

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ORTAÇAĞDA DİNSEL SAPKINLIKLAR

MALCOLM LAMBERT



KALBALCI

MALCOLM LAMBERT

ORTAÇAĞDA DİNSEL SAPKINLIKLAR



KABALCI YAYINCILIK: 107

İnceleme - Araştırma Dizisi: 36

Malcolm Lambert
Medieval Heresy:
Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation
© John Wiley & Sons Limited, 2011 (Akcalı Ajans)

Ortaçağda Dinsel Sapkınlıklar
© Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2015
Birinci Baskı: Mart 2015, İstanbul

All Rights Reserved. Authorised translation from the English language edition published by Blackwell Publishing Limited. Responsibility for the accuracy of the translation rests solely with Kabalcı Yayınevi and is not the responsibility of Blackwell Publishing Limited. No part of this book may be reproduced in any form without the written permission of the original copyright holder, Blackwell Publishing Limited.

Yayın Yönetmeni: Murat Ceyişakar
Son Okuma ve Redaksiyon: Eser Bakdur
Kapak Tasarımı: Alla Özabat

KABALCI YAYINCILIK REKLAMCILIK ORG. LTD. ŞTİ.
Abbasğa Mah. Yıldız Cad. Emek İş Hanı No: 51/1 Kat: 4
Beşiktaş 34353 İstanbul
Tel.: (0212) 236 6234-35 Faks: (0212) 236 6203
yayinevi@kabalci.com.tr www.kabalci.com.tr
internette satış: www.kabalci.com.tr
Sertifika No. 21894

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Lambert, Malcolm
Ortaçağda Dinsel Sapkınlıklar
1. Psikoloji 2. Psikoterapi 3. Felsefe

ISBN 978 605 9872 07 2

Baskı: Ertem Basım Yayın Dağıtım San. Ltd. Şti
Tel.: (0312) 284 18 14 www.ertem.com.tr info@ertem.com.tr
Eskişehir Yolu 40. km. Başkent Org. San. Böl. 22. Cad. No. 6
Malıköy-Sincan-Ankara - Sertifika No. 26886

MALCOLM LAMBERT

ORTAÇAĞDA DİNSEL SAPKINLIKLAR

Çevirmen: Erdem Gökyaran



 KABALCI YAYINCILIK

İÇİNDEKİLER

HARİTALAR VE RESİMLER.....	7

BİRİNCİ KISIM: BAŞLANGIÇLAR

1. Sapkınlık Meselesi	11
2. Batıda Sapkınlığın Yeniden Canlanması: On Birinci Yüzyıl	24

İKİNCİ KISIM: ON İKİNCİ YÜZYIL

3. Ortodoks Reform ve Sapkınlık	59
4. Sapkın Vaizler ve Katharosçuluğun Yükselişi.....	69
5. Valdocular ve Krizin Derinleşmesi.....	91

ÜÇÜNCÜ KISIM: SAPKINLIK VE KİLİSE

6. Kilisenin Karşı Saldırısı (III. Innocentius – IV. Innocentius)	125
7. Katharosçular	144
8. Bergamo Konferansı Sonrasında Valdocular	195
9. Kiliseye Yönelik Tehditler: (X. Gregorius-XXII. Johannes)	234
10. Engizisyon ve İstismar	239
11. Ruhani Fransiskanlar ve Sapkın Joachimciler	256

DÖRDÜNCÜ KISIM: GEÇ ORTAÇAĞ'DA EVANJELİK SAPKINLIKLAR

12. Kilise ve Toplum (XII. Benedictus-IV. Eugenius)	287
13. John Wyclif.....	296
14. İngiliz Lollardlar.....	316
15. Bohemya Reform Hareketi.....	361
16. Siyaset ve Husçuluk (1409-1419).....	380
17. Zafer ve Yenilgi: Prag Defenestrasyonu'ndan Jihlava Antlaşması'na	409
18. <i>Unitas Fratrum</i>	433
19. Ortaçağ Sapkınlıkları ve Reformasyon	446
20. Sapkınlık ve Reform	482
Sözlükçe	490
Kısaltmalar	494
Kaynakça ve Metinlerin Çevirisi.....	499

Kaynakça	500
Dizin	526

HARİTALAR

1	Valdocular (1177-1277).....	102-103
2	Düalist Kiliseler ve Katharosçu İhtilaflar	173
3	Engizisyon ve Katharosçuluk: 1245-46 Soruşturmaları.....	180
4	Avusturya'daki Valdocular: 1266 Engizisyonu	207
5	On Dördüncü Yüzyılda Bohemya ve Moravya'da Sapkınlar	214-215
6	Oldcastle Ayaklanması	338-339
7	Yeralına İnen Lollardlık.....	352-353
8	Bohemya ve Moravya'da Husçu Hareket	395
9A	İngiltere'de Kraliçe Mary Döneminde Yakılan Protestanlar	468
9B	İngiltere'de Kraliçe Mary Döneminde Yakılan Protestanlar (ayrıntılı)...	469

RESİMLER

1	Assisili Aziz Francesco'nun Cüppesi.....	258
2	Ruh'un Üçüncü Çağı: Dünyanın Yedi <i>katı</i>	266
3	Ruh'un Üçüncü Çağı (diyagram).....	267
4	Yedi Başlı Ejderha	270
5	Yırtıcı Bir Kuş Olarak Tasvir Edilmiş Ejderha.....	271
6	Hus'un Yakılmaya Götürülüşü	393

TEŞEKKÜR

Ortaçağ'da dini sapkınlıklar üzerine bir kitap yazma fikrini Profesör N. Cantor'a borçluyum. Alexander von Humboldt Vakfı'nın verdiği burs sayesinde Münih'teki Monumenta Germaniae Historica'da araştırma yapma olanağı buldum. Bana yardımı dokunan tüm çalışanlara, özellikle de Dr. C. Lohmer, Dr. H. Schneider ve Dr. M. Polock'a, kütüphaneciler Dr. H. Lietzmann ve Frau M. Becker'e, ayrıca bana yol gösteren Profesör H. Grundmann'a teşekkürü bir borç bilirim. Tarih araştırmalarına ilgi duymamı sağlayan babamı burada ayrıca anmak isterim.

Bristol Üniversitesi'nden Profesör Douglas'a beni cesaretlendirdiği ve Colston Research Fund'dan burs almamı sağladığı için, 1986-1989 arasında Teoloji Bölümü'nün başkanlığını yapmış olan Profesör D. Turner'a üniversitedeki kariyerimin en mutlu yılları için minnetarım. Yardımlarını esirgemeyen kütüphane çalışanlarına ve özellikle J. Edwards'a, ayrıca Bristol'de serbest editörlük yapan Margaret Aherne'e teşekkür ederim.

Profesör M. Barber, Dr. P. Biller, Dr. J. Bird, Dr. C. Dutton, Dr. J. V. Fearn, Dr. J. Fines, Dr. M. Frassetto, Dr. J. M. Henderson, Profesör R. I. Moore, Dr. M. Pegg, Dr. A. Roach ve Dr. N. Tanner henüz yayımlanmamış çalışmalarından yararlanmama izin verdiler ve hükümetlerin barbarlıklarına rağmen akademisyenler arasındaki güvenin hâlâ ayakta olduğunu gösterdiler.

Bana armağan ettikleri kitaplar için Dr. A. Brenon, Dr. G. Dickson, Profesör W. Eberhard, Dr. A. Fössel, M.M. Roquebert, Profesör F. Seibt, Dr. Y. Stoyanov, Profesör B. Töpfer, Profesör E. Werner ve Sutton Publishing'e, gönderdikleri ayrıntılar ve fotokopiler için de çok sayıda tarihçiye müteşekkirim. Sorularımı yanıtsız bırakmayan Dr. J. Duvernoy, Profesör R. I. Moore, A. Murray, Profesör J. B. Russell, Profesör P. Segle ve Dr. S. Tugwell'e ve kaynakça konusundaki yardımlarından dolayı Profesör K. Walsh'a teşekkür ederim.

Eşi me olan borcumu sözlerle anlatmam olanaksız. Bu kitabı ve yeni basımlarını onun yardımları olmadan tamamlayamazdım.

M. D. L.

The Yews, Eastcombe, Stroud, GL6 7DN

BİRİNCİ KISIM

BAŞLANGIÇLAR



Sapkınlık Meselesi

Sapkınlık ve uyandırdığı dehşet, kilisenin tarihiyle iç içe geçmiştir. Hz. İsa, kendi ismiyle ortaya çıkacak olan sahte peygamberlere karşı havarilerini uyarmıştı. Paulus *Titus'a Mektup*'ta, birinci ve ikinci uyarıdan sonra sapkın kişiyle ilişkinin kesilmesi gerektiğini belirtir. Diğer yandan *Korinthoslulara Birinci Mektup*'ta, "Oportet esse haereses" diye yazar, "aranızda gerçek inananların açığa çıkabilmesi için, sapkınlıkların olması gereklidir."¹ Ortaçağ din adamları da sapkınlarla baş etmeleri gerekeceğinin farkındaydılar.

Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında sapkınlık, kilisenin kendi öğretilerini giderek daha belirgin bir şekilde tanımlamasında ve farklı teolojik görüşleri mahkûm etmesinde belirleyici bir etken olmuştur. Ariusçuluk ve Gnostisizm gibi büyük hareketlerde olduğu üzere, sapkınlık kimi zaman kiliseyi tümüyle gölgede bırakmış gözükür. Kilise babalarının yazılarında bu sapmalarla mücadele edilmiş, sapkınlıklar ve haklarındaki suçlamalar eğitimli bir Hristiyanın bilgi dağarcığının ayrılmaz bir parçası haline gelmişti. Sapkın hareketlerle ilgili listeler ve elkitapları, ilk yüzyılların bu deneyimini ortaçağa aktarmıştır.

Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmi dini olmasından sonra gelişen olaylar, ortaçağda kilisenin sapkınlığa yaklaşımını da şekillendirdi. İmparator Konstantin'in Hristiyanlığı kabul etmesiyle birlikte devlet gücünü fiilen ellerine geçiren Hristiyanlar, bu gücü bir inanç birliği dayatmak için kullandılar. İmparatorluğun doğusunda ve batısında sapkınların sürgün edilmesi, dağlanması, mallarına el konulması ya da ölümle cezalandırılması yasal hale geldi. Bu uygulamaların yanı sıra, kilisenin sapkınlığı yok etmek için devlet gücünü kullanma hakkına sahip olduğu fikri de imparatorluğun çöküşünden sonra varlığını sürdürmeye devam etti.

¹ *Titus'a Mektup* 3: 10; *Korinthoslulara Birinci Mektup* 11: 19; H. Grundmann, "Oportet et haereses esse: Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese", *AKG XLV* (1963), s. 129-64. Sapkınlık teriminin (İng. *heresy*, Lat. *haeresis*, çev.) Yunanca karşılığı için bkz. L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, çev. R.A. Guelich (Londra, 1970), s. 165-77. Hristiyanlığın ilk yüzyıllarındaki sapkınlık için bkz. E. Peters, *Heresy and Authority in Medieval Europe* (1980) (PHA), s. 1-3, 13-56.

Sapkınlık, bireysel düşüncenin ya da daha ahlaklı bir yaşamı amaçlayan dindar kadın ve erkeklerin bir ürünü olarak görülüyordu; daha iyi koşullar talep eden ezilen sınıfların, ekonomik amaçlarını gizlemek için kullandıkları dini bir maske de değildi. Ortaçağ sapkınlığı üzerine çalışan modern tarihçilerin ileri sürdüğü bu yorumlar, sapkınlığın şeytanın işi olduğuna inanan ortaçağ din adamlarının bakış açısına oldukça yabancıdır. Sapkınlara ilişkin betimlemeler, yazardan yazara aktarılan ve çeşitli sapkınlıklar arasında pek de fark gözetmeyen belirli birtakım sıfat ve metinlerden oluşuyordu.² Bazıları kilise babaları zamanından miras kalan, bazıları ise bizzat ortaçağda üretilen bu betimlemelere göre sapkın kişi kibirliydi; zira kilise öğretilerine karşı gelmişti. Görünüşteki dindarlığı sahte ve aldatıcıydı; çünkü gerçekte imanın düşmanıydı. Ketumluğu ve gizlilik içinde hareket etmesi, Katolik vaazın herkese açıklığıyla karşıtlık içindeydi. Ortodoks bir din adamının donanımına sahip olamayacağından hareketle, cahil biri olarak sunuluyordu. Dindarlık kisvesi altında sefih bir yaşam sürmekle suçlanıyordu; bu, pagan yazarların ilk Hristiyanlara yönelttiği suçlamaları ilginç bir şekilde yineleyen ve bazen aynı kaynaktan besleniyor görünen bir suçlamaydı. Sapkınların inançları, ilgisinin hiç olmadığı durumlarda bile patristik dönemin sapkınlıklarına benzetiliyordu. Elimizdeki kaynakların çoğu baskıcı güçlerin ya da Katolik vakanüvislerin yazdıklarıdır; dolayısıyla verdikleri bilgiler de bu önyargıların izini taşır. Sapkınların öğretilerini doğrudan görebileğimiz eserlerin sayısı ise sapkınlığın yazıdan ziyade söz yoluyla aktarılması ve belgelerin baskıcı güçler tarafından yok edilmiş olması nedeniyle çok daha azdır.

Dolayısıyla tarihçi ortaçağ sapkınının davranış tarzını, hangi saiklerle hareket ettiğini ve inançlarını incelemek istediğinde, kanıtlara ulaşma konusunda büyük zorluklarla karşılaşır. Çoğu zaman bir gizlilik perdesi altındaki yeraltı hareketleriyle uğraşmak durumundadır. Kilise ve devlet her zaman bu hareketlere karşı birleştikenden, ister istemez gizlilik içinde çalışan muhalif hareketlerdir bunlar.

² H. Grundmann, "Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung", *Kultur- und Universalgeschichte Festschrift für Walter Goetz* (Leipzig ve Berlin, 1927), s. 91-107; ayrıca bkz. *Ausgewählte Aufsätze I: Religiöse Bewegungen* (Stuttgart, 1976), II: *Joachim von Fiore* (Stuttgart, 1977), III: *Bildung und Sprache* (Stuttgart, 1978). A. Patschovsky, "Der Ketzer als Teufelsdiener", *Papsttum. Kirche und Recht im Mittelalter*, haz. H. Mordek (1991), s. 317-34. P. Biller, "The Topos and reality of the heretic as illiteratus", *Waldenses*, s. 169-90; Biller, "Through a glass darkly: seeing medieval heresy", *The Medieval World*, haz. P. Linehan, J. Nelson (Londra, 2001).

Modern bir tarihçi, sapkınları harekete geçiren etkenlerle pek de ilgilenmeyen kaynaklardan yola çıkarak bu etkenleri aydınlatmalı, sapkınların daha doğru bir tarifini elde etmek için elindeki belgelerden gelenek ve önyargı katmanlarını kazıyıp atmalıdır.

Sapkınlık için iki şey gereklidir: Muhalif inanç ve uygulamalarıyla sapkının kendisi, onun görüşlerini mahkûm etmek ve ortodoks öğretiyi belirlemek için de kilise. Sapkınlık, kilise öğretisine karşı kararlı bir direnişin sonucuydu: Kendisine yanlış yolda olduğu gösterilen kişi ne zaman ki itaat etmeyi ve hizaya gelmeyi reddetti, işte o zaman hata sapkınlığa dönüştü. Robert Grosseteste'in tanımına göre "sapkınlık, Kitabı Mukaddes'e aykırı, alenen beyan edilen ve inatla savunulan, insan idrakinin seçimi bir görüş"tür. On ikinci yüzyıldan itibaren muhalif mezheplerin meydan okumasıyla karşılaşan kilise, bu mezheplerin geç antik dönemdekilerden ne denli farklı olduğunun giderek farkına vardı ve bunlarla baş etmek için yeni önlemler almak zorunda kaldı. Hem resmi öğretiyi tanımlamak hem de otoritenin kararlarını reddedenleri açığa çıkarıp ortadan kaldırmak için yeni bir mekanizma oluşturuldu. Hıristiyanlığın "ancak cahillerin ya da kötü niyetlilerin inkâr edeceği, doğruluğu aşikâr" bir inanç sistemi olduğu kabul edildi.³ Ortaçağ araştırmacıları bu gelişmelerin hepsini henüz tam olarak incelemiş değiller. Baskı araçlarından biri olan engizisyonun kökeni ve işleyişi üzerine H. C. Lea'dan bu yana epey bir şey öğrenmiş olsak da dini otoritenin öğretille ilgili kararları nasıl aldığı ve ortaçağda sapkınlık kavramının nasıl kurulduğu konusunda daha öğrenilmesi gereken çok şey var. Ayrıca, sapkınları harekete geçiren nedenleri anlamaya çalışan bir tarihçi, ortaçağ toplumlarını ve ekonomik değişimleri incelemekle kalmayacak, inananların tutumlarından kiliselerdeki koşullara ve ruhban sınıfındaki yozlaşmaya dek birçok sorunu ele almaya yönelecektir. Bütün bu konular araştırılmaya açıktır. Ancak elimizdeki kısıtlı kaynaklar dahilinde bile, henüz kesin bir yargıya varılabilmiş değil.

Devletin ve kilisenin sapkılara zulmetmekle yükümlü olduğu anlayışı ve dini muhalifleri yakalayıp sorgulamak için yeni bir mekanizmanın ortaya çıkışı, ortaçağ sapkınının varoluş koşullarını şekillendiren tek etken değildi. Sapkın kişi,

³ N. Tanner'in yorumu, "Penances", *LG*, s. 236. Ortaçağda sapkınlık kavramı hakkında, bkz. *MBPH*, s. 1-7 ve *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th- 13th C.)* haz. W. Lourdaux, D. Verhelst (1976). Ayrıca bkz. G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages* (1967); A.S. McGraide, "The medieval idea of heresy: what are we to make of it?", *SCH Subsidia* XI, s. 111-39.

ortaçağ Hristiyanlığının temel bir ilkesine de tabiydi aynı zamanda: Hatasında ısrar eden sapkın, sonsuza dek cehennemde acı çekmeye mahkûmdu. Dolayısıyla sadece gözle görülür bir otoriteye meydan okumakla kalmıyor, lanetlenme korkusuyla da yüzleşmesi gerekiyordu. Kendisinin ya da grubunun inançlarını, ebedi geleceği hakkında hüküm verme yetkisine sahip ruhani bir otoriteye karşı da savunmak durumundaydı. Ortaçağ toplumunda bu türden bir meydan okumayı göze alabilen kadınlı erkekli grupların bulunması, kayda değer en çarpıcı olaylardan biridir. Bu kitabın ana konularından biri de bu grupları böyle davranmaya iten nedenlerin elden geldiğince incelenmesi olacaktır. Ortaçağda bu muhalefeti gerçekleştiren tüm sapkın hareketlerin uzun vadede varlıklarını sürdürememiş olması ise ikincil önemdedir.

Selamet arayışı, sapkın liderleri dini otoriteye karşı çıkmaya iten en önemli etkeni. Kilisenin artık selamete ulaştıramayacağını, Hz. İsa'nın öğretisini çarpıttığını ya da kötülerin elinde olduğunu düşünüyorlardı. Kitabı Mukaddes'i okumak ya da dinlemek, içsel bir aydınlanma ya da kutsal sayılan birinin öğrettikleri, rahiplerin, piskoposların ya da papaların kararlarından daha önemli sayılıyordu. Selamet arayışı, sapkın hareketlerin liderleri kadar sıradan üyeleri üzerinde de etkiliydi. Bunun canlı bir kanıtını, ölüm döşegindekilerin ruhu için Katharosçu *consolamentum* ritüeli ile Katolik ayinler arasındaki mücadelede ve hastalarla yakınlarının iki rakip arasındaki kararsızlığında görmekteyiz.

Din adamlarının etkili vaazları, insanların yaşamını kısa bir süreliğine ya da kalıcı olarak değiştirebiliyordu. Bir vaizin toplumsal ve ekonomik sorunları dini bir coşkuyla birleştirmesi durumunda, sıradışı olayların gerçekleşmesi mümkündü. 1116'da Fransa'nın Le Mans şehrinde Keşiş Henri, Büyük Perhiz sırasındaki dini canlanma ile ruhban karşıtı duyguları harmanlayarak toplumsal engelleri yıkmayı başarmıştı: Fahişelerin tövbe etmesini sağladı ve genç erkekleri onlarla evlenmeye ikna etti. Bundan üç yüzyıl sonra Bohemya'da radikal Husçu vaizler, köylüleri kitleler halinde tepelerde toplayarak büyük kalabalıklara vaazlar verdiler ve *komünyon* ayininde ekmek ve şarabı birlikte dağıttılar; böylelikle mevcut toplumsal sınırları aşmış ve Husçu orduları meydana getirecek insan gücünü toplamış oluyorlardı.

Katharosculuk, Valdoculuk, Lollardlık gibi büyük sapkınlıkların uyandırdığı ilgi kalıcıydı, liderlerin kişiliklerini aşıyordu ve bölgeler üstüydü. Böyle olmakla birlikte, sapkın bir hareketin neden bir yerden ziyade diğerinde tutunduğunu ve

hatta geliştiğini anlayabilmek için yerel koşulların dikkate alınması, bir bölgenin siyasi, toplumsal ya da ekonomik durumunun incelenmesi şarttır.⁴ Kuzey İtalya, toplumsal ve entelektüel canlılığıyla sapkınlık için mükemmel bir vatandı. Buradaki şehirler bağımsızlıklarına öylesine düşküdü ki piskoposların ve papaların taleplerine boyun eğmekten se, sapkınlara hoşgörü göstermeyi tercih ediyorlardı. Diğer yandan Fransa'nın güneyinde Languedoc'un bazı kısımları, Katharosçuluğun gelişmesi için özellikle uygundu: Süregiden siyasi kargaşa dünyevi otoritenin dini muhalifleri bastırmasını engelliyor, Güney Fransa'ya özgü bir hoşgörü geleneği sapkın misyonerlere taraftar toplamak ve kendi kiliselerini kurmak için zaman kazandırıyor. Roma şehrinin mali sıkıntıları, Arnaldo da Brescia'nın kilise mülklerine el konulması yönündeki fikirleri için siyasi ve dini bir zemin sağladı. Hızla gelişen bir sanayi merkezi olan Milano'nun aynı zamanda çok sayıda sapkın grubun beşiği olması rastlantı değildir. Prag'da Çekçe ve Almanca konuşanlar arasındaki ihtilaflar ve Prag'ın Yeni Şehir bölgesindeki toplumsal gerilimler, Husçuluğun tarihindeki birçok noktayı anlamamızı sağlar.

Yine de kitlelerce desteklenen sapkın akımların kaderi her ne kadar dünyevi koşulların değişkenliğine bağlı olsa da kendini adanmış bir sapkının eylemlerini asıl belirleyen etken, zulme göğüs gererken aslında Tanrının isteğini yerine getirdiğine dair taşıdığı inançtı. Vakanüvisler, sapkınların kendi kaderlerini vakarla, hatta neşe içinde kabullendiklerini anlatır. Bazı tarihçiler bu tür betimlemeleri gerçeği yansıtmayan edebi bir klişe olarak görme eğilimindedir. Fakat yakılmak üzere olan sapkınların tavırlarına ilişkin ayrıntılı belgeler ve modern tıbbın sunduğu bazı bilgiler, bu öykülerin tümüyle gerçekçi olduğunu gösterir. Yakılmak, en son ve en vahşi sınamaydı; sapkın misyonerlerin cesareti ve güçlü yandaşlar, hiçbir kaçış yolu kalmadığında korkunç bir ölümlü yüzleşmeye hazırlamıştı onları. Dini inançlarına kendilerini bu denli adanmış olmaları, uğrunda hayatlarını feda ettikleri akımların neden bu kadar uzun süreli olduğunu açıklar.

Yine de bu muhalif hareketler sonuçta ya yıkıma uğrattılıyor ya da en azından sindiriliyordu. Baskı, kurbanlar yaratır; fakat iyi yönetildiğinde, büyük ölçüde başarılı da olur. Birçok durumda ortodoks baskı, askeri ve ekonomik gücü elinde

⁴ J.L. Nelson, "Society, theodicy and the origins of heresy: towards a reassessment of the medieval evidence", *SCH* IX, s. 65-77; T. Asad, "Medieval heresy: An anthropological view", *Social History* XI (1986), s. 354-62; J. B. Russell, "Interpretations of the origins of medieval heresy", *MS* XXV (1963), s. 26-53.

bulunduran imparatorlar, krallar ve aristokratlar gibi dindışı kesimin olanaklarını kullanmıştır. Ortaçağ sapkınlıklarını inceleyen çalışmalar bu noktayı farkında olmadan atlayabilirler; çünkü istisnalarla baskının etkisiz olduğu ya da hiç gerçekleşmediği durumlarla daha çok ilgilidirler. Ortodoksluk, çoğu zaman ve çoğu yerde, sadece toplumun ileri gelenlerinin değil, sıradan insanın da desteğini almıştır. Örneğin Albililere karşı düzenlenen Haçlı seferinde, sapkınlığı bastırmak amacıyla birçok gönüllü Fransa'nın güneyine akın etmişti. Bunlardan bazıları toprak elde etme umuduyla geldiyse de diğerleri sırf dini inançları nedeniyle gelmişti ve hizmetleri karşılığında endüljans aldıktan sonra evlerine geri döndüler. Lollardların uzun tarihi boyunca İngiliz halkının büyük bölümü sapkınlığa kayıtsız kaldı. Bazıları ise düşmanca bir tutum içindeydi; miras bıraktığı parayla sapkınların yakılması için odun demetleri alınmasını vasiyet eden Londralı kuyumcu örneğinde olduğu gibi. Bu düşmanlık bazı yerlerde reformasyona dek devam etti. 1533'te Exeter'de bir sapkınların yakılması sırasında halk, ellerindeki çalı çırpılarla ateşi besliyordu.⁵

Herbert Grundmann'ın çalışmaları, bu kitabın yaklaşımını belirleyen başlıca unsur oldu. Sapkınlıkların doğuşunu ve etkilerini anlamak için ortodoksluğun tarihine bakılması gerektiği üzerinde önemle duran Grundmann, tarihçinin Katolik tarikatların iyi bilinen tarihiyle sınırlı kalmayarak ortaçağın daha önemsiz ve çoğu zaman kısa ömürlü dini tecrübelerini incelemesi gerektiğini, bunların kilise ve toplum içindeki genel eğilimler konusunda çok daha aydınlatıcı olduğunu belirtir ve sapkınlığın her şeyden önce dini nedenlerden dolayı ortaya çıktığını savunur. Tüm bunlar, benim konuyu ele alırken dayandığım temelleri oluşturdu. Grundmann'ın 1935 tarihli klasik çalışması *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*,⁶ R. E. Lerner'in girişimiyle çevrilerek İngiliz okurların da değerlendirmesine sunuldu.

Kitabımın ilk basımı, sekizinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla dek sapkın halk hareketleri üzerine yapılan mevcut araştırmaların bir sentezi niteliğindeydi. Hem üniversite öğrencileri için bir giriş kitabı hem de bu alanda çalışan akademisyenler için bir elkitabı olarak tasarlandı. Halk kesimlerinde ciddi bir destek bulan hareketler ele alınırken, katılımın küçük olduğu münferit olaylar sadece daha

⁵ M.E. Aston, *Faith and Fire* (1993), s. xiv.

⁶ Birinci basım, Berlin, 1935; ikinci basım, Darmstadt, 1961; *Religious Movements in the Middle Ages*, çev. S. Rowan (1995), Giriş: R. E. Lerner, s. ix-xxv; J. L. Nelson, "Religion in 'histoire totale': some recent work on medieval heresy and popular religion", *Religion X* (1980), s. 60-84.

kapsamlı bir hareketin gelişiminde rol oynadıkları ölçüde dikkate alındı. Başka bir kitabın konusu olan entelektüel sapkınlıklara, ancak bir halk hareketine doğrudan yol açtıkları durumlarda değinildi. Bu nedenle Abélard bir kenara bırakılırken, Lollardlar üzerinde büyük etkisi olan Wyclif'e bir bölüm ayrıldı. Prag Üniversitesi'ndeki akademisyenler arasında Wyclif ve öğretisi hakkında yaşanan tartışmalara, Husçu devrim hareketinin anlaşılması için önem taşıdığından yer verildi.

Ortaçağda papalığın açıkça ya da örtülü bir şekilde mahkûm ettiği her türlü inanç ve düşünce sapkınlık olarak alındı.⁷ On birinci ve on ikinci yüzyıllarda muğlak bir anlam taşıyan sapkınlığın yasal bir kavram olarak belirginlik kazanması çok sonraları olmuştur. Bununla birlikte, benimsediğim sapkınlık tanımı kitabın amaçları açısından uygun bir araç işlevi gördü. Bu tanıma karşı çıkabilecek bazı tarihçiler, Husçuların ılımlı kanadını sapkından ziyade reformcu olarak görür ve Hus'un yakılmasına karar veren Konsil'in de papalık hakkında ortodoksluğa aykırı görüşlere sahip olduğunu belirtir. Yine de Hus ortaçağın papalık öğretisini reddetmişti ve ılımlı Utrakistler bile papalık tarafından mahkûm edilmişti. Bu yüzden Husçuluğu baştan sona sapkın bir hareket olarak ele aldım. Bizanslı sapkınlıklar sözkonusu olduğunda Konstantinopolis patriğinin, erken dönem sapkınlıkları içinse bölünmemiş kilisenin kararlarını takip ettim.

Bazı batılı sapkınlıkları ele alırken, "gerçek" ve "yapay" sapkınlıklar arasında bir ayrım yapma ihtiyacı hissettim. "Gerçek" sapkınlıklar, ortodoks inanç ve uygulamaların büyük ölçüde çarpıtılmasından oluşuyordu. "Yapay" sapkınlıklar ise, Özgür Ruh örneğinde olduğu gibi, aslında bir topluluk olarak asla var olmamışlardı. *Fraticelli* sapkınlığının ve Hz. İsa'nın yoksulluğunu örnek alan hareketlerin durumu dikkat çekicidir. Yoksulluk idealinin çarpıtılması, Hristiyan etiğini tehdit eder nitelikteydi. Yine de papaların bu hareketleri mahkûm eden kararları daha ziyade teknik meselelerden kaynaklanır ve dolayısıyla "yapay" olarak adlandırılmayı hak eder. "Yapay" sapkınlık kavramı, ayrıca, bazı gruplara ve ki-

⁷ H. Kaminsky, "The problematics of later-medieval heresy", *Husitsvi-Reformane-Renasance*, haz. J. Pánek ve diğerleri (1994), s. 132-54. Kaminsky, sapkınlığı "papalığın mahkûm ettiği her şey" olarak tanımlayan tarihçileri eleştirir. Gerekçe olarak da bu tarihçilerin "sapkınları ortaçağ engizisyoncularının bakış açısıyla göreceği"ni belirtir. Oysa bu çıkarım doğru değildir. Mahkûmiyete yol açan etkenleri, sapkınlığın neye inandıklarını, kim olduklarını ve neden bu şekilde davrandıklarını bulup ortaya çıkarmak isteyen bir araştırma için, mahkûmiyet kararları sadece bir başlangıç noktası oluşturur.

şilere yönelik iftira niteliğindeki suçlamaları ele almamı ve sapkınlıkla yakından ilişkili olan cadılık konusuna da kısaca değinmemi sağladı.

Kitabımın ikinci basımı, birinci basımın yaklaşımını korumakla birlikte daha geniş bir zaman aralığını kapsadı. Husçuların tarihini 1436'dan reformasyona dek takip ettim ve on altıncı yüzyıla ilgili bir bölüm ekledim. Yeni araştırmalar, Bizans'tan gelen Bogomil hareketinin on birinci yüzyıl batı sapkınlığına etkisi hakkındaki görüşümü değiştirmeme ve bizzat batılı unsurlara daha çok yer vermemeye yol açtı. Anne Hudson ve diğer tarihçilerin elyazmaları üzerinde yaptığı çalışmaları dikkate alarak, Lollardlarla ilgili bölümün önemli bir kısmını yeniden yazdım.

Üçüncü basımda Katharosçular, 1218 sonrasında Valdocular ve Lollardlar hakkındaki bölümlerde bazı değişikliklere gittim ve on birinci yüzyıldaki sapkınlıkla ilgili önemli eklemeler yaptım.

Sapkınlığın on birinci yüzyıldaki kökenleri tarihçilerin merakını uyandırmaya devam ediyor. Bu döneme ilişkin tüm malzeme yarım düzine kadar olaydan ibaret. Ancak araştırma için kaynakların fazlasıyla eksik ve yetersiz olduğunu ileri sürmek yanlış olur. A. Dondaine ve R. Morghen gibi iki tarihçinin 1940'larda ve 50'lerde yapmış olduğu çalışmalara bakıldığında, bu bilinmezlerle dolu alanda ilerleme kaydedildiği görülür. Tarihi kayıtlar ve sapkınların yargılandığı mahkeme tutanakları bugün artık daha eleştirel bir yaklaşımla ele alınıyor. G. Duby ve D. Barthélemy'nin ortaçağdaki toplumsal hareketlere getirdiği yeni yorumlar, sapkınlıkla ilgili kaynakları açıklama ya da daha doğrusu yapıbozuma uğratma amacıyla kullanıldı.

Tanrı Barışı adını taşıyan hareketler ve Chabannes'lı Adémar'ın tuhaf düşünce dünyası yeniden değerlendirildi. Son olarak bazı tarihçiler, bu erken dönemdeki sapkınlıkları kısmen de olsa Bogomil etkisiyle açıklayan yaklaşıma geri döndüler ve bu doğrultuda güçlü kanıtlar ortaya koydular. Ben şahsen bizzat batıdaki olayların ve dini duyguların başlıca etken olduğuna inanmaya devam ediyorum; bununla beraber, doğudan gelen misyonerlerle ilgili yeni kuramlara yer vermek amacıyla bazı değişiklikler yaptım.

Yapıbozum, sapkınlık araştırmalarında giderek daha fazla izlenen bir yöntem haline geldi. Profesör Monique Zerner'in 1997'de yayıma hazırladığı *Inventer l'Hérésie?*'de yer alan makaleler, sapkınlığın ne zaman gerçekten sapkınlık olduğu sorusunu gündeme getirdi. Heribert de Périgord'un on ikinci yüzyılda yazdığı düşünülen mektubunu on birinci yüzyıl olarak yeniden tarihlendiren Guy Lob-

richon, Cambrai ve Arras piskoposunun yürüttüğü soruşturmanın 1025'teki bir sapkınlığa dair gerçekten bir kanıt oluşturup oluşturmadığını sorguladı. Zerner, Keşiş Henri hakkındaki kaynakların Manselli tarafından yanlış değerlendirildiğini göstererek, Henri'nin aslında Donatist bir vaiz olabileceğini belirtti ve Pierre de Bruis ile ilişkisi üzerine şüphelerini dile getirdi. Dr. Iogna-Prat, Arras'taki yargılamayla ilgili elyazmalarının, sapkınlığı ikna yoluyla alt etmeyi amaçlayan Sister-siyen geleneğiyle uyum içinde olduğunu ileri sürdü. M. Rubellin, Valdo'yu ortodoks ve reformcu bir başpiskoposun çabaları ve idealleriyle ilişkisi içinde ele aldı.

M.G. Pegg'in *The Corruption of Angels* adlı kitabı, yapıbozumun gelecekte ne kadar ileri gidebileceğini gösteren ilgi çekici bir örnektir.⁸ Ancak şurası bir gerçektir ki on birinci ve on ikinci yüzyıllarda tek tük görülen sapkın vakaların sayısı, on üçüncü yüzyıl başlarında çıg gibi artmaya başlamıştır. Yeni araştırmalar, uzun süredir gizemli bir konu olarak kalan Kuzey Avrupa'daki Katharosçuluğu bir miktar gün ışığına çıkarmaya başladı. P. Biller İngiltere ve Kuzey Fransa'daki Katharosçulara yeniden eğilirken, B. Delmaire Arras'ta ve La Charité-sur-Loire'da "Bougres" adı verilen sapkınların kınandığı vaazları inceledi. G. Röttenwöhrer Katharosçuluğun bölünme ve iç çekişmelerinin gerçeği yansıttığını, engizisyoncuların hayal ürünü icatları olmadığını şüpheyi yer bırakmayacak şekilde kanıtladı.

İngiliz okur, Katharosçularla ilgili bugün artık yeterli kaynağa sahip. M. Costen ve M. Barber'ın Albi Haçlı Seferi ve Languedoc'taki Katharosçuluk üzerine kitaplarının yanı sıra, A. Borst'un *Die Katharer*'ini bütünlük ve güncellemek amacıyla benim yaptığım bir çalışma da mevcut. Janet Shirley *The Song of the Cathar Wars*'u, W. A. Sibly ve M. D. Sibly ise Pierre des Vaux de Cernay'ın vakayinamesini çevirdiler. M. Roquebert beş ciltlik eserinde Albi Haçlı Seferi'ni, sonuçlarını ve Languedoc'ta Katharosçuluğun son buluşunu etkileyici bir dille anlattı. *Les Femmes Cathares*'da Anne Brenon, Katharosçu kadınların gündelik yaşamını anlattı. P. Jiménez-Sánchez'in Katharosçu öğretilerin gelişimi üzerine Toulouse-Mirail Üniversitesi'nde kısa süre önce savunduğu doktora tezi de bu alanda yeni kapılar açabilecek bir çalışma.

İtalya'daki Katharosçular hakkındaki kaynaklar daha kısıtlıdır. Carol Lansing, Orvieto üzerine ayrıntılı bir inceleme yayımladı. Bu konudaki bir makalesinde B. Hamilton, cesurca ölüme giden Katharosçu Kusursuzların olağanüstü kararlılığına değinir ve "ölümden korktuklarından daha çok yaşamdan korkuyorlardı" diye

⁸ Bkz. aşağıda, s. 182.

yazar.⁹ L. Paolini de İtalyan Katharosçuluğu üzerine makalesinde, Dondaine'in ortaya çıkardığı Katharosçu metinleri yeni ve aydınlatıcı bir yaklaşımla ele alır.

Kitabımın en çok değişikliğe uğrayan kısmı Valdocularla ilgili bölümü oldu. Bu konuda da İngiliz okurun elinde yeterli kaynak mevcut. G. Audisio'nun Valdodculuk üzerine araştırmaları İngilizceye çevrildi. Euan Cameron, Valdocuların öğretilerinin ve coğrafi dağılımının Valdo'dan reformasyona uzanan dönemde geçirdiği değişimleri inceledi. Peter Biller'in makaleleri, *Liber Electorum* (on dördüncü yüzyıldaki Valdocuları anlamamız açısından temel nitelikte bir metin) üzerine yayımlanmamış bir çalışmasıyla birlikte tek bir ciltte toplandı.

Pierrette Paravy'nin Katoliklik, cadılık ve sapkınlık üzerine iki ciltlik çalışması Dauphiné'deki Valdoculara ışık tutarken, Katrin Utz Tremp'in makaleleri Fribourg'daki Valdodculuğa açıklık kazandı. Kitabımın önceki basımlarında şehirlerdeki Valdodculuğa gereken önemi vermemiştim; Biller'in ve Utz Tremp'in çalışmaları bu eksikliği gidermemi sağladı.

Gözden geçirdiğim sekizinci bölümün girişini Valdodu diyakoz Raymond de Sainte Foy'un piskopos Fournier tarafından sorgulanmasına ayırdım. Raymond'un piskoposa verdiği yanıtlar, Valdocuları kilise otoritesini reddetmeye iten asıl nedeni gözler önüne serer. Fournier, Raymond'un birçok konuda Katolik inançla uyum içinde olduğunu fark etmişse de onu Katolikliğe geri kazanma yönündeki tüm çabaları boşa çıkar; zira Raymond, Kitabı Mukaddes'e dayanmadığı gerekçesiyle Araf öğretisini kabul etmeye yanaşmaz. İnançla ilgili konularda son sözü söyleyecek olan kilise değil, Kitabı Mukaddes'ti. Bunun üzerine piskopos, Raymond'un yakılmasına karar verir. Modern araştırmacılar, Valdocuların ortaçağ Katolikliğine halen büyük ölçüde bağlı olduğunu vurgulamakta haklıdırlar. Valdocular, Kitabı Mukaddes'in çıplak metnine erişim konusunda ısrarcıydılar; fakat kiliseye tehdit oluşturabilecek pek az sayıda çıkarımda bulunmuşlardır. Bu bakımdan, on altıncı yüzyıldaki Protestanlardan ayrılırlar.

Wyclif ve Lollardlık üzerine çalışmalar tüm hızıyla devam ediyor. K. B. McFarlane, Wyclif'in yaşamı ve takipçileri hakkında yazdığı kısa fakat etkili kitapla büyük yankı uyandırdı ve bu alandaki çalışmalara öncülük etti. Teologdan ziyade bir siyasi tarih uzmanı olan McFarlane bu kitabında, Wyclif'in yazılarını dikkatle inceleyen fakat tarihsel açıdan noksanları bulunan Metodist H. B. Workman'ın çalışmasını isim vermeden eleştirdi. Oxford Üniversitesi'nin tarihiyle ilgili

⁹ B. Hamilton, "The Cathars and Christian perfection", *SCH Subsidia* XI, s. 5-23.

bir kitaba Wyclif ve Wyclifçilik üzerine makalesiyle katkıda bulunan J. Cotto, McFarlane'i açıkça reddetmemekle birlikte, konuya farklı bir açıdan yaklaştı. Lollard metnlerinin oluşturduğu devasa külliyyatı yayıma hazırlayan ve inceleyen Anne Hudson ve çalışma arkadaşları, bu metinlerdeki ciddi ve akademik tavrı ortaya koydular ve Lollardların sanılandan daha ciddi bir tehdit oluşturduğunun görülmesini sağladılar. Anne Hudson ve Pamela Gradon'ın, Lollardların İngilizce vaazlarını çeviriyazı çalışması 1996'da dördüncü ve beşinci ciltlerin yayımlanmasıyla tamamlandı. Margaret Aston'ın makaleleri iki ciltte toplandı. N. Tanner, Norwich ve Kent'teki mahkeme tutanaklarını basıma hazırladı ve şu an Shannon McSheffrey'le birlikte Coventry'deki yargılamaları inceleyen bir çalışma yapıyor. *Gender and Heresy*'de Lollardları sosyolojik bir yaklaşımla ele alan McSheffrey, kadınların Lollardlık içindeki konumunu değerlendirerek normalde toplum içinde sahip olduklarından daha önemli bir rol oynamadıkları sonucuna varır. Kadınların Katharosçuluk ve Valdoculuk içindeki konumunu inceleyenler de bu yönde görüşlere sahiptirler.¹⁰ *Lollardy and the Gentry* başlıklı bir konferansta Lollardların toplumsal tabanı ve siyasi ilişkileri tartışıldı ve Lollard şövalyeleri üzerine yeni çalışmalar sunuldu. R. Lutton, Wealdon'da Lollard etkisindeki Tenterden köyünde yaşayanların iç dünyasını ve Lollardlığa yakınlık duyan ailelerin vasiyetnamelerindeki özellikleri bizlere sundu. D. Plumb'ın araştırmaları, Lollardlık ile on yedinci yüzyıl Protestanlığı arasındaki sürekliliği görmemizi sağladı.

Sapkınlık üzerine yazan hiç kimse engizisyonu göz ardı edemez. P. Segl'in öncülüğünde Bayreuth Üniversitesi sapkınlık, engizisyon ve cadılık araştırmaları için önemli bir merkez konumuna geldi. 1992'de düzenlenen bir konferans, engizisyon mahkemelerinin ilk dönemlerini ele aldı ve bu toplantıda bir kilise mensubunun gerçek bir engizisyoncu olabilmesi için sorgulama ve yargılama görevlerini kendisinde toplaması gerektiği belirtildi.¹¹ Engizisyonun hem bu denli etkili olmasının hem de keyfi ve adaletsiz uygulamalara yol açmasının nedeni burada yatmaktadır. Aynı konferansta W. Trusen, Papa Innocentius'un üst düzey din adamlarını disiplin altına alma ve yargılama sürecini *per inquisitionem* hızlandırma arzusunun, engizisyonun sapkınlığa karşı bir kurum olarak gelişmesine olanak sağladığını gösterdi. J. B. Given, Languedoc bölgesinin sunduğu zengin malzemeyi sosyolojik bir yaklaşımla değerlendirdi ve engizisyoncuların elde et-

¹⁰ Bkz. aşağıda, s. 346; karş. Katharosçular: s. 155-157, Valdocular: s. 200, 219, 223.

¹¹ Segl, *Die Anfänge der Inquisition*, bkz. aşağıda, s. 134-5, 137.

tiği başarının nedenlerine açıklık getirdi. A. Murray'ın belirttiği gibi, on üçüncü yüzyıl sonlarından itibaren engizisyoncu olarak görevlendirilen bazı frerler kendi başlarına bir güç olarak hareket ettiler ve sapkınlığı cezalandırmak yerine –İtalyan şehir yönetimlerinin de teşvikiyle– çıkar sağlamaya yöneldiler. Engizisyonun ve sapkınlığın tarihi farklı yönlerde gelişmiştir.

G. Dickson'ın ortaçağdaki dini uyanış hareketlerini ele alan çalışmaları, benim Amalricusçuları ve Flagellantları değerlendirmemde belirleyici oldu.

Huşçu hareketin tarihini ele aldığım bölümde fazla bir değişiklik yapmadım. T. A. Fudge, Taborluları daha iyi anlamamızı sağladı ve Husçularla ilgili eksiksiz bir kaynakça hazırladı. Âdemcilerin orjileriyle ilgili olarak Bohemya'nın iklimine değinen A. Patschovsky, bu orji suçlamalarının iftiradan ibaret olduğu konusunda beni ikna etti. *Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen* başlıklı konferansta sunulan makaleler 1997'de F. Seibt tarafından yayıma hazırlandı. Husçuluk araştırmalarının önde gelen isimlerden F. Šmahel'in Husçu devrimle ilgili çalışması Almancaya çevrildi.¹²

Marksist hükümetlerin son bulmasıyla akademisyenler parti dogmasının dayattığı kısıtlamalardan kurtuldu. Çalışmalarını yayımlayabilmek için Marx'tan ya da Engels'ten alıntılar yapmak zorunda değiller artık. E. Werner son kitabını Jan Hus üzerine yazarken, M. Erbstösser Almanya'daki Valdocular hakkında bizi aydınlattı. B. Töpfer, mülk edinmeme ilkesi ve masumiyet kavramı üzerine bir çalışma yayımladı. Yapıbozum, bir bakıma, ortodoks Marksizmin yaptığı işi devralmıştır: Her iki yaklaşım da sapkın hareketlerin ortaya çıkışını dini nedenlerden ziyade siyasi ya da ekonomik etkenlere bağlar.

Deneyimli tarihçiler ister istemez cenaze levazımatçılarına benzer: Kayıplarla ve trajedilerle o denli içli dışlıdır ki görevlerini yerine getirebilmek için duygularını bastırmak zorundadırlar. En çok da sapkınlık üzerine çalışanlar için bu böyledir. Bu alanda sürekli yeni ve değerli çalışmalar yapıyor olmasından duyduğumuz memnuniyet, arka planda yatan insani yıkımları unutmamıza yol açmamalıdır. H. C. Lea'nın yazdığı üç ciltlik engizisyon tarihi, bazı bakımlardan geçerliliğini yitirmiş olsa da bugün hâlâ ilgiyle okunabilir. Eserini büyük bir kızgınlıkla kaleme alan Lea, ortaçağdan ve ortaçağ kilisesinden nefret ediyordu. Sapkınlara zulüm uygulayan kilise mensuplarına ve ideallerine karşı en ufak bir sempati bile beslemiyordu. Lea'nın derin bilgisi karşısında hayranlık duyan okur,

¹² *Husitská revoluce*, 2. basım, I-IV (Prag, 1996); F. Seibt, *Bohemia XL* (1999), s. 529-34.

onunla aynı fikirde olmasa da aklında tutmalıdır ki ortaçağda sapkınlığın tarihi korkunç olaylarla dolu bir öyküdür, insanların dini inançları yüzünden zulme maruz kaldığı bir öykü.¹³

¹³ H. C. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages* (1888); J. Dahlberg-Acton, *EHR* III (1888), s. 773-88; E. Peters, "Henry Charles Lea 1825-1909", *Medieval Scholarship* I, haz. H. Damico, J. B. Zafadil (1995), s. 89-99.

2

Batıda Sapkınlığın Yeniden Canlanması: On Birinci Yüzyıl

Orléans'da siyaset ve sapkınlık

Saint-Père de Chartres Manastırından Paul adlı bir keşiş, 1078 yılındaki bir yangından sonra manastırın sicil defterini düzenlerken, Normandiyalı hayırsever bir aristokrat ve cemaatin eski bir mensubu olan Aréfast'ın 60 yıl kadar önce başından geçen olayları da canlı bir anlatımla deftere kaydetmişti.¹ Verdiği ayrıntılar, öykünün bir görgü tanığına, muhtemelen de bizzat Aréfast'a dayandığını düşündürür ya da Paul'un elinde, olaylara yakından tanıklık etmiş Aréfast yandaşı birinin yazdığı bir *libellus** bulunuyordu. Paul'un bu bilgileri nereden edindiğini asla tam olarak bilemeyeceğiz. Sicil defterine eklenen metin, ruhban sınıfından olmayan birinin maceralarla dolu manevi yolculuğunu anlatan ahlaki bir öykü sunar bize. Kilise adına cesur bir arayışa koyulan Aréfast,² sapkın bir çevrenin tehlikelerine göğüs germiş, kral ve piskoposların yetersiz kaldığı noktada günahkâr bir mezhebin ortaya çıkarılmasını sağlamıştı.

R.H. Bautier, 1975'te yazdığı bir makalede bu olayları inceleyerek Paul'un öyküsünde yer alan kişilerin siyasi ve dini konumlarına açıklık getirdi.³ Aşağıda Paul'un anlattıklarını Bautier'nin açıklamalarıyla birlikte ele alıyoruz.

Orléans, Fransa Kralı Dindar Robert ile rakibi Blois Kontu II. Eudes arasında uzun süredir devam eden iktidar mücadelesinde hayatı öneme sahip bir konumdaydı. II. Eudes, Sancerrois'daki mülkleri ile Blois, Chartres ve Tours'daki kontlukları arasında bir bağlantı kurabilmek için Orléans'a ihtiyaç duyuyordu.

¹ *Gesta Synodi Aurelianensis*, Bouquet, X içinde, s. 536-9; çev. WEH, s. 76-81, ayrıca MBPH, s. 10-15. B. Stock, *The Implications of Literacy* (1983); R.H. Bautier, "L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuelle au début du XI^e siècle", *Actes du 95^e Congrès National des Sociétés Savantes* (1970): *Section philologique et historique* (1975) I, s. 63-88; H. Fichtenau, *Ketzer und Professoren* (1992), s. 33-43, çev. D.A. Kaiser, *Heretics and Scholars* (1998).

* *Libellus* (Lat.): Kitapçık. -çev.

² Stock, *Literacy*, s. 109.

³ Bautier, *Actes du 95^e Congrès*.

Piskoposu kontrol eden kişi, şehre ve çevresindeki topraklara da hükmetmeye yakın sayılırdı. Bu yüzden Kral Robert piskoposluk için kendi adayını, Kraliçe Constance'ın himayesindeki Thierry'yi dayattı. Hayal kırıklığına uğrayan bir diğer aday Odalric ise Eudes'in adamıydı. Robert'in müdahalesi tartışma yarattıysa da başarılı oldu. Chartres piskoposu Fulbert, Robert'in bu müdahalesini kınadı ve Thierry'nin atanma törenine katılmayı reddetti. Birkaç yıl sonra, muhtemelen 1022'nin sonlarına doğru, Thierry görevden alındı ve yerine Odalric geçti. Kaçmak zorunda kalan Thierry önce Sens'a, Saint-Pierre-le-Vif'teki eski manastırına gitti. Oradan Roma'ya geçerken yolda hayatını kaybetti.

Thierry'nin gidişi Dindar Robert tarafı için büyük bir yenilgiydi. 1022 Noeli'nde Robert, bir piskoposlar meclisine başkanlık etmek üzere, Kraliçe Constance'la birlikte Orléans'a gitti. Şehirde bir skandal ortaya çıkarılmış ve bunun sonucunda güçler dengesi değişmişti. Piskoposlar, çekirdek kadrosunu Kutsal Haç Kilisesi'ne mensup din adamlarının oluşturduğu seçkin bir rahip grubunu sorgulamaya başladılar. Sorguya çekilenlerin toplam sayısı muhtemelen yirmiyi buluyordu ve içlerinde rahibeler, soylular ve Kraliçe Constance'ın bir keresinde kendisine günah çıkardığı Stephen da vardı. Normandiya düklerinin soyundan gelen Aréfast, Blois'lı II. Eudes ittifakının bir üyesi olan Dük II. Richard'a bağlı bir vasaldı. Aréfast'ın şapel rahibi Heribert, Stephen'in ve Kutsal Haç Kilisesi rahibi Lisois'nın vasıtasıyla sapkınlığı benimsemişti. Heribert kendisini de yoldan çıkarmaya kalkışınca Aréfast harekete geçti ve durumu Dük II. Richard'a haber verdi; o da Kral Robert'i uyardı. Aréfast bir tuzak kurarak, sapkınlığa geçmeye hevesli biri görünümünde Orléans'a doğru yola koyuldu. Thierry'nin düşmanı ve II. Eudes'in destekçisi olan Chartres piskoposu Fulbert'e, sözümona fikir danışmak için uğradı. Fulbert'in yokluğunda Chartres zangocu Evrard'ın öğütlerini dinledi. Evrard ona şimdilik sapkınlığını belli etmemesini ve ancak zamanı gelince açığa çıkmasını, bu arada Hz. İsa'nın ve kilisenin koruması altında dua etmesini, haç çıkarmasını ve (o zamanlar rahip olmayan biri için tuhaf kaçacak şekilde) her gün *komünyon* almasını tavsiye etti.

Bunun Orléans'daki izlerinin 1015'e dek uzandığı köklü bir sapkınlık olduğu ortaya çıktı. Sapkınların inançlarının esasını *gnosis* oluşturuyordu ve ellerin kişinin üzerine konulduğu bir törenle ruhani bilgiye ulaşıliyordu. Gruba kabul edilenler, tüm günahlarından arınmış bir şekilde, Kitabı Mukaddes'in eksiksiz bir kavrayışını kendilerine bahşeden Kutsal Ruh'un armağanıyla doluyorlardı.

Hız. İsa'nın bir insan bedenine sahip olduğunu ileri süren ortodoks öğretileri reddediyorlardı. Onlara göre "Hız. İsa, Bakire Meryem'den doğmamıştır. İnsanlar adına acı çekmemiştir. Mezara gerçekten konulmamış ve ölümler arasından dirilmemiştir."⁴ Kilisenin sakramentlerinin geçerliliği tümüyle inkâr ediliyordu. "Vaftiz, günahlardan arındırmaz." Rahiplerin atanma ve kutsanma törenleriyle birlikte ekmek ve şarap ayini de reddediliyordu. İnançlarına göre, "Bir rahibin Hız. İsa'nın bedenini ve kanını kutsamasında hiçbir sakrament yoktur." Kefarete de yer yoktu. Topluluğa katılarak içsel aydınlanma yaşayan kişi tüm bu şeylerin üstündeydi. İlahi besinle beslendiği ve meleklere özgü hayaller gördüğü başka bir yaşam düzeyine girmişti artık. Bunun sonucunda rahiplik ve kilise içsel bir aydınlanma deneyimine indirgenmiş oluyordu. Paul "ilahi besin"i yorumlarken, bunu öldürülen bir bebeğin küllerinden hazırlanan şeytani bir *viaticum* olarak değerlendirir ve bebeğin de grubun geceleri "erkeklerin önüne gelen kadınla yattığı" gizli orjilerinin ürünü olduğunu yazar.

Kral, kraliçe ve piskoposlar toplandılar. Sapkınlar yakalanıp Kutsal Haç Kilisesi'nde sorgulandı. Diğerleriyle birlikte zincirlenmiş olan Aréfast, sonunda gerçek kimliğini açıkladı. Sapkınlar inançlarını muğlak cümlelerle gizlemeye çalışınca, Aréfast onlardan kendisine anlattıkları öğretiyi açıklamalarını istedi. Beauvais'li piskopos Guarin, Stephen ve Lisois'yi sorguladığında, Aréfast'ın suçlamalarını kabul ettiler. Ortodoksluğu neden inkâr ettiklerini, dünyevi şeyleri reddeden bir şüphecilikle açıkladılar. Piskopos, Hız. İsa'nın çektiği acılardan ve yeniden dirilişinden bahsettiğinde ise şöyle yanıt verdiler: "Biz orada değildik, dolayısıyla bunun gerçekliğine inanamayız." Bakire Doğum hakkındaki bir soruyu ise "Doğanın mümkün görmediği bir şey Yaradan'la da uyum içinde olamaz" diye yanıtladılar. Piskopos, Baba'nın Oğul aracılığıyla yarattığına inanıp inanmadıklarını sorduğunda, ona meydan okudular. Piskoposun bahsettiği öğretinin ancak "dünyevi bir bilgelige sahip olan ve insanların hayvan derilerine karaladığı uydurmalara inanan" kişilere uygun olduğunu, kendilerinin sahip olduğu bilginin ise Kutsal Ruh'un kalplere yazdığı ve doğrudan Yaradan'dan gelen Yasa'nın bilgisi olduğunu söylediler. "Bize ne yapmak istiyorsanız yapın" diye bitirdiler sözlerini. "Göklerde hükmeden kralımızı görmekteyiz şu an, muzaffer bir şekilde gelip bizi sağ eliyle kaldıracak." Toplanan meclis onları sapkınlıktan döndürmeye çalıştıysa da "demirden bir iradeyle" direndiler. Piskoposlar yargılanan rahiplerin cüppele-

⁴ Bu ve takip eden alıntılar için bkz. MBPH; WEH, s. 76-81.

rini çıkardı ve onları mahkûm etti. Kralın emri üzerine kraliçe, “halkın sapkınları kilisenin içinde öldürmesini engellemek amacıyla” kilise kapısının önünde bekliyordu. Tam Stephen kapıdan çıkarılırken, kraliçe elindeki asayı bu eski günah çıkartıcısının gözüne sapladı. Bir rahip ve bir rahibe sapkın inançlarından vazgeçti; geri kalanlarsa Orléans’ın duvarları dışında yakıldı.

Paul’un anlattıklarına göre, yakılan kişiyle birlikte “kötücül küller”, yani gece orjilerinin ürünü şeytani *viaticum* da yanıyordu. Yalnızca yaşayanlar değil, ölümler de cezalandırılıyordu. Piskopos Odalric, infazdan sonra, sapkın çevrenin vaktiyle bir üyesi olan koro şefi Theodatus’un ölü bedenini mezardan çıkarıp boş bir araziye attırdı.⁵ Sapkınlığa ait her türlü iz yok edilmeli ya da ortadan kaldırılmalıydı, ruhları tehlikeye atmasın ve krallığa zarar vermesin diye.

Sapkınları yakılmaya mahkûm ettiğinde kralın aklından neler geçtiğini kimse tam olarak bilemez; zira yakın tarihte kendisine örnek oluşturabilecek bu türden herhangi bir infaz yoktu.⁶ Capet hanedanına mensup hiçbir Fransa kralı daha önce sapkınları yakmamıştı. 383’te Avila’lı Priscillianus’un idam edilmesinden beri batıda yüzyıllardır sapkınlar idam cezası uygulanmıyordu. Priscillianus, hem Hristiyanlarda hem de paganlarda korku ve öfke uyandıran düalist Manici sapkınlıkla suçlanmıştı; fakat yakılmasının resmi nedeni büyücülüktü.

Kral Robert, büyü yapanları yakma geleneğinden etkilenmiş olabilir mi? Ya da Roma hukukunda bazı sapkınlar için öngörülen yakma cezası, meclis üyelerinin hafızasında hâlâ canlı mıydı? Romalıların gözünde büyücülük ve dini sapma birer siyasi suçtu. Her ikisi de Devlet’in düzenini ve refahını bozmaya yönelikti. Sapkınlık ihanetle bir tutulmaya başlandı ve cezalandırma mezarın ötesine dek uzandı (Orléans’da ölü koro şefinin mezarından çıkarılıp atılmasını açıklayabilir bu). Ya da ateşin arındırdığı ve dolayısıyla krallığı sapkınlık lekesinden en iyi ateşin kurtaracağı düşüncesi miydi kralın kararındaki en önemli etken? Hükümdarlığı tehlikede olan Robert, ortodoksluğa açıkça meydan okuyan bir sapkınlığa hoşgörü göstermeyi göze alamazdı. Karolenj hanedanına özgü, kilisenin düzelticisi ve koruyucusu olma şeklindeki geleneksel görevi üstlendi. Sapkınlık tümüyle yok edilmeli ve toplumda düzen yeniden sağlanmalıydı, bundan kralın siyasi çıkarları zarar görecekti olsa bile.

⁵ Chabannes’lı Adémar, *Chronique* III. lix, haz. J. Chavanon (Paris, 1897), s. 184-5; WEH, s. 75. Adémar hakkında bkz. Stock, *Literacy*, s. 97, 115-7. Yeni basımlar için bkz. haz. J. France, N. Bulst, P. Reynolds (1989) ve haz. G. Cavallo ve G. Orlandi (1989).

⁶ R. Gorre, *Die ersten Kertzer im 11. Jahrhundert* (1985) (Leutard, Orléans, Arras ve Monteforte vakalarının analizi ve ayrıntılı bir kaynakçası), s. 102-16.

Öyle de oldu. Thierry gitmek zorunda kaldı. Evlilikleri aslen Blois çıkarlarıyla çelişen kral ve kraliçe önemli bir darbe almıştı.⁷ Sapkınlık tehlikeli bir şekilde saray çevresine kadar girmişti. Lisois kralla yakın ilişki içindeydi ve bir sapkınlık ustası olduğu ortaya çıkan Stephen ise kraliçenin günah çıkartıcısıydı. Becerikli ve kavgacı biri olan kraliçe, öfkesini açığa vurarak Stephen'a saldırdığında, onun inançlarını tanımadığını göstermiş ve tehlikeyi kendinden uzaklaştırmıştı. Krala gelince, verdiği cezayla sapkınlığı daha çarpıcı bir şekilde reddetmesi mümkün değildi.⁸

Aréfast, şüphelerini Dük Richard'a ilettiğinde, dükün ve Blois'lı II. Eudes tarafından eline güçlü bir silah vermişti. Oynadığı casus rolüyle de bu silahın etkili bir şekilde kullanılmasını güvence altına aldı. Bununla beraber, eğer ruhban sınıfı ve halk sapkınlığa karşı gerçek bir korku besliyor olmasaydı, Aréfast'ın silahı işe yaramayabilirdi. Bu dönemde sapkınlık, sıradan insanın duygularını harekete geçiriyordu. Kalabalıklar, suçlu bulunan sapkınları linç etmek istiyordu. Ortodoksluğu kesin bir dille inkâr etmeleri ve –vakanüvislerin nitelendirmesiyle– şeytanın hizmetkarları olmaları, insanları şüphesiz kışkırtıyordu.

Orléans'da gerçekten bir sapkınlık var mıydı, yoksa suçlamalar bir komploya hizmet etmek için mi ortaya atılmıştı? Sapkınlık skandalıyla aynı sıralarda piskoposluk için verilen iktidar mücadelesini ele alan Bautier, ikinci olasılığı önerir gibidir:⁹ Krala ve kraliçeye yakın ruhban sınıfının gözden düşürülmesi ve mahkûm edilmesi için uygun bir fırsat yakalanmıştı. Daha önce de hararetli suçlamalar yapılmıştı. Örneğin, öncü bir bilgin olan Aurillac'lı Gerbert'e yöneltilen sapkınlık suçlamalarının gerçek bir temeli olduğunu bugün artık kimse kabul etmez. Bu yoruma göre Odalric, ölü koro şefinin bedenini mezardan çıkarıp boş bir araziye attığında, kendi adaylığına muhalefet etmiş eski bir din adamından intikam almaktaydı.

Paul ya da dayandığı kaynak, herhangi bir komplodan haberdar değildi. Yarğlamada hangi piskoposların hazır bulunduğunu belirtmeyen Paul, piskopos seçimiyle ilgili krize de atıfta bulunmaz. Daha ziyade zangoç Evrard'ın akıl verdiği

⁷ R. I. Moore, *The Origins of European Dissent* (1977, 1985; tüm referanslar 1985 basımındır), s. 285-9.

⁸ Bautier, *Actes du 95e Congrès*, s. 79; FK, s. 35.

⁹ R.I. Moore, "The birth of popular heresy: A millennial phenomenon", *JRH* XXIV (2000), s. 8-25 ("siyasi muhaliflere yönelik asılsız sapkınlık suçlamaları"ndan bahseder); ayrıca bkz. Moore, *The Formation of a Persecuting Society* (1987), s. 16.

Aréfast ile sapkınlar arasındaki mücadeleye odaklanmıştır.¹⁰ Paul'un anlatısına hâkim olan görüş, sapkının şeytani bir ilhamdan kaynaklandığı yönündedir. Yazdığı metin, on birinci yüzyıl kaynaklarının çoğunda görülen önyargılarla doludur. Paul'e göre sapkınlık "dalalet", "zehir", "yanlış yol", "günahkârlığın derin suları", "çılgınlık ve şeytani hata"dır. "Hakikatın düşmanı" olan sapkınlar "yok olmaya mahkûm ve zavallı"dır. Heribert "kötülüğün ölümcül içkisiyle zehirlenmiş"tir. Sapkınlık "onun (Robert'in) krallığında sinsice gezinen bir hastalık" olarak betimlenir. Bunlar duygusal, sapkınları canavarlaştıran sözlerdir. Tıbbi hastalıklara ilişkin terimlerin uyandırdığı etki R. I. Moore tarafından incelenmiştir.¹¹ Bu tür terimler korkuya yol açar, ürkütücü imgeler yaratır, bir an önce çare bulunması yönünde bir istek uyandırır ve gözlemciyi olguları kaydetmekten ve açıklamaktan alıkoyar.

Paul, öyküsünün doruk noktasına ulaştığında ve nihayet piskopos Beauvais, Aréfast'ın da yol göstermesiyle, sapkınların gerçek görüşlerini açığa çıkardığında, suçluların bu sapkın düşünceleri nereden ve nasıl edindiklerini açıklamaya gerek görmez. Bunun mantıksal bir nedeni var: Eğer sapkınlık şeytanın işiyse, bu doğrultuda hangi araçları kullandığının çok da önemi yoktur.

Paul'e göre, ölü bebekten yapılan sihirli külün neredeyse karşı konulmaz bir gücü vardı: "Küçük bir miktar da olsa ondan alan kişi, sonrasında zihnini sapkınlıktan başka bir şeye yöneltemez olur." Piskoposların sunduğu mantıksal çürütme işe yaramıyordu. Aréfast'ı koruyan Hz. İsa'nın üstün gücü daha etkiliydi. Bu kül o kadar tehlikeliydi ki şehrin duvarlarının dışında asi kişiyle birlikte yok edilmeliydi.¹²

Paul'un öyküsündeki sapkınlar, tam da ortaçağ klişelerinde anlatıldığı gibi davranır: İnançlarını "kelimelerin perdesi altında" saklayarak yargıçıları kandırırlar. Paul, sorulara kaçamak yanıtlar veren sanıkları, "ne kadar sıkı kavranırsa, o kadar kolay sıyrılıp kaçan" bir yılana benzetir.¹³ Grubun gizli sefihliğinin mahkeme tarafından açığa çıkarılmadan kaldığını belirtir ve bu konuda Hristiyanları uyarır. Şeytani olanla bağlantı açıktır: Bir iblisin "vahşi bir hayvan kılığında" gel-

¹⁰ Stock, *Literacy*, s. 108-15; R. I. Moore, "New sects and secret meetings", *SCH* XXIII, s. 47-68.

¹¹ R. I. Moore, "Heresy as disease", *Concept*, haz. Lourdaux ve Verhelst, s. 1-11.

¹² Küller hakkında bkz. Gorre, *Ketzer*, s. 64-7; genel olarak yakma cezası hakkında bkz. Fichtenau, *Ketzer*, s. 35.

¹³ WEH, s. 80.

mesiyle ışıklar söndürülür ve orji başlar, daha sonra bu orjilerden dünyaya gelen bir bebek “eskiden paganların yaptığı gibi alevlerle sınıanır” ve ortodoksların son *komünyon* ayinine karşılık gelen külden *viaticum* hazırlanır.

Erken yüzyılların gnostikleri kimi zaman sefih kişilerdi. Epiphanius, dördüncü yüzyılda tanık olduğu bir mezhebi utangaç fakat ayrıntılı bir şekilde anlatırken, cinsel birleşmeden sonra kadın ve erkeğin ellerine sperm alarak hayranlık içinde gökyüzüne baktıklarından bahseder. Epiphanius’un anlattıklarında bir gerçeklik payı varsa da¹⁴ Paul’un anlattıklarında yoktur. Şeytani olana duyduğu ilgi, Paul’u on birinci yüzyılın gerçeklerinden tümüyle koparmıştır. Bu kanıyı güçlendiren bir bulgu da paganların ilk Hristiyan topluluklarına yönelttiği iftira niteliğindeki suçlamaları anlatan Hristiyan apolojist Justin Martyr’in yazdıkları ile Paul’un orji anlatımı arasındaki yakın benzerliktir.¹⁵

Paul’un önyargılı yaklaşımı ve piskoposluk seçimiyle ilgili bir konponun varlığını gösteren kanıtlar, Paul’un tanıklığının içten olmakla birlikte ister istemez taraflı olduğu ve Orléans’da gerçekten sapkın bir grubun asla var olmadığı sonucuna pekâlâ götürebilir.

Fakat Orléans’daki grubun öğretilerini anlatan ve değişik tarihlere ait beş kaydın daha bulunması konuyu daha da çetrefilli hale getiriyor. Bu kayıtlar bazen Paul’ünkine benzer bir dil kullanırken bazen de farklı bir anlatım sunuyorlar. İçlerinden biri, Jean de Fleury’nin mektubu, sinodun toplanmasından sadece birkaç ay sonra yazılmış.¹⁶

Paul, bütün o duygusal söylemine rağmen, Orléans’daki sapkın liderlerin kendi gizli öğretilerini Aréfast’a nasıl adım adım açıklarını anlatırken, Gnostik bir mezhebin izlediği yolla büyük ölçüde örtüşen bir betimleme sunar. Bu tür bir mezhepte öğretinin özü, “yanlış inancın Kharybdis’inden” kurtularak “gözlerini gerçek imanın ışığına açan” seçilmiş bir azınlığa açıklanırdı sadece.¹⁷ Bu yaklaşımı hem ilk yüzyılların Gnostik akımlarından hem de batıda on ikinci ve on üçüncü

¹⁴ G. Filoramo, *A History of Gnosticism* (Oxford, 1990).

¹⁵ R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning* (New York, 1960), s. 85; N. Cohn, *Europe’s Inner Demons* (1975). Orji söylentisinin kaynağı, sapkınların evlilik hakkındaki görüşleri miydi? (Duby’nin varsayımı.) André de Fleury, sapkınların bu konudaki görüşünü şöyle belirtir: “Evliliklerin kutsanmaya ihtiyacı yoktur, her erkek istediği kadını kim olduğuna bakmaksızın alabilir.” (bkz. *Vie de Gauzlin, Abbé de Fleury*, haz. R. H. Bautier ve G. Labory (1969).

¹⁶ Bkz. Lambert, *Medieval Heresy (LMH)*, Birinci basım, s. 343-8.

¹⁷ MBPH, s. 11-12.

yüzyıllarda etkili olan Katharosçu hareketin tarihinden gayet iyi tanıyoruz. Paul dışında başka hiçbir kaynak Aréfast'ın arayışı, Evrard'a danışması, vaktiyle meslektaşı olanlara meydan okuması ya da kraliçenin kendi günah çıkartıcısına saldırısı hakkında bu denli çarpıcı ayrıntı içermez. Fiziksel ayrıntılar, anlatılanlarda gerçeklik payı olduğunu düşündürüyor. Buna karşılık, aynı kaynakta sapkınların öğretileri hakkında sunulan tüm açıklamaları göz ardı mı etmeliyiz? Paul ya da dayandığı kaynak, sinodda geçen sahneyi sorgulayıcılar ile sapkınlar arasında bir diyalog olarak kurgular. Sahnenin sonunda, inançlarını açığa çıkarmak zorunda kalan sapkınların piskoposa meydan okuyan şu cümlesi yer alır: “Bu masalları, dünyevi bilgelige sahip olanlara ve hayvan derilerine karalanmış insan ürünü uydurmalarla inananlara anlatın siz.” Bu sözler, sapkınların söylediklerini birebir aktarır gibidir. Yargılamanın sonunda sapkın grup, inançlarından vazgeçmeyi ve ortodoks bir iman açıklaması yapmayı reddetti. Bunun üzerine öldürüldüler. Kaynaklarda, sapkınların yargılandığı daha sonraki ortaçağ mahkemelerinin aksine, istenilen yanıtları elde etmek için işkence ya da ruhsal baskı uygulandığını gösteren bir şey yoktur.¹⁸ Bir kaynağın aktardığına göre, “Yakılacakları kazığa bağlandıkları sırada gülüyorlardı.”¹⁹ Modern tıbbi araştırmaların ortaya koyduğu gibi, acı ve korku duymayı engelleyen tuhaf bir esrimenin etkisindeydiler muhtemelen.

Pek az sapkınlık suçlaması sırf dini öğretinin saflığını koruma kaygısıyla ortaya atılmıştır. Bu olayda sapkınlığın kendisi gerçekse de ortaya çıkarılmasına yol açan durum siyasiydi. Ruhban sınıfından dindışı kesime yayılarak soyluları da içine alan bir çevre sözkonusuydu. Herbert'in Aréfast'ı sapkınlığa kazanmaya çalışması, misyonerliğe istekli olduklarını gösteriyor. Ateş onları yok ettikten sonra ise Orléans'da sapkınlığa bir daha hiç rastlanmadı. Otorite tarafından tümüyle silinmişlerdi.

Orléans'daki sapkınlık, Kitabı Mukaddes'in “hayvan derilerine yazılmış” metnindeki gizli anlamı bulmaya yönelik bir arayış ile Yeni-Platoncu düşüncenin bir karışımından oluşuyordu.²⁰ Doketizmi savunuyorlar, Hz. İsa'nın bir bedene sahip olduğunu ve dirilerek yeniden vücut bulduğunu kabul etmiyorlardı. Bu aşırı öğretiler, Bulgaristan'da başlayıp Bizans İmparatorluğu'nun diğer kısımlarına

¹⁸ Bkz. Tapınak Şövalyeleri örneği, aşağıda, s. 222-3.

¹⁹ Adémar: *WEH*, s. 76.

²⁰ B. Smalley, *EHR* XCIII (1978), s. 853-6; Fichtenau, *Ketzer*, s. 34.

yayılan Bogomil sapkınının²¹ inançlarıyla ilginç benzerlikler taşımaktadır.²² Buna karşın Orléans'daki sapkınlık büyük ihtimalle kendiliğinden gelişen bir hareketti ve batıda onuncu yüzyılın sonu ile on birinci yüzyılın başında öğrenimin yaygınlaşmasının bir sonucuydu. Sapkınlık ve nekromansi suçlamalarıyla karşılaşan Aurillac'lı Gerbert, beşinci yüzyıla ait *Statuta Ecclesiae antiqua*'dan esinlenen bir ortodokslik açıklaması yazmak zorunda kalmıştı. Bu bildiriyle, evliliği ve et yemeyi reddeden düalist sapkınınlığı hedef alıyordu.²³ Orléans'daki sinoda katılmış olan Sens başpiskoposu Liery, daha önce efsaristiya ile ilgili bir tartışmaya dahil olmuştu. Ayin sırasında ekmeği ve şarabı kutsama sözlerini değiştirince, Dindar Robert tarafından görevden alınmakla tehdit edilmişti. Saint-Pierre-le-Vif Manastır'ında Thierry'nin himayesinde bir keşiş olan Odorannus, Orléans olayı sonrasında sapkınlık suçlamasıyla sorgulandı.

Din bilginlerinin eserleri ve tartışmaları, sapkınlıktan duyulan korkuyu körüklüyordu. Sapkınlık suçlamaları siyasi ve dini çatışmalarda kullanılmaya elverişliydi ve zaten kullanılıyordu da. Orléans'daki şüpheliler ise kendi küçük çevrelerinin korunaklı ortamında kendilerine özgü bir sapkınlık yaratmış, Heribert vasıtasıyla misyonerliğe başlamış, karşılarına çıkan otoriteye meydan okumuşlardı. Batıda ilk yakılanlar, gerçek sapkınlar olmuştu.

²¹ D. Obolensky, *The Bogomils* (Cambridge, 1948); Bogomilcilğin ayrıntılı bir sunumu için bkz. H.C. Puech ve A. Vaillant, *Le Traité contre les Bogomils de Cosmas le Prêtre* (1945); M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages* (1974).

²² Bkz. aşağıda, s. 82; Moore, *Origins*, s. 26-8 Bogomil etkisini reddeder; RB, s. 476-83; Ilarino da Milano, "Le Eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale", *Studi Gregoriani*, haz. G. B. Borino, II (1947), s. 43-89; R. Morghen, *Medievocristiano* (1953), ADRSP LXVII (1944), s. 97-151; A. Dondaine, "L'Origine de l'hérésie médiévale", *RSCI* XI (1952), s. 43-78; R. Morghen, *HS*, kaynakça ve s. 121-38 (özellikle Delaruelle'den alıntı, s. 137); C. Thouzellier, "Tradition et résurgence dans l'hérésie médiévale", *HS*, s. 105-20; J. B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages* (1965); A. Borst, *Die Katharer* (1953), s. 71-80; H. C. Puech, "Catharisme médiévale et Bogomilisme", *Oriente ed Occidente nel Medio Evo* (1957), s. 84-104; E. Werner, "Häresie und Gesellschaft im 11 Jahrhundert", *SSAWL, Philologisch-historische Klasse CXVII*, V (1975), s. 5-83; J. V. Fearn, "Peter von Brui and die religiöse Bewegung des 12 Jahrhunderts", *AKG XLVII* (1966), s. 311-35; C. N. L. Brooke, "Heresy and religious sentiment: 1000-1250", *BIHR XLI* (1968), s. 115-31, yeniden basım: C. N. L. Brooke, *Medieval Church and Society* (1971), s. 139-61; G. Cracco, "Riforma ed Eresia in momenti della cultura Europa tra X e XI secolo" *Rivista di storia e letteratura religiosa* VII (1971), s. 411-77; B. Töpfer, *Mediaevistik VIII* (1995), s. 366-88; M. Barber, *The Cathars* (2000) (BC), s. 21-30; B. Hamilton, "Wisdom from the East", *BHL*, s. 38-60.

²³ Bautier, *Actes du 95e Congrès*, s. 82-6.

Monteforte'de Sapkınlık

Nitekim 1028 yılında Milano'da yakılanlar da öyleydi. Milano Başpiskoposu Ariberto, bazı din adamları ve capitanei²⁴ eşliğinde, kendisine bağlı piskoposları denetlemek üzere bir yolculuğa çıkmıştı. Amacı bu piskoposların, bir zamanlar Aziz Ambrosius'un da piskoposluk yaptığı Milano'ya olan bağlılıklarını güçlendirmekti. Torino'da bulunduğu sırada, Asti'de yer alan Monteforte kalesindeki bir sapkınlığın haberini aldı.²⁵ Bunun üzerine, sapkın olduğundan şüphelenilen grubun lideri Gerardo sorgulanmak üzere Torino'ya getirildi. Gerardo'nun ruhban sınıfından biri olup olmadığını bilmiyoruz. Ama entelektüel bir eğitim aldığı kesindir. Orléans'daki liderlerin aksine, otorite karşısında görüşlerini gizlemek gibi bir niyeti yoktu. Milanolu saygın bir tarihçi olan Landolfo, olaydan yaklaşık yetmiş beş yıl sonra (belli ki sorgu tutanaklarına dayanarak) yazarken, Gerardo'nun kendine büyük bir güven içinde başpiskoposa yanıt verdiğini kaydeder. "Beni" der Gerardo, "böylesine dikkatle sorgulamak zahmetine katlandığın için sana sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum."²⁶

Ardından grubun inançlarını ve içsel disiplinini açıklar. Cinsel ilişki yasaklanmıştı. Bekârlığa büyük önem veriliyor, evli erkeklerin ise kendi eşlerine anneleri ya da kız kardeşleri gibi davranmaları isteniyordu. Grup asla et yemiyor, oruç tutuyor ve özel mülkiyete izin vermiyordu. "Tek bir saat bile duasız geçmesin diye" gece gündüz sırayla dua eden kıdemlilerin ("majores") yanı sıra, bekâretini kaybetmiş olanların iffetli bir yaşam sürmesine "onay" veren tek bir lider ("major noster") bulunuyordu. Gerardo, gizemli bir şekilde şöyle der: "Her birimiz yaşamını ıstıraplar içinde sonlandırır; böylelikle kendimizi ebedi ıstıraplardan kurtarmış oluruz." Sözlerini bitirirken söyledikleri kulağa pek de aykırı gelmiyordu: "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a inanıyoruz. Bağlama ve çözme yetkisine sahip olanlarca bağlanıp çözüldüğümüze inanıyoruz. Hem Eski hem de Yeni Ahit'e ve kutsal metinlere inanıyor, onları her gün okuyoruz." Bahsi geçen "ıstıraplar"ın tuhaflığını bir yana bırakacak olursak, Gerardo'nun grubu o sırada İtalya'da yayılmaya başlayan çileci bir manastır topluluğuna tıpatıp benziyordu. Ancak şu

²⁴ Gorre, *Ketzer*, s. 184 ve s. 312, n. 5.

²⁵ *Landulphi senioris historiae ...*, haz. A. Cutulo, Muratori IV, 2, s. 67-9, çev. WEH, s. 86-9; *MBPH*, s. 19-21; C. Violante, *La Società Milanese nell'età precomunale* (Bari, 1953), s. 176-86; Stock, *Literacy*, s. 174-215; H. E. J. Cowdrey, "Archbishop Aribert", *History* LI (1967), s. 1-15.

²⁶ Bu ve sonraki dört alıntı için bkz. WEH, s. 87.

önemli farkla ki Gerardo'nun öğretisi, bekârlığı ve manastır yaşam tarzını herkes için zorunlu kılıyordu.

Sapkinlık kokusu alan Ariberto, Gerardo'yu Kutsal Üçleme konusunda sıkıştırdı. Gerardo'nun yanıtı modern bir tarihçinin aklına Erigena ya da Augustinus kaynaklı bir Yeni-Platonculuk getirse de²⁷ Ariberto ve yanındakilerin gözünde Kutsal Üçleme'nin unsurlarını kuşkusuz sapkinca tanımlıyordu. "Baba", dedi Gerardo, "her şeyi yaratan ve her şeyin kendisinde var olduğu ebedi Tanrıdır. Oğul, insanoglunun ruhudur (*animus hominis*). Kutsal Ruh, her şeye hükmeden ilahi bilginin kavrayışıdır (*intellectus divinarum scientiarum*)."²⁸ Ariberto sormaya devam etti: "Bir bakireden doğan Hz. İsa hakkında ne diyeceksin?" Eger Gerardo kabul gören dini formüllere sadık kalmış olsaydı, kurtulma olasılığı hâlâ vardı. Fakat bunu yapmak yerine şöyle yanıt verdi: "Bahsettiğiniz Hz. İsa, Bakire Meryem'den cismen (*sensualiter*) doğmuş ruhtur, yani Kitabı Mukaddes'in kavrayışıdır." Bu sözler, Erigena'nın Yuhanna İncili yorumunu hatırlatır. Erigena, Kutsal Üçleme öğretisini ele alırken, tanımlar vermek yerine karşılaştırmalardan yola çıkar. Gerardo'nun verdiği yanıtlarda, Erigena'nın ikili benzetmelerinin bir yankısını bulmak mümkündür.²⁹ Fakat Ariberto'nun muhtemelen gördüğü tek şey, Hz. İsa'nın tarihi bir kişilik olduğunun inkârı ve ortodoks öğretinin reddiydi.

Sıradaki soru, Gerardo'nun evlilik hakkındaki görüşlerinin çoğalma ve insanlığın geleceği açısından sonuçları hakkındaydı. Gerardo'ya göre, eğer insan soyu "ahlaksızlık yapmama" (yani cinsel ilişkide bulunmama) konusunda hemfikir olsaydı, "çiftleşme olmaksızın, arılar gibi" çoğalırdı. Bu düşünce, arıları bir saflık imgesi olarak kullanan Ambrosius, Sevilalı Isidorus ve Alcuin'i akla getiriyor.³⁰ "Günahlarımızı bağışlamak", diye devam eder Ariberto, "kimin elindedir, papanın mı, bir piskoposun mu, yoksa herhangi bir rahibin mi?" Gerardo, Kutsal Ruh'un doğrudan deneyimlenmesini savunarak her türlü hiyerarşiyi reddeder. "Sizin şu Romalı papa yerine bizim dünyanın her yerindeki kardeşlerimizi her gün ziyaret eden başka biri var. Ve o bize Tanrıyı getirdiğinde, biz de bağışlanı- rız." Ariberto, yaşamın "ıstıraplar içinde" nasıl sonlandığını sorar. Yanıt, örtülü bir şekilde cinayete işaret ediyordu. "Eğer bir günahkârın bize çektiirdiği acılar

²⁷ Gorre, *Ketzer*, s. 185-204; FK, s. 46.

²⁸ Stock, *Literacy*, s. 142.

²⁹ Gorre, *Ketzer*, s. 198-9; H. Taviani, "Naissance d'une hérésie en Italie du nord au XIe siècle", *Annales XXIX* (1974), s. 124-52; Gorre, *Ketzer*, s. 318, n. 54.

³⁰ Moore, *Origins*, s. 14.

sonucu ölürsek, buna seviniriz. Ama doğa bizi ölüme yaklaştırdığında, ruhumuzu teslim etmeden önce, en yakınımızda bulunan kişi bir şekilde (*quoquo modo*) bizi öldürür.” Landolfo’nun anlatımında son bir soru daha yer alır: Roma Kilisesi’nin imanı, “Tanrının Oğlu olan ve bedenli insan doğası uyarınca Bakire Meryem’den doğan” Hz. İsa’nın niteliği, “günahkâr bile olsa” Katolik bir rahibin yönettiği ayinin geçerli olup olmayacağı gibi konuları içeren kapsamlı bir soruydu bu. Rahiplik bahsi, Gerardo’nun papalık otoritesini yeniden inkâr etmesine yol açtı. “Her ne kadar başının tepesi tıraşlı değilse ve kutsal gizemleri yoksa da bizim papamız dışında başka papa yoktur.”

Sapkinlık aşıkardı. Ariberto, Monteforte kalesindeki sapkınları tutuklatmak ve Milano’ya getirtmek için güçlü bir birlik gönderdi. Landolfo bu sapkınları “militēs”, kaba insanlar, sık sık yerel savaflara katılan kale muhafızları olarak tanımlar. Yakalananlar arasında bir de kontes bulunuyordu. Onları ortodoksluğa döndürme çabası sonuç vermedi. Hatta aksine, Landolfo’nun belirttiğine göre, “dünyanın bilinmeyen bir yerinden İtalya’ya gelen bu ziyadesiyle günahkâr insanlar” şehre gelen meraklı köylüleri sapkinlığa kazanmaya çalıştılar.

Landolfo’ya göre *capitanei*, Ariberto’nun isteğinin aksine hareket ederek,³¹ sapkınları inançlarından vazgeçmek ile yakılmak arasında bir seçim yapmaya zorladı. Bazıları sapkinlıktan dönmeyi seçerken, “birçoğu yüzünü elleriyle örterek alevlerin içine daldı.” Landolfo, tıpkı Orléans olayındaki Saint-Père’li Paul’un yaptığı gibi, iyi ile kötü arasındaki bir düelloyu anlatır; sonunda sapkinlığın açığa çıkarılıp cezalandırıldığı bir düellodur bu. Landolfo’nun kahramanı, Aréfast gibi kendini dine adanmış sıradan biri değil, sapkinlığın gerçek doğasının farkında olan bir başpiskopostur. Landolfo, Ariberto’nun şahsında, görevleri arasında sapkinlığın yok edilmesi bulunan ve bunu da başarıyla yerine getiren güvenilir bir ruhani lider portresi çizer. Paul’un şeytani öğelere yaptığı vurguya Landolfo’nun anlatımında rastlanmaz.

İçsel bir aydınlanmaya dayanan her iki sapkinlıkta da grubun ya da liderin deneyimi kilisenin öğretisinden daha önemliydi. Her iki durumda da suçlananlar adına konuşan bir kişi kiliseyi reddeder: Orléans’da Beauvais piskoposu karşısında önce isteksizce, Monteforte’de ise baştan itibaren hiç çekinmeden. Gerardo, Kutsal Üçleme hakkında söylediklerini kendi kişisel görüşü olarak sunar. Landolfo’nun anlatısında üç kere geçen “dixi” kelimesi –“Baba diye bahsettiğim”,

³¹ Gorre, *Ketzer*, s. 226; Moore, *Origins*, s. 35.

“Oğul diye bahsettiğim”, “Kutsal Ruh diye bahsettiğim”– Gerardo'nun otoritesinin nereden kaynaklandığını gözler önüne serer: Kendi içsel kavrayışı. Her iki durumda da sapkınlığa sevk eden şey, Yeni-Platoncu gelenek içinde yer alan entelektüel bir nedendi. Fakat Gerardo'nun sahip olduğu bilgiyi nasıl ve nerede edindiğini bilmiyoruz. Paulus, *Galatyalılara Mektup*'ta, Hz. İsa ile birlikte çarmıha gerilmekten bahseder. Landolfo ve Ariberto'nun o denli tuhaf bulduğu “ıstıraplar”, Paulus'un bu sözlerine Eriguena'nın getirdiği yorumun çarpıtılmasından kaynaklanıyor olabilir.³²

Yine de yapbozun parçaları eksik kalıyor. Bahsedilen “ıstıraplar”, Katharosçuluğun *endura* uygulamasını akla getiriyor.³³ Gerardo ve grubunun sapkınlığında Yeni-Platonculuğun yanı sıra düalizmin de etkisi olmuş muydu? İçsel disiplinin temelinde acımasız bir çilecilik yatıyordu. Bu çilecilik ya batıdaki manastır geleneğinden ya da Bizanslı Messalian sapkınlığından kaynaklanıyordu.³⁴ İtalya'nın güneyinde bir Bizans kolonisi halen mevcuttu ve muhtemel bir temas noktası oluşturunuyordu.

Monteforte'deki sapkın topluluğu Orléans'dakinden ayıran özellik, dindışı kesimden katılımın derecesiydi. Orléans'daki sapkınlar büyük ölçüde din adamlarından oluşuyordu. Dışa kapalı ve eğitilmiş bir çevrede gizlice gelişen entelektüel bir sapkınlıktı bu. Monteforte'de ise ruhban sınıfından birinin üyeliği söz konusu değildi ve hareketi başlatanlar *milites* ve onlara bağlı kişilerdi.³⁵ Sapkınlık, bir kontese kadar ulaşmıştı ve Milano *contado*'sundan köylüler (Landolfo'nun kullandığı *rustici*'yi gerçek anlamıyla alırsak) arasında da etkiliydi. Çalışkanlığa önem veren Landolfo, sapkınların durmak bilmeyen faaliyetlerine değinerek şöyle der: “İyi birer rahipmiş gibi davranıyorlar ve kutsal metinleri çarpıtarak kendi yanlış öğretilerini yaymak için her gün çalışıyorlar.” Bu kişiler *contado*'da otoritenin istikrarına yönelik bir tehdit oluşturunuyorlardı. Bunun üzerinedir ki *capitanei* harekete geçmişti.

³² Gorre, *Ketzer*, s. 201.

³³ Bkz. aşağıda, s. 187.

³⁴ Moore, *Origins*, s. 31-4.

³⁵ Gorre, yoksulluğun ve yalıtılmışlığın, insanları dünyadan feragat eden bir yaşam tarzı benimsemeye ittiğini ileri sürer, bkz. Gorre, *Ketzer*, s. 225.

Aquitaine'de Sapkınlık ve “Tanrı Barışı”

Aynı sıralarda Aquitaine'de vakanüvis Chabannes'lı Adémar, Orléans ve Monteforte olaylarını gölgede bırakan büyüklükte bir sapkınlığı kayda geçiriyordu. Üçüncü yüzyılda yaşamış sapkın vaiz Mani'ye atıfla bir de isim takmıştı bu harekete. “Bundan kısa bir süre sonra” diye yazıyordu, “Aquitaine'de halkı baştan çıkaran Maniciler ortaya çıktı; vaftizi ve haçı, kiliseyi ve Dünya'nın Kurtarıcısı'nı, evliliği ve et yemeyi, kısacası doğru olan her türlü öğretiyi yadsıyorlardı. Perhiz yapmakla keşişlere benziyor, sözümona iffetli davranıyorlardı. Oysa kendi aralarında her türlü ahlaksızlığı yapan bu kişiler aslında. Deccal'in habercileriydiler. Birçok cahil insanı imandan döndürdüler.”³⁶ 1028'de Limoges'da, Aziz Martial'in kutsal emanetlerinin bulunduğu bazilikada çıkan bir panik sonucunda 52 kişi ezilerek hayatını kaybetmişti. Adémar, günümüze ulaşan üç elyazmasının ilkinde, önce bu trajediyi anlatır ve hemen ardından Manicilerden bahsetmeye başlar. Bunu yaparken de yukarıda “bundan kısa bir süre sonra” şeklinde çevrilen ve metinde bir nedenselliğe işaret eden “e vestigio” ifadesini kullanır. Sonraki iki elyazmasında ise bazilikadaki olayı Maniciler ile ilişkilendirmekten vazgeçer ve “e vestigio” yerine nedensellik içermeyen “paulo post” tabirine yer verir. Yeni ayrıntılar eklediği ezilme sahnesini Manicilerle ilgili öyküden ayırarak aradaki her türlü bağlantıyı gizler.³⁷ Adémar'ı bunu yapmaya iten neydi peki?

Olayın Aziz Martial'in ününe gölge düşüreceğini fark etmiş olabilir. Sonradan anlatılanlara göre başrahip II. Geoffrey'in bazilikada bir kadına tacizde bulunması kalabalıkta galeyana yol açmıştı.³⁸ Aquitaine'deki dini uyanışın can alıcı bir anında yaşanan bu trajedi, kitleler ile kilise ve manastır kurumları arasındaki güvenin bozulmasına yol açtı. Bunun sonucunda, kiliseden bağımsız “Manici” bir hareket halk tabanında yaygınlık kazanmaya başladı. Adémar, sapkınlardan bahsederken “keşişlere benziyorlar” diye yazar. Resmi manastır kurumunun hayal

³⁶ Chabannes'lı Adémar, *Chronique* III. lix, haz. J. Chavanon (Paris, 1897); R. Landes, “The dynamics of heresy and reform in Limoges: A study of popular participation in the ‘Peace of God’ (994-1033)” *Essays on the Peace of God: The Church and the People in Eleventh Century France* içinde, haz. T. Head ve R. Landes, *Historical Reflections / Reflexions Historiques* XIV, 3 (1987), s. 467-511. Landes, *Relics, Apocalypse and the Deceits of History* (1995), s. 24-49, 67-8; R.I. Moore, “Heresy, repression and social change in the age of the Gregorian reform”, *Medieval Christendom and its Discontents*, haz. S. J. Waugh ve P. Diehl (1996), s. 19-46.

³⁷ Landes, *Relics*, s. 175-7.

³⁸ Landes, *Essays*, haz. Head, Landes, s. 502, n. 120.

kırıklığına uğrattığı kalabalıklar, kilise dışında kendilerine ait çileci bir manastır sistemine yöndeldiler. Halkın dini coşkusu, din adamlarının liderliğini geride bırakmıştı. Landes'in belirttiği gibi, "kültürel izler taşıyan bir Hristiyan topluluğu" oluşmaktaydı.

Adémar'ın anlattıklarından, Aziz Martial'in insanlarda derin duygular uyandırdığı anlaşılıyor. Söz konusu panik, gece ibadeti sırasında, şafak sökmeden önce meydana gelmişti. Bu kadar çok ölümle sonuçlanması, bu erken saate toplananların sayısının bir hayli yüksek olduğunu düşündürüyor. Azizlerin yaşam öykülerini yazanlar, en başta da Adémar'ın kendisi, Martial kültürünü o denli geliştirmişlerdi ki Aquitaine'de bir ara Martial'in Son Yemek'te Hz. İsa'ya havlu tutan havari olduğu kabul edilmişti. 1029'da, tam da azizin kalıntılarının nakledileceği ve onuruna ayin düzenleneceği gün Chiusa'lı Benedict, Martial'e havari statüsü verilmesinin ne kadar doğru olduğu konusunda herkesin önünde Adémar'la bir tartışmaya girdi. Adémar ikna edici bir savunma yapamadı ve sonuçta Martial'in havariliğine verilen destek geri çekildi. Bu, kitlelerin sadakatine kesin gözüyle bakılamayacağını gösteren bir işaretti; öne sürülen savları dinleyebilir, seçim yapabilir ve dini liderleri kabul ya da reddedebilirlerdi.³⁹

Tıpkı Tanrı Barışı hareketinde olduğu gibi. Tanrı Barışı, muhtemelen 975 yılında piskopos Guy liderliğindeki Le Puy Konsili'nde barışı, kilise mülkünü ve yoksulları korumak için halka yemin ettirilmesiyle başlamıştı. Hareketin en etkili olduğu yerlerden biri de Dük V. Guillaume'un desteğine sahip olduğu Aquitaine'di.⁴⁰ Adémar, 994'te dükün başkanlığında toplanan Limoges Konsili'nde olanları anlatır: Azizlerin kutsal emanetleri huzurunda, barışı korumaya ve itaat etmeyenleri aforozla ve enterdiyle cezalandırmaya törenle ant içilmiş, "açık ve güneşli gökyüzünün altında, şehrin on iki mil uzağına kadar her tarafı doldu-

³⁹ Landes, *Relics*, s. 228-50; ayrıca Adémar hakkında bkz. D.F. Callahan, "Ademar of Chabannes, millennial fears and the development of Western anti-Judaism", *JEH* XLVI (1995), s. 19-35; Callahan, "The Manichaeans and the Antichrist in the writings of Ademar of Chabannes: the Terrors of the Year 1000", *Studies in Medieval and Renaissance History* XV (1995), s. 163-223.

⁴⁰ F. S. Paxton, "The Peace of God in modern historiography: Perspectives and trends", *Essays*, haz. Head, Landes, s. 385-404; B. Töpfer, *Volk und Kirche zur Zeit des beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich* (Berlin, 1957); H. E. J. Cowdrey, "The peace and the Truce of God in the eleventh century", *PP* XLVI (1970), s. 42-67; J-P. Poly ve E. Bournazel, *La Mutation Féodale X-XII^e Siècles* (Paris, 1980), s. 234-50; *The Feudal Mutation 900-1200*, çev. C. Higgitt (1991).

ran devasa bir kalabalık” toplanmıştı.⁴¹ Hz. İsa’nın doğumunun bininci yılına ve çarın gerilişinin bininci yılı olan 1033’e yönelik eskatolojik beklentiler, dini coşkuyu daha da artırıyordu.⁴² Barışı sağlamak ve *milites*le mücadele etmek için azizlerin kutsal gücüne başvuruluyordu; zira Fransa’nın güneyinde krallığın güç kaybetmesini fırsat bilen *milites*, kişisel savaflara ve eşkıyalığa yönelmişti. Konsillerde dük, soylular ve “pauperes” –yani iktidarda söz sahibi olmayanlar⁴³– bir süreliğine de olsa ortak bir amaç etrafında bir araya geliyordu. Dini bir heyecan, sıradan halkı da içine alan alışılmadık ölçüde geniş bir toplumsal birlik yaratmıştı. Silahsız kalabalıkların bu birlikte önemli bir rolü vardı. Halk arasında, konsillerde gerçekleşen mucizelere ilişkin öyküler anlatılıyordu.⁴⁴

Fakat iç gerilimler nedeniyle bu birlik sonunda parçalandı ve baştaki o kırıl-gan coşku bazıları için yerini muhalefete ve sapkınlığa bıraktı. Piskopos, başrahip Geoffrey öldüğünde yerine yeni birini atamayı reddetti ve başrahabin tüm gelirlerini iki yıl boyunca kendisi aldı. Kamuoyu bu konuda piskoposa baskı yaptıysa da din adamları ile halk kitleleri arasındaki birliği zayıflatan olaylardan biri de bu olmuştur. Herkesin önündeki tartışmada Adémar’ı Aziz Martial hakkında eleştiren ve mağlup eden kişi, keşişlerin kendini beğenmişlik ve para hırsı yüzünden bu azizin kültünü sürdürdüklerini iddia etti. 1020’lerde aforoz ve enterdi cezası etkisini kaybetmeye başlamıştı. Eğer dini liderlere karşı bir hareket sözkonusuysa, Barış hareketinin açık havada topladığı coşkulu kalabalıklar, bahsedilen “Maniciler” tarzında bir sapkınlığın göstergesi olabilir; zira bu sapkınlıkta da dini bir hiyerarşi, örgütlenme ya da bina bulunmuyordu.⁴⁵ Dünyevi nedenler de önemli bir etkendi. Tanrı Barışı, herkesin yararlanabileceği bir birlik, barış ve düzen vaat ediyordu. Uygulamada ise iktidar sahibi olmayanlar ödülün pay alamıyordu. O sıralar Fransa’nın güneyinde –Tanrı Barışı ile bağlantılı olsun ya da olmasın– çıkan karışıklıklardan lordlar, kiliseler ve manastırlar kazançlı çıkmıştı.⁴⁶ Bu durum hayal kırıklığı yaratıyordu. Dük Guillaume, yaşamının sonlarına doğru, Tanrı

⁴¹ Landes, *Essays*, haz. Head, Landes, s. 467.

⁴² Stock, *Literacy*, s. 466-72; G. Duby, *L’An mil* (Paris, 1967); *The Peace of God*, haz. T. Head, R. Landes (1992).

⁴³ “Pauperes”in bu yorumu için bkz. R.I. Moore, “Family, community and cult on the eve of the Gregorian Reform”, *TRHS XXX* (1980), s. 49-69.

⁴⁴ Landes, *Essays*, haz. Head, Landes, s. 488.

⁴⁵ Agy, s. 505, 495, 506.

⁴⁶ G. Duby, *The Three Orders: Feudal Society Imagined* (Londra, 1980), s. 147-66.

Barış'ının artık bir kitle hareketi olmadığını kabul etmiş gözükür ya da dükalığın-da bu türden bir hareketi artık arzulamıyordu. Tanrı Barış'ının yasaları uygulama işlevi devam ettiyse de nüfuz sahibi kişilerce yerine getiriliyordu. Aziz Martial hâlâ saygı görmekteydi. Şerefine yapılan yeni bir bazilikanın kutsanmasına büyük bir kalabalık gelmişti. Dük de 1028'de Aziz Martial'in kutsal emanetlerine saygı ziyaretinde bulundu. Fakat Tanrı Barış'ı ile geniş çaplı dini coşku arasındaki sıkı bağlantı yıpranmıştı. Dük, Aziz Martial'in nakledilmesi ve bazilikanın kutsanması ile aynı sıralarda, "Maniciler"e karşı harekete geçti. "Manicilerin halk arasında yaydığı sapkınlikları silip yok etmek" amacıyla Charroux'da piskoposlar ve başrahiplerden oluşan bir konsil topladı.⁴⁷

Arras'ta Yargılanan Sapkınlar

1025 yılında Arras'ta bir grup sapkın yakalandı. Bunu haber alan Cambrai ve Arras piskoposu Gerard, sapkınları hapse attırdı ve Châlons piskoposu I. Roger'ye bir mektup göndererek, Arras'ta inançlarını yaymaya çalışan bu "yoldan çıkmış günahkârlar" konusunda önlem almadığı için çıkıştı.⁴⁸ İtalya'dan geldikleri ve Gundolfo adında henüz yakalanmamış bir liderleri olduğu söyleniyordu. Üç gün boyunca hapiste tutuldular ve muhtemelen işkence gördüler. Gerard, sapkınlıktan vazgeçmeleri umuduyla emrindeki keşiş ve rahiplere bir gün boyunca oruç tutmalarını emretti. Üçüncü gün, Ocak ayının bir pazar günü, piskopos haçlar ve İnciller taşıyan başdiyakozları ve "din adamlarıyla halktan oluşan büyük bir kalabalık" eşliğinde, duruşmanın yapılacağı kiliseye doğru makamının tüm ihtişamıyla ilerledi.

Duruşma en az bir gün boyunca sürmüş olmalı. Tutanakların belirttiğine göre, piskopos tarafından sorgulanan sapkınlar inançlarını itiraf ettiler ve "kendilerine İncil'in ve havarilerin emirlerini öğreten" Gundolfo'ya bağlılıklarını açıkladılar.

⁴⁷ MBPH, s. 10; Landes, *Essays*, haz. Head, Landes, s. 507-8; Landes, *Relics*, s. 198-9.

⁴⁸ *Acta Synodi Atrebatensis*, haz. Luc d'Achery, *Spicilegium* (Paris, 1677), s. 1-63; Migne, *PL CXLII*, takip eden alıntılar için bkz. MBPH, s. 15-19; WEH, s. 82-5; E. van Mingroot, "Acta Synodi Atrebatensis (1025): Problèmes de critique de provenance", *Studia Gratiana XX* (1976), s. 202-30; J.B. Russell, "A propos de synode d'Arras en 1025", *RHE LVII* (1962), s. 66-87; Gorre, *Ketzer*, s. 276, n. 2 ve s. 310, n. 164; J.B. Russell, *Dissent*, s. 21-7; Stock, *Literacy*, s. 120-39; Moore, *Origins*, s. 9-18; Gorre, *Ketzer*, s. 132-62. Piskoposun I. Roger'ye mektubunda kullandığı "supplicia" terimi, şüphelilere işkence uygulandığını akla getiriyor.

Piskopos, hiyerarşik bir düzen içinde oturan başdiyakozlar, başrahipler ve keşişler huzurunda, sapkınlara ortodoks inanç üzerine uzun bir konuşma yaptı.

Hiç şüphesiz Gerard'ın emriyle hazırlanan tutanak, duruşmadan sonra kaleme alınmıştır. Piskoposun neredeyse 20.000 kelimeyi bulan konuşması⁴⁹ bu haliyle söylenmiş olamaz. Muhtemelen büyük ölçüde genişletilip öyle yayımlanmıştır. Gerard, Châlons piskoposu Roger'ye gönderdiği azarlayıcı mektupta sapkınlık üzerine bir *libellus* için söz verir. Bu konuşma metni de büyük olasılıkla bahsi geçen *libellus* olarak hazırlanmıştır. Piskoposun ifadeleri, rahiplerin eğitimi için kullanılan bir elkitabını andırır. Sapkınların vaftiz hakkındaki görüşlerini çürütmek için, Radbert ve Hrabanus Maurus gibi Karolenj teologların fikirlerini isim vermeden kullanır.⁵⁰

Gelenekçi görüşlere sahip tecrübeli bir imparatorluk piskoposu olan Gerard, toplumun düzenini bozan bir hareket olarak gördüğü Tanrı Barışı'na düşmandı. Sapkınlara yönelik olduğu kadar, orada hazır bulunan ortodoks dinleyici topluluğuna, özellikle de keşiş ve rahiplere ders vermeye yönelik konuşmasında, kilisenin sakramentlerini savunma fırsatı yakalamıştı. Kayıtlarda yer alan ve muhtemelen bizzat konuşmada da kullanılan bir cümle, piskoposun niyeti hakkında bir ipucu verir: "Gün sona ermek üzereydi ve piskopos hazretleri şöyle dedi: 'İmanınizi güçlendirmek için, kardeşlerim, söyleyeceğim başka şeyler daha var; ama sizi kelimelerin yükü altında ezmemek için bu kadarla yetiniyorum.'"⁵¹ Söz edilen kardeşler (*fratres*), piskoposu dinleyen keşişler ve rahiplerden başkası olamaz.

Gerard, suçlanan sapkınların evliliği reddettiğine inanıyordu. Gerçekte böyle olmasa bile, piskopos evliliği savunmaya koyuldu. Evliliğin statüsü hakkındaki uzun tartışmalar, on birinci yüzyılda kilisenin başını bir hayli ağrıtmıştı. Kilise bir yandan din adamlarının bekâr kalmasını istiyor, fakat bu konuda büyük bir dirençle karşılaşılıyordu. Diğer yandan, halk arasında zinayı engellemek amacıyla tekeşliliği teşvik ediyordu; ancak buna karşı da büyük bir direnç vardı, zira cinsel birleşmenin kilisenin meselesi olmadığı düşünülüyordu. Gerard, çağdaşı birçok

⁴⁹ MBPH, s. 15.

⁵⁰ Gorre, *Ketzer*, s. 133,163; Arras'taki grubun sapkın olmadığı söyleyen Gorre'nin (s. 169) bu görüşüne katılmıyorum. G. Lobrichon, "Arras, 1025, ou le vrai procès d'une fausse accusation", *Inventer l'Hérésie?*, haz. M. Zerner (1998), s. 67-85, Gerard'ın konuşmasını "İmparatorluğun büyük bir hizmetkârının manifestosu" olarak değerlendirir ve "sapkınlık"ı tümüyle göz ardı eder; bu yaklaşımı benimsemem mümkün değil.

⁵¹ MBPH, s. 17.

din adamı gibi, evliliğe sıcak bakmıyordu. “Tanrı” diye yazar, “insanı hayvanlar gibi şehvete ve hazza teşvik eden evliliklerden memnun değildir.” Bununla birlikte, evliliğin tümüyle reddedilmesine, Manici ve düalist bir bakış açısına da açıkça karşıydı: “Eğer evliliğin amacı bedensel tatminden ziyade çocuklara yönelik sevgiyse, evlilik kabahatini (*culpa*) işleyen kişi inananlar topluluğundan dışlanmamalıdır.”⁵²

Arras’ta suçlananlar, bedenini “şehvi arzulardan” kaçınması gerektiğini savunuyor gözükürler. Bu, bizzat evliliğin reddiyle aynı şey değildir. Oysa piskoposun konuşmasında, düalizmle ve evliliği tümüyle yadsımağa suçlanıyorlardı. Gerard, karşısındaki sapkınların tam olarak neye inandığını belirlemede yeterince dikkatli davranmamış gibidir.

Sapkınların öğretilerinin ne olduğunu anlamak için bakılacak en iyi yer, tutanağın başında, piskopos tarafından sorgulandıkları bölümdür. Verdikleri yanıtlarda Kitabı Mukaddes’i ön plana çıkarırlar; fakat Gundolfo tarafından yorumlandığı şekliyle. Tutanakta, “Bundan başka kutsal metin kabul etmediler” diye yazar. Piskopos, sapkın grubun vaftiz, *eşkaristiya*, günah çıkarma, kefarete ve “meşru evlilik” gibi sakramentleri tanımadığını önceden duymuştu. Vaftizin gerekliliğinin bir kanıtı olarak, Hz. İsa’nın suyla ve Kutsal Ruh’la yeniden dünyaya gelme hakkında Nicodemus’a söylediklerini aktardı. Onlarsa, Kitabı Mukaddes’le uyum içinde olduğu konusunda ısrar ettikleri kendi yaşam tarzlarını özetleyerek yanıt verdiler. “Yasa ve öğreti”leri, “dünyadan el çekmek, bedenimizi tensel arzulardan uzak tutmak, ekmeğimizi elimizin emeğiyle kazanmak, kimse için kötü dilekte bulunmamak, yaşam tarzımız için gayret gösteren herkese sevgi dolu bir şefkatle yaklaşmak”tan oluşuyordu.⁵³ Doğruluk yolu ya da *justitia* olarak tasvir ettikleri bu ahlaki yaşam, vaftize ihtiyaç duymuyordu. *Justitia* yerine getirildiği sürece, vaftiz gereksizdi; aksi takdirde vaftiz de kurtaramazdı. Ruhban karşıtı duygular

⁵² G. Duby, *The Knight, the Lady and the Priest* (Londra, 1984), s. 114, 116.

⁵³ WEH, s. 84. Arras’taki sapkın grup, kendileri için olsun ya da Monteforte’deki grup gibi tüm inananlar için olsun, evliliği reddetmiş miydi? “Şehvi arzular”dan kaçınma isteği, dünyadan el etek çekme isteğiyle yan yana yer alır. Bu nedenle, Monteforte’deki gibi, yarı manastır düzeninde bir grup olmaları muhtemeldir. Piskopos Gerard’ın iddiasının aksine, evliliğin kutsanmasıyla ilgili tartışmaya dahil olduklarını gösteren bir kanıt yoktur. Piskopos, bizzat evliliği kınadıklarını düşünüyordu (belki de ona göre bu, tüm sakramentleri reddeden sapkınların en belirgin özelliğiydi). Konuşmasının iki iddia için de bir kanıt oluşturmadığını belirten Moore, Stock ve Gorre’nin fikirlerini paylaşıyorum. Piskoposun niyetinin ne olduğu hakkında bkz. Moore, *Origins*, s. 15.

ve bireysel sorumluluğa yaptıkları vurgu, onları batıda on ikinci yüzyılda görülecek olan bir tarzda vaftizi reddetmeye itmişti. Rahiplerin günahkâr yaşamı ve bir çocuk adına yetişkin birinin günahlardan feragat edemeyecek olması, vaftizi geçersiz kılıyordu.

Gerard, ilginç bir şekilde, sapkınlarla metinler hakkında uzun uzadıya tartışmaya istekli gözükse de sonuçta makamının otoritesine başvurdu. Konuşmasında, doğru yorumun ancak rahipler tarafından yapılabileceğini açıkça belirtti ve *justitianın* aslında ne anlama geldiğini izah etti. Tutanakta, sapkınların “afalladığı” belirtilir. Bunlar okuma yazması olmayan cahil kişilerdi. Ustaları Gundolfo yanlarında değildi. Sonuçta boyun eğdiler. Piskopos ve rahipler, Latince bir ortodoksluk açıklaması yaptılar. Açıklamada şu cümle de yer alıyordu: “Hz. İsa ve şakirtleri ve paganların havarisi evliliğe onay verdi ve müsaade olunanların buna riayet etmesini buyurdu.” Sapkınlar, metnin kendi dillerine çevrilmesini istediler ve iman ikrarında bulundular. Cezalandırılmadan evlerine gitmelerine izin verildi; çünkü itaat etmişlerdi. Bu yargılamayla ilgili elimizdeki tek metin, on ikinci yüzyıl sonlarında Katharosçuluğa karşı hazırlanmış bir derlemenin içinde yer almaktadır. Muhtemelen, sapkının her zaman ve her yerde ortaya çıkabileceğine bir kanıt olarak bu derlemeye eklenmişti. Ayrıca, sapkının zor kullanılarak değil de ikna yoluyla üstesinden gelinebileceğini gösteriyordu.⁵⁴ Arras bunun ender rastlanan bir örneği olmuştur.

Batıda Erken Dönem Sapkınlık

Sapkınlık, uzun bir aradan sonra batıda yeniden belirmişti. Barbar istilalarının Batı Avrupa’daki etkileri, ortodoksluk için bir tür *tabula rasa* sağlamıştı. Roma’da papanın liderliğindeki Katoliklik, hükmettiği topraklarda neredeyse tam bir zafer kazanmış durumdaydı.⁵⁵ Hz. İsa’nın tanrısallığını inkâr eden dördüncü yüzyıl sapkınlığı Ariusçuluk, Wulfilas’ın vaazlarıyla Germen kavimlerine ulaşmış ve Katolik Kilisesi’nin sağladığı birliği bir süreliğine rahatsız etmişse de sonuçta yenik

⁵⁴ MBPH, s. 18; R. I. Moore, “Literacy and the making of heresy, c.1000-c.1150”, *Heresy and Literacy 1000-1530*, haz. P. Biller, A. Hudson (1994) (BHL), s. 19-37; Lobrichon, “Arras”, s. 70-2.

⁵⁵ H. I. Marrou, “L’héritage de la Chrétienté”, *HS*, s. 51-4; A. Vauchez, “L’Historiographie des hérésies médiévales”, *L’Ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, haz. J. Revel, J.-C. Schmitt (1998), s. 234-58.

düşmüştü. Sapkın akımların ilk yüzyıllarda gelişip yayıldığı ortam değişmişti. Din adamları, İncil'i putperest barbarlar arasında yaymakla meşguldüler. Ruhban sınıfı dışında eğitilmiş bir topluluk kalmamıştı. Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü izleyen yıllar hep savaşla geçmişti. Eski tarzda sapkınlık neredeyse ortadan kalktı ve yerini Hristiyanlığa karşı direnen paganizmine ve batıl inanca bıraktı.⁵⁶

Öğreti konusunda baş gösteren fikir ayrılıkları, muhtemelen kilise için ciddi bir tehdit oluşturmamakla birlikte sert bir baskıya maruz kalmıyordu.⁵⁷ Kitlelerin desteğinden yoksun teologların ya da münferit ve ayrıksı köy vaizlerinin oluşturduğu bu muhalif seslere, düzenin ve huzurun büyük ölçüde hakim olduğu sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllardan dört örnek verilebilir.

Bunlardan ilki, Papa Boniface'nin Almanya'da karşılaştığı çilecilerdir. Bazıları "Tanrının yararlanmamız için verdiği" yiyeceklerden imtina ediyor, bazıları ise sadece süt ve balla besleniyordu; Tanrının vaat ettiği Kenan diyarına gönderme yapıyor ya da Vaftizci Yahya'nın çekirge ve yaban balı perhizini kendilerine uyarlıyorlardı.⁵⁸ Diğer iki örnek ise köy vaizleridir. Boniface zamanında, ilk olarak Soissons bölgesinde ortaya çıkan Aldebert, kendini aziz ilan etmişti. Kestiği saç ve tırnaklarını müritlerine dağıtıyor, bir havari gibi yaşadığını iddia ederek geniş kalabalıklara vaaz veriyordu. Dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan Theuda da Mainz civarındaki köylerde benzer bir yol izledi. Kendisine vahiy geldiğini ve dünyanın yaklaşan sonunun kesin tarihini bildiğini söylüyordu.⁵⁹ Dördüncü ve diğerlerinden oldukça değişik bir örnek, Torino piskoposu Claudius vakasıdır. Bir ara Aquitaine'de öğretmenlik yapmış olan Claudius, piskoposluğa 814 ile 820 yılları arasında Dindar Louis'nin desteğiyle atanmıştı.⁶⁰ Hristiyan ibadetinde resim ve heykellerin kullanılmasına karşı çıktı ve kendi piskoposluk bölgesindeki tüm tasvirlerin kaldırılmasını emretti. Haç da onaylamıyordu: Eğer haç kutsal sayılıyorsa, diyordu, o halde tüm bakire kızlara da aynı saygı gösterilmeliydi; zira Hz. İsa dokuz ay boyunca bir bakirenin rahminde durmuştu, oysa çarmıhta kaldığı süre sadece altı saattir. Azizler kültürünü reddediyor, hacca gitmenin önemini

⁵⁶ A. Giesztor, "Mouvements para-hérétiques en Europe centrale et orientale du 9e au 11e siècle: Apostasies", *HS*, s. 159-67.

⁵⁷ Erken dönem batı sapkınlığı için bkz. Russell, *Dissent*, s. 251-2.

⁵⁸ İkinci olasılık Russell'ın önerisi (*agy*, s. 11); ayrıca bkz. Russell, "St Boniface and the Eccentrics", *CH* XXXIII (1964), s. 3-15.

⁵⁹ Russell, *Dissent*, s. 102-8.

⁶⁰ *Agy*, s. 13-17.

sorguluyordu. Papanın otoritesine de şüpheyle yaklaşıyordu: Petrus'un önceliği sadece ona özgüydü ve ölümüyle de son bulmuştu. Papalık yetkisi kurumsal bir mevkiden değil, ahlaklı bir yaşamdan kaynaklanmalıydı. Böylece, dokuzuncu yüzyılda yaşamış bir teolog, on beşinci yüzyılda İngiltere'de ortaya çıkacak olan Lollard sapkınının bazı öğretilerini ilginç bir şekilde öncelemiş oluyordu.⁶¹

Bu dört örnekten Theuda, kilise tarihinin her döneminde ortaya çıkan ayrıksı peygamberlerin bir benzeridir. Aldebert'in vaazı, öğreti açısından biraz daha belirgin bir içerik sunar; sade kıyafetinde ve havarilere özgü bir yaşam sürdürdüğünü iddia etmesinde, zenginliğin üstü kapalı bir reddini görmek mümkün. Alman çilecileri ise konumlandırmak güçtür. Davranışlarının Kitabı Mukaddes'e dayandığı varsayılabilir elbette. Ancak perhizlerinin tüm Hristiyanlar için zorunlu olduğunu iddia etmedikleri sürece, gerçek anlamda sapkın sayılmazlar. Claudius hepsinden farklıydı. Fazla derin olmamakla beraber, dogmatik bir sapkınılığı savunuyordu. Fakat ardında ne bir takipçi ne de bir gelenek bıraktı.

Tarihin bu aşamasında, halkın muhalif duyguları sapkın öğretilerle buluşamadığından kilise karşıtı hareketler ortaya çıkamamıştır. Sekizinci yüzyılda Urgel'li Felix'in Toledo piskoposluğunda yaydığı Adopsiyonizm halka ulaşmış olsa da bir istisna olarak nitelendirilemez. Aynı dönemde başka yerlerde olduğu gibi Toledo'da da Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında var olan ve hâlâ Bizans'ta görülebilen türde, öğreti temelinde bir düzene ve örgütlenmeye sahip sapkın bir gruplaşma görmüyoruz. Bu zamanda batıda sapkınılık seyrek, dağınık ve şekilsizdir.

Dindar Louis'nin ölümünü ve Karolenj İmparatorluğu'nun çöküşünü izleyen kargaşa döneminde, batıda yüz yıllık bir süre boyunca kaydedilmiş tek bir sapkınılık olayı yoktur.⁶² Batılı din adamları, kilise babalarının ve ilk konsillerin sapkınılığı tanımlayan ve kınayan eski metinlerini kullandılar. Sapkınılığın ölümcül bir günah ve şeytanın kiliseye karşı başlıca silahı olduğuna inanmaya devam ettiler. Fakat onuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde, hiçbirinin yaşayan bir sapkınılığın ne olduğu hakkında en ufak bir fikri yoktu.

⁶¹ Bkz. aşağıda, 14. Bölüm.

⁶² Russell, *Dissent*, s. 17-18.

Meydan Okuma ve Verilen Karşılık

On birinci yüzyılda hem din adamlarının hem halk kesimlerinin desteğini alan, misyonerlik faaliyetleri yürüten ve ortodoks inançtan büyük farklılıklar gösteren dogmatik sapkınliklar tek tük de olsa yeniden baş göstermeye başladı. Bu kez verilen karşılık şiddetli ve düşmancaydı. Orléans ve Monteforte'deki inatçı sapkınlar yakılarak cezalandırılmıştı. Arras'taki topluluk ise boyun eğdiği için cezadan kurtulmuştu. 1051 yılında Goslar'da, Yukarı Lorraine Dükü II. Godefroy'un imparatorluk mahkemesine çıkarttığı sapkınlar, İmparator III. Heinrich tarafından astırıldı. Kendilerinden bir tavuğu öldürmeleri istenmiş ve bunu yapmayı reddetmişlerdi. Öyle anlaşıyor ki bu hareketleri, ruhun insandan hayvana göç ettiğine inanan düalist bir görüşün ifadesi olarak görülmüş ve mahkûm edilmelerine yol açmıştı.⁶³ Chabannes'lı Adémar ve Tanrı Barışı hareketine tutkulu bir ilgi duyan Cluny'li vakânüvis Raoul Glaber, kimi zaman resmi mahkemeler kimi zaman da halk tarafından sapkınlara uygulanan şiddet dolu eylemlerden bahsederler.⁶⁴ Liège'li Anselmus, soluk benizli olmanın Fransa'da bir sapkınlik belirtisi olarak görüldüğünü (belki de "Maniciler"ın abartılı oruçlarının sonucu) ve bu yüzden birçok masum Katolığın öldürüldüğünü yazar.⁶⁵ Her tarafı korku ve baskı sarmıştı.

Din adamları kadar toplumun ileri gelenleri de sapkınların sert bir şekilde cezalandırılmasını savunuyordu. Orléans'da kral yakılmaları emrini vermiş, kraliçe günah çıkardığı rahibin gözünü oymuş, kalabalık suçluları linç etmeye kalkışmıştı. Milano'da *capitanei*, sapkınları Monteforte'den alıp yakılacakları odun yığınına kadar götürmüştü. Goslar'da imparator, muhtemelen Yukarı Lorraine'li Godefroy'un sorgulamasından sonra, sapkınları astırmıştı.

Milano'da Ariberto isteksiz gözükse de ruhban sınıfı ölüm cezasını onaylıyordu. Sapkınlığı açığa çıkarmak, çürütmek ve ortadan kaldırmak piskoposun hakkı ve göreviydi. Orléans'daki piskoposlar, Milano Başpiskoposu Ariberto ve Arras piskoposu Gerard bu hakkı kullanmışlardı. Şiddete karşı sesini sadece bir kişi yükseltmişti: Liège piskoposu Wazo. Bırakın hasat vaktine dek buğdaylar delicelerle birlikte büyüsün, diyen Wazo'nun bu tavsiyesine ortaçağ boyunca kulak asılmamıştır.⁶⁶

⁶³ Agy, s. 42; BK, s.79; Goslar için bkz. MBPH, s. 21; piskopos Wazo'nun bu olay hakkındaki görüşleriyle birlikte Liège'li Anselmus'un çevirisi için bkz. MBPH, s. 21-4.

⁶⁴ Landes, *Essays*, haz. Head ve Landes, s. 500, n. 112; Landes, *Relics*, s. 39, n. 91.

⁶⁵ MBPH, s. 24.

⁶⁶ Agy, s. 23.

Şiddet uygulamaya yönelten etkenlerden biri de sapkınlık karşısında duyulan korkuydu. İktidar, sapkınlıkla başkaldırını aynı kefeye koyuyordu. Halk kitlelerinin –vakanüvislerin söz ettiği rusticinin– din adamlarına düşman birinin liderliğinde yapabileceklerinden korkuluyordu. Milano’da Monteforte’li grubu ortadan kaldırmaya iten en önemli neden, sapkın vaizlerin köylerden gelen sıradan insanlar üzerindeki etkisiydi. Tanrı Barışı hareketinde önemli yer tutan Aziz Martial keşişleri, kilisedeki dualara halkın geniş katılımını arzulamaktaydı. Diğer yandan Arras’lı Gerard’ın bu tür bir yaklaşımla hiçbir ilgisi olamazdı. Yazdığı *libellus*, bu konuda ne düşündüğünü açıkça ortaya koyar: Köylüler çalışmalı, rahipler ve keşişler dua etmelidir. Ruhban sınıfının dışında okuryazarlığın artması, öğrenmeye istekli halka yeni olanaklar sunuyordu. Gerard’ın kendileri için uygun gördüğü edilgin rolden herkes memnun değildi.

Korkunun yanı sıra, hiyerarşik ve paternalist kilisenin ruhların selameti için duyduğu endişe de vardı. Uyuz koyunların tüm bir sürüye hastalık bulaştırmasının önüne geçilmeliydi. Arras’taki sapkınlar haç çıkararak imanlarını teyit ettiklerinde, bu onlar için hem bir koruma anlamına geliyordu, hem de bir uyarı niteliğindeydi. “Her biri haç şeklinde bir işaret yaptı ... imanlarına sadık kaldıkları takdirde bu işaret, Son Yargı gününde kurtuluşlarını güvence altına alacaktır; fakat eğer imana karşı gelirlerse, onların mahvına neden olacaktır.”⁶⁷ Orléans’da, Arras’ta ve Monteforte grubunun Milano’daki yargılanmasında yetkililerin tüm çabası, suçlananların ortodoks inanca boyun eğmelerini ve şeytanın etkisi altından kurtulmalarını sağlamaya yönelikti.

Sapkın akımlar kilise için birer tehditti. Orléans’daki ve Monteforte’deki sapkınlara göre kendi içsel kavrayışları piskoposların kararlarından ya da resmi iman açıklamalarından daha önemliydi. Arras’ta suçlananlar, Gundolfo’nun Kitabı Mukaddes yorumunu temel alıyordu. Grup olarak deneyimledikleri doğruluk yolu ve Gundolfo’nun açıklamaları onlar için yeterliydi. Sakramentleri yöneten rahiplik kurumuna ihtiyaç duymuyorlardı. Bu sorgulandığındaysa şaşırmış gözükürler. Şöyle dedikleri aktarılır: “Ustamızdan öğrendiğimiz yasayı ve öğretiyi dikkatle inceleyen herkes, ne İncil’in ilkeleriyle ne de havarilerin onayladıklarıyla ters düştüğümüzü görecektir.”⁶⁸ Chabannes’lı Adémar’ın bahsettiği Maniciler dinin her türlü dışsal görünümünü, haçı, vaftizi ve bizzat kiliseyi reddederek kendi

⁶⁷ agy, s. 19.

⁶⁸ WEH, s. 34; MBPH, s. 17.

yollarını çizmişlerdi. Havarilere özgü yaşamı manastırlarda, kutsal yerlerde ya da kiliselerde değil, kendi topluluklarının ortak deneyiminde arıyorlardı.

Batıda on birinci yüzyıl, birçok yeni topluluğun oluşmaya başladığı bir dönemdi: Yeni tarikatların oluşmasına öncülük eden ve manastır hayatının münzeviliğini öne çıkaran çok sayıda çileci topluluk, şehirlerde loncalar, yerel komünler, boş arazileri kolonileştirme amacıyla kurulan yeni köyler... Bu sürecin bir parçası olan sapkın topluluklar, hızla değişen bir toplumun diğer bir yüzüydü. Metinleri okuma ve anlama yeteneğinin gelişmesi, Arras'ta Gundolfo ve Monteforte'de Gerardo gibi karizmatik yorumcular, Aquitaine'de Tanrı Barışı hareketinin uyandırdığı coşku, Orléans'da içsel aydınlanışa inanan bir rahipler çevresinin gizli gizli geliştirdiği sapkınlık; hepsi de bu yeni ve endişe uyandıran toplulukların ortaya çıkışında pay sahibiydi.

Toplumsal ve ekonomik değişimlerin de bunda rolü vardı: Ekonomik yaşamın gelişmesi, sapkın fikirlerin yayılmasına katkıda bulunan ticaret yolları yaratmıştı. Metinlerin vaazlarda kullanılması, tekrar tekrar okunması ve üzerinde çalışılmasıyla Brian Stock'ın "metinsel topluluklar"⁶⁹ adını verdiği yeni gruplar ortaya çıkıyordu. Bu topluluklarda gruba ya da lidere sadakat, diğer her türlü sadakatin önündeydi. Birtakım ortak duygular ve düşünceler çerçevesinde bir araya gelenler otoriteye karşı direniyor ve hatta ölümü arzulayabiliyordu. Sapkın gruplar, kilise öğretilerine ya da rahiplere yönelik eskiden beri var olan bazı şüpheleri kendi öğretilerine dahil ediyorlar, bu da onlara kalıcılık kazandırıyor. Worms'lu Burchard, on birinci yüzyılın başında hazırladığı kilise hukuku derlemesinde, Donatist görüşü savunanlar için bir kefaret ekleme ihtiyacı duymuştu.⁷⁰ Liyakatsiz rahiplerin yönettiği ayinlerin geçersiz olduğunu ileri süren bu görüş, Burchard'ın bir kefaret belirlemesini gerektirecek denli yaygın olmalıydı. Ancak bu tür görüşler, sapkın bir grubun öğretilerinden ve dayanışmasından yoksunsa, bireysel ve geçici bir nitelik taşıyor ve kilise üzerinde fazla bir etki uyandırmıyordu.

Kaydedilen başka sapkınlıklar da vardı. Raoul Glaber, Ravenna'lı dilbilgisi uzmanı Vilgard'dan bahseder. "İmana aykırı birçok şey vaaz etmeye başladı" diye yazar ve "şairlerin (yani klasik yazarların) söylediklerine her zaman inan-

⁶⁹ Stock, *Literacy*, s. 90.

⁷⁰ Moore, *Origins*, s. 252.

mak gerekir” dediğini belirtir.⁷¹ Glaber, Vilgard’ın Sardunya, İtalya ve İspanya’da taraftar kazandığını ve şiddet kullanılarak bastırıldığını yazarsa da bu pek olası gözüküyor.

Glaber, Châlons-sur-Marne piskoposluğuna bağlı Vertus köyünden Leutard’ın yaptıklarını da anlatır. Leutard, rüyasında mahrem yerlerinden vücuduna giren anıların büyük bir gürültüyle ağzından çıktıklarını ve kendisini “bir insanın yapması imkânsız şeylere zorladıklarını” görür.⁷² Uyandıktan sonra, “İncil’in emriyle hareket ediyormuşçasına” (*quasi ex precepto evangelico*) karısını boşar, köy kilisesine giderek Hz. İsa’lı çarmıh figürünü kırar ve görüşlerini anlatmak için köylülerini etrafına toplar. “Peygamberlerin söylediği bazı şeyler yararlıysa da bazılarını inanmamak gerekir” dediği aktarılır. Piskopos, kendini bir kuyuya atarak intihar eden bu köylü kışkırtıcının zayıflığını herkese gösterdi. Ölümünden yıllar sonra hâlâ bazı takipçileri vardı. Tarihçiler, onun münferit bir fanatik olduğunu,⁷³ Bogomil inancından etkilendiğini,⁷⁴ belirtileri arasında cinsel organlarda yanma hissi de bulunan çavdar mahmuzu hastalığından mustarip olduğunu⁷⁵ ileri sürmüşlerdir. Châlons-sur-Marne’da sapkınlık üç kez ortaya çıkmıştı. Bunlardan ilki Leutard olayıydı. İkincisi 1025 civarında Piskopos I. Roger, Arras’a casuslarını gönderen sapkınlarla baş edemediğinde, üçüncüsü ise 1040’larda Roger’nin ardılı bir piskopos, “Manicilerin öğretisini takip eden” köylüler hakkında tavsiye istemek için Liège’li Wazo’ya yazdığı sırada görülmüştü. Her seferinde, sapkınlığın niteliği ve harekete geçiren nedenler ne olursa olsun, kişisel saflığa yapılan vurgu öne çıkıyordu.⁷⁶

Ne var ki Leutard’ın ve Vilgard’ın öyküleri, vakanüvisin önyargılarıyla maluldür. Glaber, anlattığı olayları gerçekleştikleri dönemden çok sonra kaleme almıştır ve elinde sözlü rivayetlerden başka kaynak bulunduğu şüphelidir. Vilgard olayını yaklaşık 970 ve Leutard olayını yaklaşık 1000 yılı olarak tarihlendirir. Bu iki öykü, uçlarda yer alan bir çift sapkınlık oluşturur: Biri eğitilmiş, diğeri ise

⁷¹ WEH, s. 73; Moore, *Origins*, s. 24; Russell, *Dissent*, s. 111.

⁷² *Rodulfus Glaber Opera* (1989), haz. J. France ve diğerleri, s. 88-91; WEH, s. 72-3; Leutard hakkında bir yorum için bkz. Landes, *Relics*, s. 308.

⁷³ P. Alphandéry, “De quelques faits de prophétisme dans les sectes latines antérieures au Joachimisme”, *RHR* LII (1905), s. 177-218, özellikle s. 185.

⁷⁴ *BK*, s. 73.

⁷⁵ Moore, *Origins*, s. 36.

⁷⁶ *agy*, s. 36-8.

köylü bir sapkınlık. Bininci yılın geride bırakıldığı dönemde, kiliseye yönelik çifte tehdidin örnekleridir bunlar.⁷⁷ Leutard olayının anlatımında Glaber'in simgeci-liği göze çarpar. Arılar genelde saflığın simgesi olarak görülüyordu. Aziz Bede'e göreyse kilise babalarını temsil ediyordu. Sapkınlığın gelişmesinde, arıların bu olumlu işlevi tersine çevrilir.⁷⁸ Kötülük elçilerine dönüşen arılar, yüz kızartıcı bir yerden Leutard'ın vücuduna girerler. Tıpkı bir keşişin gördüğü sanrıda, bir grup iblisin Fleury manastırına tuvaletlerden girmeye çalışması ve Aziz Benedictus'un kutsal emanetleri tarafından engellenmesi gibi.⁷⁹ Leutard'ın içine giren arılar, Ki-tabı Mukaddes'i yanlış anlamasına yol açar; ortodoks inanç peygamberlerin öğre-tilerini bir bütün olarak görürken, Leutard bunları inanılması gereken ve gerek-meyen şekilde ayırır.

On birinci yüzyılda Saint-Germain d'Auxerre keşişlerinin hazırladığı bir der-lemeye, Aziz Augustinus'un sapkınlıklar üzerine eseri ile kilisenin vergi ve ba-ğış toplamasının meşruluğu hakkında dokuzuncu yüzyıla ait bir risalenin yanı sıra, sapkınlığı kınayan bir de metin bulunur. Heribert adlı bir keşiş tarafın-dan tüm Hristiyanlara seslenen bir mektup şeklinde kaleme alınan bu metin, Périgord'daki bir sapkınlığı hedef alır. Bu sapkın grubun üyeleri, havariilere özgü bir yaşam sürdürdüklerini iddia ediyor, et yemiyor, üç günde bir belli bir ölçünün ötesinde şarap içmiyor, paraya dokunmayı reddediyor ve her gün ibadet sırasında yüz kez diz çöküyordu. Haça saygı göstermiyor ve ayinlerde söylenen ilahilere anlamsız bir icat diyerek karşı çıkıyorlardı. Bu sahte havarilerden bazıları görü-nüşte ayine katılsa da kutsanmış ekmeği altın kenarından yere atıyor ya da dua kitabının arasına sıkıştırıyordu. Gruba katılanları eğitime konusunda olağanüstü bir beceriye sahiptiler. En aptal kişi bile sekiz gün içinde o denli zeki birine dö-nüşüyordu ki ileri sürdüğü savları çürütmek imkânsızdı. Şeytan onlara doğaüstü güçler vermişti. Heribert, grubun bazı tuhaf becerilerine bizzat tanıklık etmişti. Gece zincirlenmiş bir şekilde bir şarap fıçısına kapatıldıkları halde, ertesi sabah kaçıp kurtulmuş oluyorlardı.

Anlatılan mucizeler, kıyametle ilgili imalar içerir: Dünyanın sonu yaklaşırken giderek artan kötülüklerin belirtisidirler. Heribert'in mektubu bir uyarı niteli-

⁷⁷ Landes, *Essays*, haz. Head ve Landes, s. 500, n. 110.

⁷⁸ Gorre, *Ketzer*, s. 73.

⁷⁹ T. Head, "Andrew of Fleury and the Peace League of Bourges", *Essays* içinde, haz. Head ve Landes, s. 522. İblisler ve dışkı arasındaki bağlantı için bkz. E. Le Roy Ladurie, *Montaillou*, çev. B. Bray (1978), s. 472, n. 1.

gindeydi. Azizlerin inananlar için yaptığı her şeyi şeytan da kendi hizmetkarları için yapabiliirdi. Claire Taylor, dönemin ortodoks mucizelerinde, özellikle de Aziz Foy d'Agén ve Aziz Léonard de Noblat'nın yaşamöykülerinde benzer olaylara rastlandığını belirtir. Piskopos ya da dünyevi bir yetkiliye değil de tüm inananlara hitaben yazılan mektubun uhrevi niteliği bu tür mucizelerle güçlendirilmiştir. Sapkınların kim olduğu konusunda kesin bir şey söylemez; içlerinde malını mülkünü terk eden zenginler, rahipler, keşişler, rahibeler ve köylüler vardır.⁸⁰

Guy Lobrichon mektubun gerçek bir sapkınlıktan bahsetmediğini, Cluny reform hareketinin düşmanlarını hedef alan bir metin olduğunu ileri sürmüştür. Bu iddiayı reddeden Claire Taylor ise Périgord'da kısmen Bogomil etkisindeki gerçek bir sapkınlığın sözkonusu olduğuna inanır. Bogomilciliğin amacı sadece köklü bir reform yapmak değil, kiliseyi olduğu gibi ortadan kaldırmaktır. Grubun aşırı çileciliği, haça saygı duymayı reddetmesi (Batılı sapkınlıklarda az rastlanan bir özellik), ibadet sırasında defalarca diz çökmeleri (on birinci yüzyılda Peribleptos'lu Euthymius'un bahsettiği Bogomilleri anımsatır) ve en önemlisi de doğulu bir dokoloji kullanmaları Taylor'a göre ancak Bogomil etkisiyle açıklanabilir.⁸¹

Adémar'ın yayımlanmamış vaazlarını inceleyen Michael Frassetto'nun çalışması, Taylor'ın bu görüşünü destekler niteliktedir. Yaşamının sonlarına doğru, Chiusa'lı Benedict'in eleştirilerine maruz kaldıktan sonra ve 1032'de Kudüs'e gitmeden önce yazdığı bu vaazlarda Adémar, sapkınların ayin, vaftiz ve haça ilgili hatalarını ciddiye alarak çürütmeye ve ortodoks inancı açıklamaya girişir. Adémar'a göre sapkınlar haça saygı göstermeyi putperestlik olarak görüyor, Hz. İsa'nın acılarının ve ölümünün bu şekilde anılmasını Tanrının isteğine aykırı buluyorlardı. Frassetto, Adémar'ın sapkınlar hakkındaki bu görüşlerinin Rahip Cosmas tarafından eleştirilen Bulgar Bogomillerin inançlarına benzediğini belirtir. Ayrıca, Adémar'ın düalizm üzerine bildiklerinin sadece Augustinus'un eserlerinden kaynaklanmadığını, doğrudan tanıklığın da payı olduğunu düşünür.

⁸⁰ G. Lobrichon, "Le clair-obscur de l'hérésie au début du XIXe siècle en Aquitaine: une lettre d'Auxerre", *Essays* içinde, haz. Head ve Landes, s. 422-44; WEH, s. 138-9; C. Taylor, "The letter of Heribert of Périgord as a source for dualist heresy in the society of early eleventh century Aquitaine", *JMH* XXVI (2001), s. 313-49; M. Pegg, "On Cathars, Albigenses, and Good Men of Languedoc", *JMH* (2001).

⁸¹ Euthymius için bkz. J. ve B. Hamilton, *Christian Dualist Heresies* (1998), s. 142-64; M. Frassetto, "The sermons of Ademar of Chabannes and the letter of Heribert. New sources concerning the origins of medieval heresy", *Revue Bénédictine* CIX (1999), s. 324-40; Heribert'in öğretisi hakkında bkz. GRK III, s. 369-82.

Frassetto'ya göre, her iki yazarın da bahsettiği sapkın misyonerler “ resmi kiliseye yönelik muhalefetin yoğunlaşmasına katkıda bulunmuş”tur.⁸² Bogomiller, batı sapkınılığında rol oynayan bir etken olarak yeniden boy göstermişlerdi.

Adémar “Manici” terimini ısrarlı bir şekilde kullanır. Bu konuda yalnız da değildir. Landolfo Monteforte'deki grup için, bir diğer vakanüvis Yukarı Lorraine'de suçlananlar için aynı yakıştırmayı yapar. Châlons-sur-Marne piskoposu, Liège'li Wazo'ya yazdığı mektupta, bölgesindeki sapkınların Mani'nin Kutsal Ruh olduğuna inandıklarını belirtir.⁸³ Oysa bu kişilerin Mani'den haberdar olmaları pek muhtemel değildir; zira Manicilik batıda ortadan kalkalı beş yüz yıl olmuştu. Kilise yetkilileri ise Mani'yi Augustinus'un yazdıklarından biliyor ve karşılarındaki sapkınların hortlayan bir Manicilik olduğunu düşünüyordular. Dünyadan uzaklaşmaya verilen önem, maddiyata ve bedenın arzularına karşı duyulan tiksınme ve saflık isteği vakanüvislerin Manicilik olarak adlandırdığı sapkınılıkların ortak özelliğiydi.

Dünyadan el çekmeye yapılan vurgu, bu dönemde halkı cezbetmeye başlayan manastır reform hareketiyle doğrudan ilişkilidir. Bir önceki yüzyılda Cluny ve Gorze manastırlarının kurulmasıyla yeniden canlanan manastır yaşamı, dindışı dünyayı da etkisi altına almıştı. Reform isteği, kilise bünyesinde kendini giderek daha fazla hissettirmeye başladı. Din adamları daha fazla saflık ve dine bağlılık çağrısı yapıyordu. Reformu teşvik edenler arasında keşişler çoğu zaman başı çekiyordu; dünyayı değersiz görme eğilimleri, geniş bir kesim tarafından paylaşılmaktaydı. Doğal düzen konusunda köklü bir kötümserlik, bu reformun belirgin bir özelliğidir.⁸⁴ Reformcuların bir diğer özelliği de Kitabı Mukaddes'te betimlenen havarilerin kilisesi ile mevcut ruhban sınıfının durumu ve hiyerarşik düzeni arasındaki karşıtıığa dikkat çekmeleri ydi.

Bu iki özellik, sapkınların maddi dünyaya olan tepkisini, çileci bir inzivaya

⁸² Frassetto, *agy*, s. 339; Frassetto, “Reaction and reform: reception of heresy in Arras and Aquitaine in the early eleventh century”, *CHR LXXXIII* (1997), s. 386-400; Frassetto, “Heresy, celibacy and reform in the sermons of Adémar of Chabannes”, *Medieval Purity and Piety*, haz. Frassetto (1998), s. 131-48; Frassetto, “The Manichaeans in the writings of Ademar of Chabannes and the origins of medieval heresy”, *Revue des Études Augustiniennes*; Frassetto, “The writings of Ademar of Chabannes, the Peace of 994 and the ‘Terrors of the year 1000’”, *JMH*.

⁸³ *MBPH*, s. 22.

⁸⁴ Moore, *Origins*, 2. Bölüm; R. Bultot, *La Doctrine du mépris du monde*, (Louvain ve Paris, 1963).

olan eğilimlerini ve mevcut kilise ve uygulamalarına karşı Kitabı Mukaddes'e başvurmalarını anlamamızı sağlar. On birinci yüzyılda, batının daha gelişmiş ülkelerinde halkın bir kısmı bir bakıma din değiştirme sürecindeydi. Karanlık Çağlar'ın Hristiyanlığı, yerini halk kesimlerine hitap edebilecek yeni bir dine bırakıyordu. Bazı olaylarda, özellikle de Arras'ta, bireysel sorumluluğa vurgu yapılarak çocuk vaftizinin reddedilmesinde, bu değişimin işaretlerini görmek mümkündür.

Sapkınlık varlığını fazla sürdüremedi. Sadece Châlons-sur-Marne'da ve Liège'de yeniden görüldü. Sapkınları bulduğu anda yok eden baskı, hepsinin kökünü kazımış gözüküyor. Sapkınlığı yayıp yeniden canlandıracak kimse de kalmamıştı geride. 1051'de Yukarı Lorraine'de suçlananların asılmasından sonra, tam bir sessizlik hâkim olur.

Bu sapkınlıkların her biri kendine özgü oluşumlardı; sahip oldukları özelliklere, daha sonra ortaya çıkan sapkın akımlarda yeniden rastlanmaz. Elimizdeki birçok kaydın kısa ve önyargılı olması ve bazı din adamlarının iftira niteliğindeki suçlamaları, bu sapkınlıkların gerçek niteliğini anlamamızı zorlaştırıyor. Bazı tarihçilere göre, on birinci yüzyılda batıda görülen şey sapkınlık değil, sadece sapkınlık suçlamalarıdır.⁸⁵ Sapkınlık yaftasının olur olmaz kullanıldığı su götürmez. 1016 yılında Aquitaine Dükü V. Guillaume, Aziz Hilaire Kilisesi rahiplerini Ariuşculukla suçladığında, Kutsal Üçleme'yi reddeden bir sapkınlıkla karşı karşıya olduğu anlamına gelmiyordu bu; nasıl ki Arius kilisede bölünmeye yol açarak günah işlediyse, Guillaume'un reformlarına karşı çıkan din adamları da aynı şekilde günahkardı.⁸⁶ Kaydedilen başka vakalar da sapkınlık teriminin bu tür özensiz bir kullanımından kaynaklanıyor olabilir.

Sapkın hareketlerin süreklilik kazandığı on üçüncü yüzyılda, Provence ve Rhône vadisindeki ruhban karşıtı hareketlerin kolaylıkla sapkın olarak adlandırıldığı görülür. Oysa durum farklıydı: Sapkınların sayısı aslında sınırlıydı ve değişim isteği daha çok siyasi ve ekonomik nedenlerden kaynaklanıyordu.⁸⁷

⁸⁵ R. I. Moore, "Heresy and enthusiasm in 'the millennial generation'", *Imagining the End: Millennial Faith from Ancient Middle East to Contemporary America*, haz. A. Amanat, M. Bernhardsson (I. P. Tauris, 2001); Moore, "The birth of popular heresy: A millennial phenomenon?", *JRH* XXIV (2000), s. 8-25.

⁸⁶ Moore'un yorumu, "Religious enthusiasm" içinde; P. Bonnassie ve R. Landes, "Une nouvelle hérésie est née dans le monde", *Les sociétés méridionales autour de l'an mil*, haz. M. Zimmerman (1992), s. 435-59; bkz. Frassetto, "The sermons", yukarıda, s. 51, n. 81.

⁸⁷ J. Chiffolleau, "Vie et mort de l'hérésie en Provence et dans la vallée du Rhône du début du XIIIe au début du XIVe s.", *CF* XX, s. 73-99.

Elimizdeki kaynakların daha sınırlı olduğu on birinci yüzyıl için de benzer bir saptama yapılabilir belki: Vakanüvislerin bahsettiği “Maniciler” ortodoks öğretiye gerçek bir başkaldırıdan ziyade, başta ekonomik nedenlerle kiliseye cephe alan bir halk hareketi olabilir.⁸⁸

Yine de 1000-1051 arasında Orléans, Arras ve Monteforte’de kaydedilen sapkınlıklarda öğretiye dayalı gerçek bir sapkınlığın işaretlerini görmek mümkündür. Orléans’daki grubun meydana çıkarılması Dindar Robert karşıtlarının çıkarıncıydı elbet; fakat bu, yöneltlen suçlamaların asılsız olduğunu göstermez. Aynı şekilde Arras’ta piskopos Gerard’ın yaptığı uzun konuşma, reform ve değişime karşı kendi muhafazakâr konumunu ifade etmesi açısından önem taşısa da yetkililerin resmi öğretiye muhalif kişilerle karşı karşıya olmadığı anlamına gelmez.

Elimizdeki kaynakların din adamları tarafından yazılmış olması, eskatolojik beklentilerin rolünü fazlasıyla abartmamıza yol açabilir. Yine de on birinci yüzyılda toplumun hummalı bir hareketlilik içinde olduğu unutulmamalıdır. Jeffrey Russell, çağın belirsizliklerine ve baskılarına maruz kalan eğitimsiz köylülerin nasıl kolaylıkla galeyana gelip sıradışı davranışlara yönelebildiğini göstermiştir.⁸⁹ 1260’ta Flagellantların kabileler halinde yürüyerek kendilerini kırbaçlaması, Gary Dickson’ın belirttiği gibi, Fiore’li Joachim’in bu tarihle ilgili kehanetlerinden kaynaklanıyordu: Kehanet ve eskatoloji, ülkeleri aşan kitlesel bir hareketi tetiklemişti.⁹⁰ On birinci yüzyıl sonunda Pierre l’Ermite liderliğindeki Haçlı seferi, Kudüs ideali gibi soyut bir tasavvurun insanlar üzerinde ne denli etkili olabildiğine bir örnektir. Bu bağlamda, 1000 ve 1033 yıllarının insanlarda birtakım beklentiler uyandırmış olması pekâlâ mümkündür.

On birinci yüzyıldaki sapkınlık (ya da sapkınlık suçlamaları) hakkında ki kaynakların yetersizliği, farklı yorumlardan birinin diğerine üstün gelmesini zorlaştırıyor.⁹¹ Bu yüzyılda sapkınlık, muhtemelen bilinmezliklerle dolu olarak kalacaktır. Bunun nedeni belki de dönemin yetkililerinin sapkınlık hakkındaki bilgisizliği ya da sapkınları sorgulayanların deneyimsizliği değildir sadece. Yeterli bir donanıma sahip olmayan sapkınların kendi inançlarını kavrayışlarındaki ek-

⁸⁸ Moore, “Heresy and enthusiasm”; ayrıca bkz. Moore, *The First European Revolution, c. 970-1215* (Oxford, New York, 2000).

⁸⁹ Russell, *Dissent*.

⁹⁰ G. Dickson, *Religious Enthusiasm in the Medieval West* (2000), 8. Bölüm.

⁹¹ Moore, kendi varsayımları ile Landes’inkiler arasındaki vurgu farkına dikkat çeker; bkz. Moore, *The First European Revolution, c. 970-1215* (Oxford, New York, 2000).

siklikten de kaynaklanıyor olabilir. Kendilerini yeterince ifade edememiş olmaları, kaynaklardaki bulanıklığı açıklayabilir.

Sapkınlık batıda yüz yıllık bir aradan sonra yeniden belirmiş, 1020'lerde en-dişeye yol açmış ve giderek gücünü yitirdikten sonra da geldiği gibi gizemli bir şekilde ortadan kaybolmuştu.

İKİNCİ KISIM
ON İKİNCİ YÜZYIL



3

Ortodoks Reform ve Sapkınlık

On İkinci Yüzyılda Sapkınlığın Doğası

On ikinci yüzyılın başlarında, batı sapkınlığının yarım yüzyıldır süren sessizliği bozuldu. Sapkınlık daha sık ortaya çıkmaya başlamış ve bu arada nitelik değiştirmişti.¹ On birinci yüzyılın sapkın grupları, çileci yaşam tarzlarını uygulamak için dünyadan uzaklaşmayı amaçlamıştı. Kendi kişisel vazgeçişleriyle ve dar bir seçilmişler çevresinde paylaşılan kendilerine özgü görüşlerle yetiniyorlardı. Yeni beliren sapkınlar ise savaşkan reformculardı. Kiliseyi değiştirmekte ve Katolikliği kendi düşüncüleri doğrultusunda dönüştürmekte ısrarcıydılar. On birinci yüzyıldaki gruplar görüşlerini sessizce, kişisel bağlantıları yoluyla yayıyorlardı; bunun en iyi belgelenmiş örneği olan Orléans'da, dikkatleri üstüne çekene kadar yıllar boyunca sessiz sedasız misyonerlik yaparak gelişen ve din adamları arasında varlığını gizlice sürdüren sapkın bir grup sözkonusuydu. On ikinci yüzyıl sapkınlarının ise farklı yöntemleri vardı. Sapkınlık daha ziyade aleni ve saldırgan vaazlarla yayılıyor, bu vaazları dinleyenler harekete geçmeleri için kışkırtılıyordu. Haçlar parçalanıp yakılıyor, kadınlar mücevherlerinden vazgeçiyor, Le Mans'ta Keşiş Henri örneğinde olduğu gibi tüm bir şehir halkı derebeyine karşı ayaklanıyordu. Sapkın liderler, fiziksel güç kullanmaktan çekinmiyordu: Éon de l'Étoile, Bretagne'daki kiliseleri yağmalamak için köylüleri seferber eder; Arnaldo da Brescia, Roma'yı ele geçirip papayı devirmek için cumhuriyetçi güçlerle ittifak kurar; Anvers'li Tanchelm, ister bir reformcu ister sapkın bir lider olsun, emrinde muhafız askerler bulundurulur.

Sapkınlar ve yandaşları, kilisenin kendilerine kulak vermesini istiyordu. İncil'in toplumsal içerimlerine yönelik yeni bir ilgi uyanmıştı. Kilise ile top-

¹ BK, s. 83; H. Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters, Die Kirche in ihrer Geschichte: Ein Handbuch*, haz. K. D. Schmidt, E. Wolf, II, G. I. Kısım (Göttingen, 1963), s. 15-20; Grundmann, "Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen in Mittelalter", AKG XXX-VII (1955), s. 129-68; Moore, *Origins*, özellikle 3. Bölüm; A. Vauchez, *Les Laïcs au moyen âge* (1987), haz. D. J. Bornstein, çev. M. J. Schneider, *The Laity in the Middle Ages* (1993). Ayrıca bkz. A. Roach, *The Devil's World: Heresy and Society 1100-1320* (2001).

lum arasındaki ilişkilerde ve ruhban sınıfı bünyesinde köklü değişiklikler yapma arzusu doğmuştu.

Bu değişimin nedenlerini fazla uzakta aramamıza gerek yok. Önce dini hiyerarşinin alt katmanlarında ve keşişler arasında başlayan, ardından papalığın var gücüyle desteklediği ortodoks bir reform hareketi, toplumun ahlaki duygularını derinden etkilemeye başlamıştı.² İmparatorluk ve papalık arasındaki mücadele, kilisenin dünyadaki meşru konumu hakkındaki tartışmayı, o zamana dek bu konularla ilgilenmeyen çevrelere taşımıştı. VII. Gregorius'un güçlü kişiliğinde papalık, temel meseleleri herkesin tartışmasına açıyor, dini mevkileri para karşılığı satan Simoncu din adamlarıyla mücadele edenlere destek veriyordu.

Milano'daki Pataria hareketi, reformun harekete geçirdiği güçleri anlamamız açısından aydınlatıcıdır.³ Diyakoz Arialdo'nun verdiği vaazlar, yozlaşmış ve Simoncu üst düzey din adamlarına karşı etkili bir başkaldırıyı tetikledi. Toplumsal gerilimlerin de etkisiyle sıradan yurttaşlar,⁴ feodal soylularla ittifak halindeki din adamlarına karşı ayaklandılar. Milano şehrine ve başpiskoposluğuna duyulan bağlılık ve papa ile imparatorun çelişen çıkarları, çatışmayı körükleyen nedenler arasındaydı. Aziz Giovanni Gualberto'nun başını çektiği reform hareketinin yozlaşmamış rahiplerini Milano'ya çeken Pataria hareketi, eylemlerini 1057'den 1075'e dek sürdürdü ve Brescia, Piacenza, Cremona gibi şehirlere yayıldı.⁵

Şövalye Erlembaldo ve Milano kilisesinde kâtiplik yapan kardeşi Landolfo liderliğindeki harekete halk kesimlerinden dikkate değer bir katılım vardı. Din adamlarına öfkeli sözlerle saldırılıyor, evleri yağmalanıyor, yönettikleri ayinler boykot ediliyordu. Landolfo kutsanmış ekmeğe köpek pisliği, kiliselere ise ahır

² G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale Italiana* (1926); *RB*, s. 13-16.

³ C. Violante, *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica I: Le Premesse (1045-57)* (1955); H. E. J. Cowdrey, "The papacy, the Pataraenes and the Church of Milan", *TRHS* XVIII (1968), s. 25-48; G. Miccoli, "Per la storia della pataria milanese", *BISIAM* LXX (1958), s. 43-123; E. Werner, *Pauperes Christi* (Leipzig, 1956), s. 114-64 (Bogomil etkisi varsayımına dayanan Marksist bir araştırma); E. Dupré-Théseider, *Introduzione alle eresie medievali* (1953) içinde, s. 77-94; Stock, *Literacy*, s. 151-240; Moore, *Origins*, s. 55-62, 266-8; C. Thouzelier, *Hérésie et hérétiques* (1969), s. 204-21; H. E. J. Cowdrey, *Pope Gregory VII* (Oxford, 1998); U-R. Blumenthal, *Gregor VII* (Darmstadt, 2000).

⁴ Pataria ve Patarini isimlerinin "çaput pazarı" anlamına gelen bir kelimeden türetildiği düşünülmektedir. G. Cracco, "Pataria: *Opus e nomen*", *RSCI* XXVIII (1974), s. 357-87 bunun yanlış olduğunu ileri sürer.

⁵ C. Voilante, "Hérésies urbaines et hérésies rurales en Italie du 11e au 13e siècle", *HS*, s. 171-98.

gözûyle bakılması gerektiğini söylüyordu. Din adamı olmadığı halde vaaz verdiği için bir vakanüvis tarafından eleştirilmiştir. Milano'da muhafazakârlar reformcuları sapkın olmakla suçluyor, Roma'da işe reformcular "sapkınlık" kelimesini ahlaki bozukluk içindeki din adamlarına hakaret amacıyla kullanıyordu.⁶ Sapkınlık ile ortodoksluk arasında kesin ve teknik bir sınır belirlemeye özen gösterilmese de "sapkınlık" teriminin kullanılması önem taşıyordu: Din adamlarının Simonculuğu sapkınlıkla eşdeğer tutulduğu takdirde, dini görevlerin parayla satılmasına yönelik sert önlemler haklı gösterilebilirdi. Erlembaldo, yaşamının sonlarına doğru insanları bizzat vaftiz etmeye karar verdiğinde, liyakatsiz din adamlarının kutsadığı yağı kullanmaktan çekinerek, Pataria hareketine mensup bir rahibin hazırladığı yağı kullanmayı tercih etmişti.

Aslında Patarini'nin hiçbir eylemi, ortodoks reformcuların 1059 yılında Roma'da belirlediği sınırların dışına çıkmamıştır. Sapkın değillerdi; çünkü Katolik Kilisesi'nin sakramentlerine ve öğretilerine karşı çıkma iradesinden yoksundular.⁷ Ancak Aziz Pietro Damiani gibi radikal bir reformcunun, Pataria hareketinin eylemlerine dair çekinceleri bir dereceye kadar haklıdır; zira reform istekleri, kilisenin otoritesini tümüyle sarsabilecek nitelikteydi ve sonuçları öngörülemeyen güçleri harekete geçiriyordu. Fakat bu durum, papa VII. Gregorius'u harekete destek vermekten alıkoymadı. Gregorius'un etkisiyle II. Alexander, Erlembaldo'ya bir sancak vererek onu Roma Kilisesi'nin bir nevi *gonfalonieresi* yapmıştı. Erlembaldo 1075'te bir sokak çatışması sırasında ölünce, Gregorius tarafından şehitlikle onurlandırıldı. Reforma direnen din adamlarına karşı mücadeleyi haklı gösterme çabasının bir diğer örneği de Gregorius'un Ramihrdus'a itibarını geri vermesiydi. Cambrai'de rahiplik yapan ve liyakatsiz din adamlarının sakramentlerini reddettiği için sapkın ilan edilerek yakılan Ramihrdus, Pataria benzeri bir hareket başlatmış ve IV. Heinrich yandaşı bir piskopos tarafından yakılmıştı.⁸ Bununla birlikte, reform karşıtı din adamlarının ayinlerini boykot etmek ile liyakatsiz din adamlarının ayinlerinin geçersiz olduğunu iddia eden (Donatist olarak adlandırabileceğimiz) sapkınlık arasındaki çizgi tehlikeli bir şekilde incedi. Reform karşıtı rahiplerin ahlaksızlıklarını anlatan vaazların ve risalelerin ortalıkta dolaştığı bir ortamda, bu sapkınlığa kaymak işten değildi. Gregoryen hareket, liyakatsiz din adamlarına karşı tavır almaya çağırarak insanlardan bireysel bir sorumluluk

⁶ J. Leclercq, "Simoniaca haeresis", *Studi Gregoriani* I içinde, s. 523-30.

⁷ Dupré-Thesiedier, *Introduzione*, s. 77.

⁸ Russell, *Dissent*, s. 43-4; MBPH, s. 24-6; Moore, *Origins*, s. 62-3, 260; FK, s. 51.

üstlenmelerini istemiş oluyordu. Batıda nispeten yeni bir tavır olan bu türden bir sorumluluk, sapkınlığın gelişmesinde belirleyici bir rol oynayacaktır.

Kilise reformu ile sapkınlık arasında önemli bağlantılar vardır. Gregoryenlerin devrimci talepleri, kilisenin asla tam olarak gerçekleştiremeyeceği idealler hedefliyor, mevcut toplumsal ve siyasi koşullar altında hayata geçirilmesi imkânsız bir özgür kilise vaat ediyordu. Başlangıçta Gregoryenler, Pataria gibi halk hareketleriyle işbirliği içinde çalışabiliyordu. Batı Avrupa'nın gelişmiş merkezlerinde halkın reform isteği bu sayede kendine ortodoks bir mecra bulmuştu. Bu durum, Goslar'daki idamlardan sonra yarım yüzyıl boyunca sapkınlığa neredeyse hiç rastlanmadığını açıklamaktadır.⁹

Fakat reform zamanla hedeflerinden sapmaya başladı. Kilise ve hukuk meseleleriyle artık daha az ilgileniliyordu. Ruhban sınıfı ve halk birbirinden uzaklaşmış, din adamlarının yeterliliği ve dine bağlılığı artmamıştı. Kilisenin özgürlüğü ve piskopos adaylarının liyakati gibi önemli sorunlar, piskoposları tayin etme hakkı gibi ikincil konulara bırakmıştı yerini. 1122'de Worms Konkordatosu'yla tayin çatışması bir çözüme kavuştuğunda, birçokları ortodoks reform hareketinin önemsiz ayrıntıların tartışmasına dönüştüğünü hissetmiş olmalı. Worms öncesinde, reformun dindışı dünya üzerindeki doğrudan etkisi kaybolmaya yüz tutmuş, sapkın olayların sayısı artmaya başlamıştı. Sapkınlığın batıda nüksetmesinin başlıca nedeni, Gregoryen reformun uyandırdığı beklentiler ve bu beklentileri yerine getirmedeki başarısızlığıdır.

Papalık, halk nezdindeki en kalıcı başarısını Haçlı seferleriyle elde etmiştir. II. Urbanus ve ardılları, Haçlı seferleriyle halkta gerçek bir heyecan uyandırmışlardı. Birçok askeri ve siyasi başarısızlığa rağmen gücünü kaybetmeyen bu coşkun etkilerini, Pierre l'Ermite'in başını çektiği Haçlı birlikleri ya da on üçüncü yüzyıldaki Çocukların Haçlı Seferi gibi kendiliğinden gelişen hareketlerde görmek mümkündür. Fransa'nın batısında Bretagne, Anjou ve Maine gibi az gelişmiş bölgelerde yaşayanların sahip olduğu bir inanış, Haçlıların halk bilincinde ne kadar derin izler bıraktığını gösteren bir örnektir: Ormanlarda münzevi bir hayat süren ve tüylü kıyafetler içinde dolaşan vaizlerin, batıyı içeriden yıkmak için gizli bir tünelle gelen Sarazenler olduğuna inanılıyordu.¹⁰

⁹ RB, s. 483; Brooke, "Heresy and religious sentiment", s. 119.

¹⁰ Tiron'lu Bernard, *Vita* (PL CLXXII, col. 1409b); G. Dickson, "Medieval Christian crowds and the origins of crowd psychology", *RHE CXV* (2000), s. 45-75.

Halkı Haçlılara kaulmaya çağıran vaazlar, binyılcı bir coşkuya yol açıyordu. Kutsal Topraklar, gerçekten de süt ve bal akan bir ülke olarak tasvir ediliyordu. Haçlıların başarısıyla kurulacak olan yeni Kudüs krallığının, insanlar arasındaki çekişmelere son vereceğine ve Son Yargı'dan önce bir bolluk dönemi başlatacağına inanılıyordu. Haçlı seferleri, Hz. İsa'nın çarmıhta çektiği acılar için halkta derin bir sempati, bununla birlikte Yahudilere karşı nefret uyandırdı. Bazı şehirlerde, Haçlılara katılma çağrısıyla eşzamanlı Yahudi katliamları yapılıyordu. Hz. İsa'nın düşmanlarının katledilmesiyle, dünya son bulmadan önceki altın çağın başlayacağını uman eskatolojik beklentiler giderek yayılıyordu. Ölçsüz liderlerin ortaya çıkmasına elverişli, ortodoks inanca aykırı yollara kolayca sapabilecek dini bir coşku hali yaratılmıştı.¹¹

Haçlı seferleri ve Haçlıların Filistin'de kurduğu krallıklar, doğu sapkınlığıyla yeniden temasa geçilmesini sağlamıştı. Haçlıların sapkınlıkla doğrudan temasına ilişkin kayıtlar yok denecek kadar azdır. Elimizdeki tek bilgi, sapkınların –büyük ihtimalle Paulusçuların– ikamet ettiği bir *castrum* ile karşılaşmaları hakkındadır. Haçlıların bu karşılaşmaya verdiği tepki, sapkınları yok etmek olmuştur.¹² Yine de Haçlı seferleri, Batı Avrupa'yı Bizans'a ve Balkanlar'a bağlayan zincirin önemli bir halkasıydı.¹³ Haçlı devletlerinin varlığıyla canlanan ticaret sayesinde Konstantinopolis, Küçük Asya ve Balkanlar'da gizlice faaliyet gösteren Bogomil kiliseleriyle ilişkiye geçmek kolaylaşmıştı.

Bununla birlikte, eğer sapkınlığın kabulü için zaten hazır bir zemin bulunmıyorsa, düalizm asla batıya yeniden giriş yapamazdı. Kiliseye yönelik hoşnutsuzluk ve ortodoks öğretiyeye duyulan tepki, muhalif çevrelerin Katoliklikle bağdaşmayan aşırı çileci bir inancı kitleler halinde ve uzun süreliğine benimsemelerine yol

¹¹ Haçlı seferleriyle bağlantılı olarak ortaya çıkan sapkınlıklar için bkz. N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (1957); Cohn, "Medieval millenarism: Its bearing on the comparative study of millenarian movements", *Millenarian Dreams in Action*, haz. S. L. Thrupp (1962), s. 31-43. Cohn, *The Pursuit of Millennium*'ün ikinci basımında (1970), devrimci binyılcılığın "köy ya da malikâne yaşamıyla sıkı bağları olmayan" köylüler ve "loncalarıyla sıkı bağları olmayan" zanaatkarlar üzerinde etkili olduğunu belirtir. Dolayısıyla binyılcılık, şehirde ya da köyde olsun, toplumla bütünleşememiş olanları kendine çekiyordu.

¹² N. Garsoïan, *The Paulician Heresy* (1967), s. 15, n. 9; *LMH*, Birinci basım, s. 23, 34.

¹³ C. Thouzelier, "Hérésie et croisade au XIIe siècle", *RHE* XLIX (1954), s. 855-72; A. Borst, *DA* XI (1954-5), s. 617-18; R. Manselli, *BISLAM* LXVII (1955), s. 221n.; S. Runciman, *JEH* XVIII (1967), s. 89-90; Thouzelier'nin makalesinin gözden geçirilmiş hali için bkz. C. Thouzelier, *Hérésie et hérétiques*, s. 17-37.

açmıştı. Bu hoşnutsuzluk, kimilerini hayal kırıklığına uğratan reform sürecinin bir ürünü olduğu kadar, Hristiyanlığın yeni yorumlarını kabul etmekte zorlanan kilisenin katı ve muhafazakâr tutumunun da bir sonucuydu.

Kilise otoritesinin, kendi bakış açısını değiştirmesi ve tutarlı bir siyaset oluşturmaları için yüz yıla yakın bir zaman gerekmiştir. Şüpheler ve tereddütler, acımasız ve kapsamlı mahkûmiyetler, sapkın grupların kiliseden kopmalarını kolaylaştırmıştı. İlk kez on üçüncü yüzyılın başlarında III. Innocentius'la bir çözüm umudu yakalanır. O zamana dek, din adamlarının sapkınlık karşısında duyduğu endişe yok yere değildi; zira on ikinci yüzyılda kilise sapkın halk hareketlerinin ardındaki güçleri anlamamış ve etkili bir yanıt verememiştir.

Ortodoks Gezgin Vaizler

On ikinci yüzyılda sapkınlığın nispeten şekilsiz doğası, belirgin dogmatik görüşlerinin (en azından Katharosçuluğun yüzyılın sonuna doğru güçlenmesine dek) olmayışı ve ortodoks dindarlığın idealleri ve meseleleriyle olan yakın ilişkisi, sapkınlığa sinsî bir özellik kazandırır. Matbaanın yaygınlaşmasından önce, sapkın halk hareketlerinin birçoğu kendiliğinden ortaya çıkan gezgin vaizlerce başlatılmıştı. On ikinci yüzyıldaki sapkınlıklar da buna dahildir. Ancak kitlelerin "evanjelik" ve düalist sapkınlıkları benimsemesine farkında olmadan zemin hazırlayan bu vaizler genelde ortodoks kökenliydi. Bunun bir örneğini, Milano'daki Pataria hareketinde gördük. Fransa'daki gezgin keşişlerin vaazları da örgütlü bir mezhebin yaptığı planlı bir misyonerliğin ürünü değildi. Ruhban sınıfına ve halka reform çağrısı yapmak, kefaret öğütlemek gibi tümüyle ortodoks bir amaç güdüyorlardı. Manastırlarda ve kiliselerde istediğini bulamayan reformcuların ve keşişlerin katı çileciliği, bu vaazlar yoluyla Fransa'nın batısındaki ormanları aşarak bir bakıma kendiliğinden yayılmıştır. Kilise bu kişilerin çalışmalarını onaylamıyor değildi; bazılarının elinde, birinci ve ikinci Haçlılara verilen vaaz yetkisine benzeyen, papalığın verdiği bir gezgin vaizlik izni bulunuyordu. Ancak vaizlerin kendileri coşkulu insanlardı ve her birinin kendine özgü aykırılıkları vardı. Dolaşarak verdikleri vaazlar, bazen istenmeyen sonuçlar da doğurabiliyordu.

Johannes von Walter'in, Fransa'daki gezgin vaizler üzerine öncü çalışmasında bahsettiği en eski olay, geleneksel dini anlayışlara tepkiyi en iyi yansı-

tan Arbrissel'li Robert vakasıdır.¹⁴ Önceleri Rennes piskoposunun himayesinde bulunan ve Gregoryen reform hareketi içinde yer alan Robert, kilisedeki görevini bırakarak Craon ormanında keşiş hayatı sürmeye karar verdi. Kendisine müritler toplamaya ve vaazlar vererek dolaşmaya başladı. Alışlagelmiş tarzda dini yaşama karşı bir diğer tepki, Robert'in takipçisi Tiron'lu Bernard'dır. Saint-Savin-sur-Gartempe manastırındayken başrahip Gervasius'la Simonculuk üzerine bir tartışmaya giren Bernard, daha sonra Poitiers yakınlarındaki Aziz Cyprian manastırının başına geçtiğinde, reformu kabul etmek istemeyen keşişlerle ters düştü. Cluny manastırıyla yaşadığı bir anlaşmazlık sonucunda görevinden ayrılmak zorunda kaldı. Sonunda, manastırların ve Roma'da sürüp giden davaların beyhude dünyasına sırtını dönerek, Craon ormanına çekildi.

Gezgin vaizlerden bir diğeri, Savigny'li Vitalis, Mortain Kontu Robert'in yanında şapel rahibiydi ve Mortain'deki Aziz Ebrulf Kilisesi'ne mensuptu. Fakat yoksulluk aşkıyla her şeyi bırakarak, Montain'in doğusundaki Dompierre'de on yedi yıl boyunca keşiş olarak yaşadı. "Tanrı gazabının gümbürtüsüyle etrafa dehşet saçarak" halkı tövbe etmeye çağıran vaazlar verdi.¹⁵ Von Walter'in incelediği gezgin vaizler arasında en bilineni Xanten'li Norbert, kilise çevrelerindeki reformu yetersiz bularak yollara düşmüştü. Diğer örneklerde olduğu gibi Norbert'in de isteklerinin mevcut dini yapılar dahilinde gerçekleşmesi kolay değildi. Norbert'i Laon'daki Augustinusçu din adamlarının başına getirme girişimi, reformlarına karşı çıkan rahipler nedeniyle başarısız olmuştu. Bunun üzerine, Laon piskoposunun da desteğiyle, daha sonra Prémontré tarikatını oluşturacak olan yeni bir topluluk kurdu.

Gezgin vaizlerin çıkış noktaları farklılık gösterse de halkın dindarlık anlayışında yeni ve ilginç oluşumlara işaret eden bazı ortak yanları da vardı. Yoksulluğa duydukları tutku dikkat çekicidir. Robert, vaaz verdiği yolculuklarında, üstünde uygunsuz kaçacak denli yırtık pırtık elbiseleri, uzun sakalı ve gri cüppesiyle yalın ayak dolaşıyordu. Tiron'lu Bernard da kaba tüylü kumaştan kıyafeti içinde çıplak ayakla ya da bir tevazu göstergesi olarak eşek üzerinde geziyordu. Yaşadıkları

¹⁴ *Die ersten Wanderprediger Frankreichs* (1903-6), 2 cilt. J. Becquet, "L'Érémisme clérical et laïc dans l'ouest de la France", *L'Eremitismo nei secoli XI e XII* (1965), s. 182-211; Becquet, "Érémisme et hérésie au moyen âge", *HS*, s. 139-45; H. Leyser, *Hermits and the New Monasticism* (1984).

¹⁵ Ordericus Vitalis, *Historia Ecclesiastica*, haz. M. Chibnall (Londra, 1973), s. 332'den alıntılayan: Leyser, *Hermits*, s. 76.

ormanlarda kendi ürettikleriyle geçiniyor, topladıkları meyvelerle ya da kimsenin yardımını almadan yetiştirdikleri bahçe ürünleriyle besleniyorlardı. Bunlar ayırksı kişilerdi: Arbrissel’li Robert, kadınlara sunulan dini hizmete özellikle önem veriyordu ve bir muhalifi tarafından onlarla yakışık almayan şekilde samimi olmakla suçlanmıştı. Bernard, Hz. İsa’nın çektiği acıları düşünerek ayin sırasında sürekli ağlıyor, üstü başı gözyaşlarından sırlıslıkam bir şekilde dolaşıyordu.

Bu sıradışı kişilikleri dinlemeye gelenleri, sadece verilen etkili vaazlar değil, aşırı bir çilecilğe ve yoksulluğa duyulan belirsiz bir hayranlık da çekiyordu. Yoksulluk ve vaaz verme arasında sıkı bir bağ vardı: Vaizin bir ücret almaması ve sadece kendisini dinleyenlerin gönüllü bağışlarına dayanması, bağımsızlığının ve içtenliğinin bir güvencesiydi. Halk hızla bu kişilerin cazibesine kapılıyordu: Kutsal birinin hayır duasını ve tavsiyesini almak isteyenler ormanlara çekilen keşişleri ziyaret ediyor,¹⁶ erkekler ve kadınlar vaizlere yolculukları sırasında eşlik ediyordu. Kilisede reform yapılmasını ve Simonculuğun sona ermesini isteyen vaizler, bir yandan da toplumdaki kötülükleri eleştiriyor ve herkese kefarete öğütüyordu. Robert’in vaazlarının önemli bir kısmını, evli din adamlarına yönelik suçlamalar ve Gregoryen dönem öncesindeki suiistimaller oluşturuyordu; bu da muhtemelen, reforma katılan din adamlarının terk ettikleri (ve bir reformcunun pekâlâ fahişe olarak adlandırabileceği) eşlerini kendine çekiyordu.¹⁷

Bu kadınlı erkekli topluluklar otoriteyi telaşlandırmaktaydı. Bir kere, vaaz verme yetkisiyle ilgili sorunlar vardı. Örneğin Norbert, vaaz vererek yaptığı yolculukların meşruluğu hakkında 1119’da sorguya çekildi. Hz. İsa on iki havariyi ve Yetmişleri görevlendirirken yanlarına ne torba ne para ne de çarık almalarını tembih etmişti; Norbert de Arbrissel’li Robert de bunun bilincindeydi. Takipçilerini yerleşerek toplum içinde düzenli bir dini yaşam tarzı seçmeye ikna etmeleri konusunda vaizlere baskı yapıyordu. Laon’lu Hermann örneğinde olduğu gibi¹⁸ reformcu bir piskoposluğun kendi bölgesiyle ilgili kaygıları ve tedirgin otoritelelerin baskısı, gezgin vaizleri manastırlar ve tarikatlar kurmaya itti.

Fakat geleneksel tarzdan farklılaşan bu yeni kurumlar da kendilerine özgü özelliklere sahipti. Robert gibileri, uzun süredir bir kenara bırakılmış olan çif-

¹⁶ H. Grundmann, “Zur Vita S. Gerlaci eremitae”, *DA* XVIII (1962), s. 539-54; Werner, *Pauperes Christi*, s. 25-52.

¹⁷ Böhmer, *TLZ* XXIX (1904), s. 330-4.

¹⁸ C. Dereine, “Les origines de Prémonté”, *RHE* XLII (1947), s. 352-78.

te manastır fikrini yeniden canlandırdı. Yoksulluğa özel bir önem veriliyor ve bazı mülkiyet biçimleri reddediliyordu. Bu yeni manastır ve tarikatlar, on ikinci yüzyılın ilk yarısında dini yaşamın çeşitliliğine katkıda bulunmuştur. Prémontré tarikatı, Slav sınırında misyonerlik amacı güdüyordu. Arbrissel'li Robert'in Fontevrault'da kurduğu manastır, kadınların konumuna verdiği alışılmadık önemle çığır açmış, Fransız soylularının kızları ve dulları için dini bir çatı niteliği kazanmıştı. Ancak bu manastırlarda gezgin vaizlik ve yoksulluk ideallerini gerçekleştirmek mümkün değildi. Vaizlerin takipçileri, bunun yerine yemin ederek dünyadan el çeken düzenli bir yaşam tarzına yöneldiler.

Manastır yaşamından etkiler taşıyan bu hareketlerin çileci kökenleri ve fazlasıyla zenginleşen kiliseye karşı Gregoryen reform sonrasında gösterilen tepkiler, yoksulluğa verilen büyük önemi açıklar. Yoksulluğun olağanüstü bir şekilde popüler olduğu aşikârdır. Dünya nimetlerinden vazgeçmeye kuvvetli bir vurgu yapan Grandmont tarikatının varlığı, yoksulluğa ne denli ragbet edildiğini gösteren bir örnektir. Bazıları bu çileci vazgeçiş katılarak paylaştılar; çok sayıda kişiye dışarıdan hayranlıkla seyretti.

Yoksulluk akımları, ekonominin hızla büyüdüğü bu dönemde gelişen burjuvaziye ve kilisenin zenginliğine duyulan tepkiyi temsil ediyordu.¹⁹ Bir tüccarın ve ailesinin süslü kıyafetlerinde sergilenen zenginlik, somut ve gözle görülürdü. Kilisenin aşırı varlıklı olmakla eleştirilmesinin ardında, halk arasında akılcı bir düşünme tarzının giderek yükselmesi de yatıyordu. Yeni bir tarihi bilince sahip bu akılcılık, havarilerin sade kilisesi ile on ikinci yüzyılın gösterişli ve hiyerarşik kilisesi arasında el yordamıyla da olsa bir karşılaştırma yapabiliyordu. Clairvaux'lu Aziz Bernard'ın, *De consideratione* adlı eserinde, erken dönem kilisenin sadeliğini örnek alması için papaya yaptığı çağrı, halk kesimleri tarafından farklı yorumlanarak sapkınlığa dönüşebilirdi. Yüzyılın ilk yarısında, Bonn'da bir sapkınla karşılaşmasını anlatan bir tarihçi, kilise hiyerarşisine mensup olanların yanlış (*irrationabiliter*) yaşam tarzı karşısında bu sapkının duyduğu küçümsemeyi betimler; kullanılan kelime, muhafazakâr ve geleneksel hiyerarşiye yönelik tepkinin altında yatan güçleri anlamak açısından aydınlatıcıdır.²⁰

¹⁹ Von Walter, *Wanderprediger*; RB, s. 15-27; Leyser, *Hermits*, s. 26-8, 69-77; P. Henriet, "Verbum Dei Disseminando: La parole des ermites prédicateurs d'après les sources hagiographiques (XI^e-XII^e siècles)", *La Parole du prédicateur*, haz. R. M. Dessi, M. Lauwers (Nice, 1997), s. 153-85.

²⁰ Morghen, *Medioevo Cristiano*, s. 253; Schönau'lu Ekbert, PL CXCIV. *Ratio* aynı zamanda

Halk katmanlarında bu yeni kavrayışın ve düşünme tarzının yaygınlaşması karşısında kilisenin kendini savunma olanağı pek yoktu. Bir halk vaizinin peşine takılan büyük kalabalıklar, daha tutarlı bir bilgiye duyulan ihtiyacın göstergesiydi. Kilise ise bu ihtiyacı karşılamaktan acizdi. Din adamlarını eğitmek için merkezler kurulması ve halkı teoloji konusunda bilgilendirmek için katedrallerin kullanılması gibi öneriler başarısızlığa uğramıştı. Frerlerin ortaya çıkışına dek, halkın eğitim seviyesi çok düşük kalmıştır. Döneme ait bazı betimlemeler, büyümekte olan şehirlerde reformcuların karşı karşıya oldukları durumu açıkça gözler önüne serer. Dikkat çekici bir örnek, on ikinci yüzyıl başlarında yeni bir endüstri şehri olan Anvers'dir. Şehirdeki tek kilisede, iddialara göre yeğeniyle günahkâr bir yaşam sürmekte olan Simoncu bir rahip hizmet vermekteydi. Kilise şehirlerdeki inananlara yeterli bir dini hizmet sağlamamış olmasının yarattığı sorunlarla ilgilenmekte geç kalmıştı.²¹

Sapkınların önündeki fırsatlar ana hatlarıyla bunlardı: halen reform ihtiyacı içinde olan muhafazakâr bir kiliseye karşı halkın azimli tepkisi; barbar çağın kilisesinden artık memnun olmayan henüz gelişmemiş bir akılcılık; Kitabı Mukaddes'in bazı metinlerine ilişkin yeni bir kavrayışın halk arasında gelişmesi ve bu kavrayışla çelişki halindeki mevcut dini uygulamalar;²² kaba bir maddeciliğin hüküm sürdüğü hoyrat ve kana bulanmış bir çağın reddedilmesi. Havarilere özgü yaşamın yeni bir yorumuna duyulan arzu, bu zeminde anlaşılır hale geliyor. Çileci bir yaklaşımla ortaya çıkan ve din adamlarının suiistimallerini kınayan yetenekli bir vaiz, görüşleri ortodoks reformun sınırları içinde kalsın ya da kalmasın, bir dinleyici topluluğu bulacağından emindi. Tüm bunlar, sadece Fransa'daki gezgin vaizlerin başarısını değil, onlarla hemen hemen aynı dönemdeki sapkın vaizlerin başarısını da açıklamaktadır.

"doğru" anlamına da gelir; Morghen, buradaki *irrationabiliter* ifadesinin ahlaki bir yanlış anlamına geldiği kadar, üstü örtülü bir şekilde, mantığa aykırılık anlamı da taşıdığını savunur.

²¹ Russell, *Dissent*, s. 60, 283; C. N. L. Brooke, "The Church in the towns, 1000-1250", *SCH* VI içinde, s. 59-83, özellikle s. 79; daha geniş bir tartışma için bkz. aşağıda, s. 118-120.

²² Morghen, *Medioevo Cristiano*, s. 204-81.

Sapkın Vaizler ve Katharosçuluğun Yükselişi

Keşiş Henri ve Pierre de Bruis

Keşiş Henri, gezgin bir vaizin bir sapkına nasıl dönüştüğünü gösteren iyi bir örnek-tir. Henri'nin Gregoryen çizgide köklü bir reforma yönelik fikirleri, yerini gündelik yaşama ilişkin tutumların halen birincil önem taşıdığı teolojik bir sapkınlığa bırakır.¹ Bu bakımdan Henri, on üçüncü yüzyılın daha gelişkin fikirleriyle kıyaslandığında, on ikinci yüzyılın teolojik açıdan henüz olgunlaşmamış muhalefetini temsil eder.

Henri'nin kökenleri hakkında bir bilgi bulunmuyor. Fransızca konuşulan bölgelerde bir vaiz olarak elde ettiği başarı, Fransa'da ya da imparatorluğun Fransızca konuşulan bir kısmında doğmuş olabileceği ihtimalini kuvvetlendiriyor. Keşişliği bırakarak yollara düşmüş ve kefarete öğütleyen vaazlar vermeye başlamıştı. Henri hakkındaki ilk ayrıntılı bilgi, Le Mans'taki faaliyetleri üzerinedir. 1116 yılında iki müridiyle birlikte, üstünde yoksul giysileri ve elinde Haçlı bir asayla sakallı ve yalınayak bir şekilde şehre girmişti. O sırada Roma'ya gitmek üzere olan piskopos, Henri'yi önce sıcak karşıladı ve özgürce hareket etmesine izin verdi. Roma'dan döndüğünde, şehri alt üst olmuş buldu. Din adamları eleştiriliyor, tüccarlar tarafından boykot ediliyor ve saygınlıkları ayaklar altına alınıyordu. Halk, Henri'nin vaazlarının etkisiyle, nedamet getirmeye yönelmişti.

Bu aşamada Henri, ruhban sınıfının günahlarını sert bir dille kınayan radikal bir Gregoryen reformcu görünümündedir. Bununla beraber, toplumsal meselelere de özel bir ilgi duymaktaydı. Hem din adamlarının eleştirilmesi hem de toplumsal hassasiyetler bakımından Le Mans gayet elverişli bir ortam sunuyordu: 1070'te bir komün kurma girişimi başarısız olmuştu ve şehir din adamlarının hâkimiyetindeydi. Ticaretin ve sanayinin gelişmemiş olması, şehir halkının piskoposa ve din adamlarına karşı mücadele etme olanağını kısıtlıyordu.

¹ R. Manselli, "Il monaco Enrico e la sua eresia", *BISIAM LXV* (1953), s. 1-63; Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII* (1953), s. 45-67 (Keşiş Henri, Pierre de Bruis ve Valdo'nun evanjelik sapkınlıkları arasında bağlantı kurar; bu yaklaşımın eleştirisi için bkz. Ilarino da Milano, *RSCI IX* (1955), s. 424-31); M. Zerner, "Du 'Contra Hereticum' aux 'Contra Hereticos'", *Inventer l'Hérésie*, haz. Zerner, s. 119-56.

Henri'nin liderliğine verilen kuvvetli destek, ruhban sınıfına karşı uzun süredir duyulan öfkeyle açıklanabilir. Gregoryen bir reformcu olan piskopos Hildebert ortodoks reformcuların evlilikle ilgili yeni kurallarını uygulamış, evliliğin bir kilise sakramenti olduğu ve rahiplerin denetimi altında bulunması gerektiği konusunda ısrar etmişti. Henri bu görüşe karşı çıkarak, "evliliği geçerli kılanın, sadece evlenen kişilerin onayı" olduğunu söyler. Yeni kuralların getirdiği zorunlulukları reddeden Henri'nin görüşü büyük destek buldu. Evlilikle ilgili kendi reform planlarını halka açıklarken, bir yandan da şehirdeki fahişeleri kurtarma gereğinden bahseder. Vakanüvisin yazdığına göre, Henri'nin "açıkladığı yeni sistem şöyleydi: Namuslu bir yaşam sürmemiş olan kadınlar, herkesin önünde çıplak bir şekilde kıyafetlerini ve saçlarını yakmalıdır. Bu kadınlarla evlenecek olanlar hiçbir şekilde altın, gümüş, mal mülk, düğün hediyesi ya da çeyiz kabul etmemelidir. Çıplak çıplakla hasta hastayla yoksul yoksulla evlenmelidirnamuslu ya da ensest bir evlilik olup olmadığına bakılmaksızın."² Vakanüvisin burada "ensest"le kastettiği, rahiplerin belirlediği meşru evliliğin dışında kalan evliliklerdi. Dini bir coşku içerisinde, fahişelerin kıyafetleri ve saçları yakılıyor, yeni kıyafetler almak için para toplanıyor, genç erkekler bu kadınlarla evlenmek için talip oluyordu. Vakanüvis, fahişelerin sonradan eski yaşam tarzlarına geri döndüğünü yazsa da Henri'nin etkileyici vaazlarının uyandırdığı heyecanla nedamet getiren bir şehir, toplumun yerleşik sınırlarını ve yeni Gregoryen kuralları bir süreliğine de olsa yerle bir etmişti. Toplumsal kuralların bu şekilde hiçe sayıldığı durumlar çok nadirdi, ama gerçekleştiğinde etkisi büyük oluyordu. Benzer bir durum üç yüz yıl sonra Bohemya'da çok daha büyük bir ölçekte ortaya çıktığında, Bohemyalı köylüleri Husçuluğun muzaffer savaşçılarına dönüştürmüştür.

Henri'nin kendine özgü yanları vardı: Görünüşte diğer gezgin vaizlere benzese de bekâr kalmayı öğütlemekten ziyade evlilikte reform yapmayı amaçlayan biriydi. Yoksulluğa önem veriyor ve her türlü süslemenin yakılmasını savunuyordu. Ama diğer vaizlerin çilecilğe ve özellikle de perhize yaptığı vurgu Henri'de yoktu. Vaizlik yaptığı uzun yıllar boyunca, Le Mans'ın yanı sıra farklı zamanlarda Lausanne, Poitiers ve Bordeaux'da halkı ruhban sınıfına karşı kıskırtırken görüldü. En son Toulouse'a gittiği biliniyorsa da 1145'ten sonra izine rastlanmaz. 1135'te

² Orijinal metnin çevirisi için bkz. *Actus pontificum Cennomannis*, WEH, s. 108-14; MBPH, s. 33-8. Ayrıca bkz. R. I. Moore, "New sects", s. 54-7; *Origins*, s. 82-101; E. Werner, M. Erbstösser, *Ketzer und Heilige* (1986), s. 233-71.

toplanan Pisa Konsili, kendisini sapkınlıktan vazgeçirmeye çalışır. Konsilde nispeten ılımlı bir tavırla karşılanan ve sadece üç görüşü suçlu bulunan Henri, bir manastıra girme ve gezgin vaizliği bırakma sözü verir.

Kilise mensuplarının sapkınlığa karşı özellikle müsamaha göstermediği bir dönemde konsilin bu ılımlı yaklaşımı kayda değerdir. Guillaume adlı bir keşişin yazdığı *Contra Hereticum*'da ele alınan Henri'nin görüşleri ve Le Mans'taki ruhban sınıfına yönelik eleştirileri, din adamlarının yaşam tarzı karşısında duyduğu öfkeyi yansıtmaktaydı. Donatizmi savunan Henri, günahkâr din adamlarının "bağlama ve çözme" yetkisine sahip olduğunu reddediyor, yoksulluk içinde yaşamaları gerektiği üzerinde ısrarla duruyordu. Din adamlarının gevşekliğine ve zenginliğine duyduğu kızgınlık, Henri'yi kefarete ögütleyen bir vaizden bir sapkına dönüştürmüştü. Günah çıkarmak için bir rahibe gitmek gerekmediğini söylemekle suçlanır. Ölüler için dua etmeyi reddediyor, vaftiz edilmeden ölen çocukların da selamete kavuşabileceğini ileri sürüyordu; bu son derece sıradışı bir görüştü, zira Henri sadece Hristiyanların değil, Yahudilerin ve Sarazenlerin çocukları için de bunun geçerli olduğunu savunuyordu.³

Pierre de Bruis'nin sapkınlığı ise çok daha derinlikliydi.⁴ Embrun'de bir köy rahibi olarak çalışan Pierre, bu görevinden uzaklaştırıldıktan sonra, 1119'dan yaklaşık 1139-40'taki ölümüne dek yirmi yıl boyunca sapkın bir eylemci olarak etkinlik gösterdi. Yaşamının sonlarına doğru, Fransa'nın güneybatısındaki zengin şehirlerde dolaşarak büyük kalabalıklara hitap eden vaazlar verdi. Pierre de Bruis'nin görüşlerini eleştiren Cluny manastırı başrahibi Saygıdeğer Pierre, *Contra Petrobrusianos* adlı eserini kaleme aldığı sıralarda sapkınlık Narbonne'a varmış ve batıda Toulouse'a dek ilerlemişti; önsöz niteliğindeki mektubunu tamamladığındaysa, Gascogne'a ve Arles'a kadar yayılmış bulunuyordu. Pierre'in yaşamı Saint-Gilles'de korkunç bir ölümle son buldu.

Bu arada Henri, Arles başpiskoposu tarafından Pisa Konsili'ne götürülmüştü. Dolayısıyla bir süre Arles'da vaizlik yapmış olduğunu varsayabiliriz. Pisa'dan döndükten sonra, Languedoc bölgesinde yeniden vaizliğe başladı ve sonunda

³ Zerner, "Du 'Contra Hereticum'", s. 125; WEH, s. 116-17 ve 677, n. 10.

⁴ Bkz. Saygıdeğer Pierre, *Contra Petrobrusianos hereticos*, haz. J. Fearn (Turnhout, 1968); Fearn, "Peter von Bruis und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts", AKG XLVIII (1966), s. 311-35; Fearn, "The *Contra Petrobrusianos* of Peter the Venerable" (Doktora tezi, Liverpool Univ., 1963); J-P. Torrell, D. Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde* (1986).

Toulouse'a geldi. Burada Aziz Bernard, Henri'yi yakalatarak halk üzerindeki etkisine son verdi.⁵ Ama iş isten geçmişti bir kere. Pierre ve Henri'nin 1130'lu yıllarda başarı kazandığı bölgelerin, aynı yüzyılın ikinci yarısında Katharosçuluğun yayıldığı yerlerle aşağı yukarı aynı olması bir rastlantı değildir.⁶

Pierre'in sapkınlığının kökenleri hakkında birçok soru işareti var. Doğduğu ya da rahiplik yaptığı yer olan Bruis, Hautes-Alpes bölgesindeki Rosans kantonunda küçük bir köydü. Pierre'in ilk vaizlik yılları Embrun, Gap ve Die gibi dağlık bölgelerde geçmiştir. Şaşırtıcı olan, Pierre'in sapkınlığının coğrafi kökenleridir: Hautes-Alpes'in, pagan inanç kalıntılarının varlığını sürdürdüğü geri kalmış bir bölge olması beklenirdi, on ikinci yüzyılda "modern" bir sapkınlığın çıkabileceği bir yer değil. Elbette Pierre kendi sapkınlığını bizzat kendisi tasarlamış da olabilir. Elimizdeki kaynaklar, Pierre'in kişiliği ve yetenekleri konusunda bir sonuca varmamıza olanak tanımıyor. Yine de Bruis'in yer aldığı coğrafya bize bir ipucu sunabilir. Bruis, Alp Dağları'nda, İtalya'ya giden yollardan birinin üzerinde bulunuyordu. Burası, yeni sapkın düşüncelerin dağ köylerine ulaşmasına elverişli bir geçiş yoluydu. Batı Avrupa'nın dış etkilere en açık kısmı olan İtalya'dan gelip gidenler, muhtemelen bu düşüncelerin yayılmasını sağlıyordu.⁷

Pierre'in öğretisi radikal ve aşırıydı; kendinden önceki ya da çağdaşı mezheplerin öğretilerine sadece kısmen benziyordu. Görüşlerini coşkulu eylemlerle yaymaya çalışan Pierre, Saint-Gilles halkını haçlarını yakmaya teşvik ettiği sırada, karşıtları tarafından ateşe atılıp yakılarak öldürüldü. Kimi zaman yandaşlarıyla birlikte, keşişleri manastırlardan çıkarıp evlenmeye zorluyor ya da on beşinci yüzyılda Lollardların Norwich'te yaptığı gibi, Kutsal Cuma gününde yasak olduğu halde et yiyorlardı.⁸

Bu görüşlerin temelinde, kilisenin tüm inananların ruhani birliği olduğuna duyulan inanç yatıyordu.⁹ Yüzyıllar boyunca eklenen fazlalıklar atılarak, kilisenin temeldeki gerçek doğası açığa çıkarılmak isteniyordu. Dinin her türlü dışsal

⁵ Çeviri metinler için bkz. WEH, s. 122-6; MBPH, s. 39-46. Aziz Bernard'ın yaşamı hakkındaki *Vita prima* (PL CLXXXV, col. 313), Henri'nin yakalandığını ve zincirlenmiş bir şekilde piskoposa getirildiğini söyler. Bu olay 1145 yılında gerçekleşmiş olabilir; bkz. WEH, s. 680.

⁶ E. Griffe, *Les Débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140-1190)* (1969), s. 21-48.

⁷ Fearn, "Peter von Bruis", s. 329, n. 92; Bogomil etkisindeki bölgelerle muhtemel bir temas üzerine bkz. s. 332 ve n. 100.

⁸ Bkz. aşağıda, s. 347.

⁹ Fearn, "Contra Petrobrusianos", s. xlvii; FK, s. 63.

tezahürü reddediliyordu. Eski Ahit'in, kilise babalarının ve kilise geleneklerinin otoritesi tanınmıyor, çocuk vaftizi, *efkaristiya*, *komünyon* ayini ve ölümler için dua etme kabul edilmiyordu. Kilise binalarının kullanılmasına, haça saygı gösterilmesine ve kilisede ilahi okunmasına karşı çıkılıyordu. Tüm bu yadsımların ardında, Pierre'in kendi zamanında bile halkın din anlayışıyla uzlaşması zor birtakım düşünceler vardı. İbadeti tüm dışsal görünümünden arındırarak maddi dünyadan soyutlamak amaçlanıyordu. Kilise binaları, haçlar, altarlar gibi saygı duyulan nesneler, gerçek dini engelleyen birer yük gibi görülerek kesin bir şekilde bir kenara bırakılıyordu.

Efkaristiyanın ve çocuk vaftizinin reddedilmesi, İncil'de yazılanlara harfiyen uyma isteğinden kaynaklanıyordu. *Efkaristiya*ya karşı çıkılmasının nedeni, sakramenti yöneten rahiplerin liyakatsiz olması değil, Kitabı Mukaddes metnine fazlasıyla sadık kalınmasıydı. İncil'i yorumladıkları şekliyle, ekmeğin ve şarabın Hz. İsa'nın bedeni ve kanına dönüşmesi, sadece Son Yemek sırasında meydana gelmişti ve bir daha asla kimsenin gerçekleştiremeyeceği bir mucizeydi. Hz. İsa'nın kilise altarında tekrarlanacak bir ayin oluşturmak gibi bir niyeti yoktu. Bunun simgesel bir tekrarı bile sözkonusu olamazdı. Bu, benzeri bulunmayan son derece radikal bir bakış açısidir. Düalist bir yaklaşımla tam olarak bağdaşmaz; zira Petrobrusyanlar Hz. İsa'nın 'Son Yemek'te kendi bedenini ve kanını sunduğunu inkâr etmiyorlardı. Maddi dünyayı reddetmediklerinden, Hz. İsa'nın eylemlerini sadece mecazi anlamıyla yorumlamak durumunda degillerdi. J.V. Fearn'sın öne sürdüğü gibi, bu konuda Pierre'in kendi kişisel katkısını görmek mümkündür.¹⁰ Pierre, kendisi bir düalist olmamasına karşın, düalizmin halk arasında yayılmasının önünü açmış ve böylelikle on ikinci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan düalist kiliseler için bir nevi Vaftizci Yahya rolü oynamıştır. Saygıdeğer Pierre *Contra Petrobrusianos*'ta Keşiş Henri'nin de Pierre'in kurduğu mezhebe dahil olduğunu yazar. Daha sonra, eserin önsözünü kaleme aldığı sırada, Henri'ye daha fazla bağımsızlık tanıdığı görülür. Henri'nin görüşlerini bize aktaran kaynakların yakın zamanda yeniden gözden geçirilmesi, Henri ile Pierre arasındaki ilişkinin aydınlatılmasını zorlaştırıyor. Ancak şurası kesindir ki Henri de, Pierre de daha derin ve kalıcı bir sapkınlık olan Katharosçuluğun önünü açmışlardır.

Saygıdeğer Pierre, sapkınlara yönelik hakaret ve suçlama geleneğini bir yana bırakarak, yeni açıklama ve ikna yöntemleri geliştirdiği çalışmasıyla öncü bir rol

¹⁰ Fearn's, "Contra Petrobrusianos", s. lvii-lix.

oynamıştır. Fakat eserinin uyandırdığı etki sınırlı kaldı; 1140'larda ikna etmekten ziyade zor kullanmak tercih ediliyordu.¹¹

1114'te Soissons yakınlarındaki Bucy-le-Long köyünden Clement ve Ebrard adlı iki köylü, düalist izler taşıyan bir sapkınlık yaymaya başladılar.¹² Buna göre, Hz. İsa aslında beden almamıştı; ekmek ve şarap gerçekte Hz. İsa'nın bedeni ve kanına dönüşmüyordu; rahibin ağzı cehennemin kapısıydı. Vakanüvis, bu kişilerin Manici olduğuna inanmaktadır. "Bu sapkınlık eski zamanlarda eğitilmiş kişiler tarafından başlatılmış olsa da kalıntıları bugün köylüler arasında devam etmektedir. Havarilerin yaşam tarzına sahip olduklarını iddia eden bu kişiler, sadece havarilerin işlerini okumakla yetinmiyorlar." Vakanüvis'e göre, uyguladıkları katı çilecilik aslında sefih yaşamlarını gizleyen bir perdeydi.¹³ Havarilerin yaşam tarzından bahsetmeleri ve liyakatsiz rahipleri suçlamaları, batı sapkınlığı içinde yer aldıklarını gösterir. Fakat Doketizm, kendiliğinden ortaya çıkan batı sapkınlıklarında sık rastlanan bir özellik değildir. Dikkat çeken bir nokta, cinsel ilişki sonucu dünyaya gelen her şeyi reddetmiş olmalarıydı. Clement, Soissons piskoposu tarafından bir sınamaya tabi tutuldu ve başarısız oldu; su dolu geniş bir tekneye atılan Clement'in dibe batmak yerine "bir tahta parçası gibi yüzdüğü" görüldüğünde, belki de "açgözlü" Soissons kontu Jean'la bağlantısı nedeniyle,¹⁴ herkeste bir sevinç ifadesi vardı. Piskopos, hükmü hemen uygulamak yerine akıl danışmak için bekleyince, hapishaneye zorla giren halk Clement ve Ebrard'ı yakarak öldürdü.¹⁵

On ikinci yüzyılın ilk çeyreğinde Ivoy köyünde yaşanan başka bir olayda, bir grup sapkın gizlice toplanarak yandaşlarına efkariyetiyayı ve çocuk vaftizini reddetmelerini öğütüyordu.¹⁶ Bu olay, söz konusu sapkınlığın gerçek niteliğini anlamamız açısından kaynakların yetersiz kaldığı vakalara bir örnektir. Kesin olarak görebildiğimiz tek şey, halk arasında bireyin dini sorumluluğuna verilen önemdir ki bu da çocuk vaftizini reddetmeye yönelten başlıca nedendi.

¹¹ D. Iogna-Prat, "L'argumentation défensive de la polémique grégorienne au *Contra Petrusianus* de Pierre le Vénérable", *Inventer l'Hérésie?*, haz. Zerner, s. 87-118; G. Cracco, "Bernardo e i movimenti eretici", *Bernardo Cisterciense*, haz. E. Menesto (1990), s. 165-86.

¹² WEH, s. 102-4.

¹³ agy, s. 103.

¹⁴ Farklı bir yorum için bkz. Russell, *Dissent*, s. 78-81.

¹⁵ R. I. Moore, "Popular violence and popular heresy in Western Europe c.1000-1179", *SCH* XXI (1984), s. 43-50; BK, s. 84; Moore, "Guibert de Nogent and his world", *Studies in Medieval History presented to R. H. C. Davis*, haz. H. Mayr-Harting, R. I. Moore (1975), s. 107-17.

¹⁶ Russell, *Dissent*, s. 54-6; WEH, s. 105-7.

Tanchelm ve Arnaldo da Brescia

Hollanda'da Anvers'li Tanchelm ve İtalya'da Arnaldo da Brescia, Gregoryen dönem sonrasında reform ideallerinin sapkınlığa nasıl dönüştüğünü gösteren iki örnektir.¹⁷ Yaygın bir kanıya göre, Tanchelm'in Anvers'de elde ettiği başarı, kilise yetkililerinin geliştirmekte olan bu şehri ihmal etmesinin bir sonucuydu.¹⁸ Kilisenin içinde bulunduğu durumu onaylamayan Tanchelm, vaizliğe başlayarak kısa sürede şehirdeki dini yaşama hâkim oldu ve vaazlarını Zeeland'a, Brabant'a ve Flandre'a yaydı. Kendisini dinlemek için toplananlar, toplumun alt tabakasından insanlardı. Fakat vaazlarının Zeeland'daki başarısı, sadece şehirde yaşayanlara hitap etmediğini gösteriyor: Ekonomik açıdan nispeten geri kalmış bir bölge olan Zeeland'da, balıkçılık ve çiftçilikle geçinen insanlar yaşamaktaydı. Tanchelm kiliseyi ve sakramentlerini tümüyle reddediyor, kilisenin bir geneleve dönüştüğünü söylüyordu. Utrecht Katedrali rahiplerinin yazdığı bir mektup, Tanchelm'in kendini Tanrı ilan ettiğini, bir Meryem heykeliyle simgesel bir evlilik yaptığını, altın kaftanlar kuşanıp Anvers sokaklarında eski bir rahip, bir demirci ve silahlı muhafızlar eşliğinde gezdiğini yazar.¹⁹ Sıradan halk onu Tanrı olarak görüyor, yıkandığı suyu içiyordu. Tüm bu tuhaflıklar üç yıl sonra, 1115'te bir rahip tarafından öldürülmesiyle son buldu.

Tanchelm, insanları peşinden sürüklemeye konusunda yetenekli biriydi.²⁰ Ta-
kipçilerinin sayısının yüksek olması, vaaz verdiği yolculukların rahatsız edilme-
den yıllarca sürmesini sağladı; kendisini şiddet kullanarak ortadan kaldırmak
fazlasıyla tehlikeli olurdu.

Yıkandığı suyun içilmesiyle ilgili olay, farklı şekillerde yorumlanmıştır. Saf insanların Tanchelm'e duyduğu büyük saygının bir göstergesi olarak değerlendirilmiş ya da Tanchelm'in yandaşlarına dağıttığı suyla karıştırılmış şarabın yanlış anlaşılması olarak görülmüştür.²¹ Halk inançları konusunda uzman olanlar, Garibaldi'nin yıkandığı suyu satarak iyi bir gelir elde eden uşağı, ilk varsayımı destekleyen bir örnek olarak verebilirler. Fakat anlatılanlar akılda birçok soru işareti uyandırıyor. Kilisenin ve rahiplerin günahkâr yaşamını eleştiren Tanchelm,

¹⁷ Grundmann'ın bu konudaki görüşleri için bkz. *HZ CXCVI* (1963), s. 661-6.

¹⁸ Tanchelm'in başarısının endüstriyel koşullara tepkinin bir sonucu olduğunu ileri süren varsayım için bkz. Cohn, *Millenium*, Birinci basım, s. 35-8.

¹⁹ *WEH*, s. 96-100; *MBPH*, s. 28-31.

²⁰ Moore, *Origins*, s. 64.

²¹ *BK*, s. 85, n. 13.

neden cinsel ihtiyaçlarını tatmin etmek için kadınlar üzerindeki etkisini kötüye kullanan sefih biri olsun?²² Sefihlik suçlaması, yandaşı kadınları etkileyen popüler bir sapkına hemen her zaman yöneltilen bir suçlamadır. Elimizdeki mektup 1112'de, Tanchelm'e düşman Utrecht'li rahipler tarafından onu Köln başpiskoposu Frederick'e ihbar etmek amacıyla yazılmıştı. Rahiplerin, Tanchelm aleyhindeki her türlü söylentiyi mektuba eklemiş olacağı tahmin edilebilir. Olayın ilk bakışta göze çarpmayan bazı yönleri olduğu da düşünülmeli. Örneğin, sapkınlık suçlamalarının temelinde Gregoryen reformcularla reform karşıtları arasındaki mücadele yatıyor olabilir. Benzer bir şekilde, Milano'da Pataria, Cambrai'de Ramihrdus ve daha sonra Liège'de Lambert le Bègue olaylarında da asılsız sapkınlık suçlamaları yöneltilmişti.²³ Utrecht'te hazırlanan mektubun, altıncı yüzyıl vakanüvisi Tours'lu Grégoire'dan bir bölümü kelimesi kelimesine alıntılanması, bu türden asılsız bir suçlama ihtimalini güçlendiriyor.²⁴

Tanchelm'in, Flandre Kontu II. Robert'in ajanı olduğunu belirten Pirenne, konuya bir miktar açıklık getirir. Gregoryenleri destekleyen Robert, imparatorluk yanlılarının elindeki Utrecht piskoposluğunun bir kısmını Tournai piskoposluğuna katmak istiyordu.²⁵ Pirenne'e göre Tanchelm, halkı imparatorluk yanlısı rahiplere karşı kıskırtan bir demagog rolündeydi. Bu bölgede Gregoryen bir reformun gerekliliğini ortaya koyacak, bu da kontun arzuladığı düzenlemenin yolunu açacaktı. Fakat Pirenne, Tanchelm'in din adamı olmadığını ve bir süre kontun katipliğini yaptığını düşünerek yanılır.

Tanchelm'in, ruhban sınıfı içinden çıkan sapkın bir lider olduğu açıktır. Fakat kontun yardımına başvurduğu sırada halen Gregroyen bir reformcu olup olmadığı belirsizdir.²⁶ Utrecht mektubu, gnostik izler taşıyan bir halk vaizini kötölemeye yönelik düşmanca bir açıklama değil de Tanchelm'in reformcu eylemlerini bilerek karalayan bir iftiralara bütününü olarak okunabilir. Mektuba da-

²² Agy; Russell, *Dissent*, s. 65.

²³ Russell, *Dissent*, s. 90-6; L. K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe* (1978), s. 129.

²⁴ W. Mohr, "Tanchelm von Antwerpen, eine nochmalige Überprüfung der Quellenlage", *Annales Universitatis Saraviensis* III (1954), s. 234-47; Werner bu görüşe karşı çıkar (*Pauperes Christi*, s. 205-7); Moore, *Origins*, Tanchelm'in, insanları kendine çekmek için aşırılığı bir yöntem olarak kullandığını düşünür.

²⁵ H. Pirenne, "Tanchelin et le projet de démembrement du diocèse d'Utrecht vers 1100", *ARBB XIII* (1927), s. 112-19; Russell, *Dissent*, s. 265-9.

²⁶ Russell, *Dissent*, s. 282.

yanarak, Tanchelm'in ilk olarak Anvers yerine Zeeland'da etkinlik gösterdiği,²⁷ çünkü Utrecht piskoposluğundan alınmak istenen bölgenin burası olduğu sonucuna varabiliriz. Mektup, Tanchelm'in kiliseyi reddettiğini belirtir. Burada kastedilenin, ahlaksızlık içinde olan ve imparatorlukla bağlantılı bulunan yerel kilise olduğu düşünülebilir. Ekmek ve şarabın Hz. İsa'nın bedeni ve kanına dönüşüğünü reddetmesi, liyakatsiz rahiplerin hizmetini reddetme olarak görülebilir. Tanchelm'e ilahi güçler verdiği öne sürülen Tanrı'yla birleşme iddiası, Hz. İsa'yla mistik birleşmeyi vaaz eden ortodoks bir öğreti olarak okunabilir. Meryem'le yaptığı simgesel evlilik, kadınları mücevherlerinden vazgeçmeye ve yüzüklerini bir Meryem heykeline sunmaya çağıran bir kampanya olabilir. Mektubun bu şekilde yorumlanması kabul edilse bile, çözülmesi gereken zorluklar ortadan kalkmıyor. Utrecht mektubu bir yana, Tanchelm'e karşı düşmanca bir tutum sergileyen başka kaynaklar da sözkonusu. Gerçeği asla tam olarak bilemeyeceğiz. Yine de sapkınlığın ve aşırılığın kaynaklarda iddia edildiği kadar ileri gitmediğini varsayarsak, sağlam bir zeminde hareket etmiş oluruz. Ayrıca, Tanchelm'in sonunda Donatizme kayan bir Gregoryen olduğunu düşünmek de muhtemelen doğru bir yaklaşım olacaktır.²⁸

Arnaldo da Brescia hakkındaki kaynaklar, bu sapkın liderin bizzat söyledikleri ve yazdıkları üzerine doğrudan bir kanıt sunmasa da en azından belirsizlik içermez. Arnaldo'nun sapkınlığı ilk olarak, doğduğu şehir Brescia'da, bir keşişler topluluğunun başındayken açığa çıktı. Geçmişte Pataria hareketinden etkilenen Brescia, 1130'larda piskoposluk için çekişen Villano ile Manfredo arasındaki mücadeleye sahne olmuştu. Her ikisi de papalık tacı üzerinde hak iddia eden II. Anacletus ile II. Innocentius rekabetinde farklı tarafları destekliyordu.²⁹ Piskoposluk yarışını kazanan Manfredo'nun şehirde bulunmadığı bir sırada,

²⁷ BK, s. 84, Tanchelm'in ilk ortaya çıkışının, ruhban sınıfının kusurları yüzünden olmadığını ileri sürer. Russell (*Dissent*, s. 283) bu görüşü düzeltir.

²⁸ Russell (s. 64) Tanchelm'e benim burada yaptığımdan daha fazla sapkınlık atfeder. Buna dayanak olarak da sekizinci yüzyılda ormanlarda peygamberlik yapan Aldebert'in ayrıkış kişiliğiyle Tanchelm arasındaki benzerliği ileri sürer. Ben daha çok, Tanchelm hakkında söylenenlerin iftira olabileceği üzerinde duruyorum. Aldebert gibi birinin aşırı tavırlar sergilemesi, Tanchelm'e kıyasla daha olasıdır.

²⁹ A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia* (1954); Dupré-Thesedier, *Introduzione*, s. 134-7; Violante, *HS*, s. 177 (Arnaldo öncesinde İtalya'da sapkınlığın nispeten az görüldüğünü belirtir); G. G. Merlo, "Heresis Lombardorum e filii Arnaldi": Note su Arnaldismo e Arnaldisti", *Nuova Rivista Storica* LXVIII (1994), s. 87-102.

Arnaldo din adamları arasında köklü bir reforma girişti. Manfredo'nun ölçülü reform planlarının yeterince ileri gitmediğini düşünüyordu. Havarilere özgü yaşam, Arnaldo'ya göre ancak keşişlerin katı yaşam tarzıyla mümkündü. Zengin, Simoncu ve ahlaksız din adamlarına keşişlerin yaşam tarzının aynısının dayatılması gerektiğini savunuyordu.

Arnaldo'nun başlattığı hareket, bir ölçüde Pataria'ya ve Cambrai'li Ramihrdus'a benzese de bazı bakımlardan bunların ötesine geçmiştir. VII. Gregorius, Pataria hareketini desteklemişti. Arnaldo ise II. Innocentius'un bu tür bir desteğinden yoksundu. 1139'da mahkûm edilerek İtalya dışına sürüldü ve gençliğinde Pierre Abélard'ın yanında öğrencilik yaptığı Paris'e gitti. Ruhban sınıfına ve Clairvaux'lu Aziz Bernard'a buradan yönelttiği eleştiriler, 1140'ta Sens Konsili tarafından hem kendisinin hem de ustası Abélard'ın mahkûm edilmesine yol açtı. Paris'ten kaçtığı sırada, papanın Bohemya elçisi Guy kendisine yardım ederek, bir pişmanlık metni sunması konusunda Arnaldo'yu ikna etti. Papa III. Eugenius, gözünün önünde bulunması için Arnaldo'yu Roma'ya çağırdı. Ancak Roma'daki din adamlarının suiistimleri ve papalığın dünyevi işlere karışması, Arnaldo'nun muhalif tavrının daha da şiddetli bir şekilde yeniden canlanmasına yol açtı. "Papanın kendisi" diye iddia ediyordu, "söylediği gibi havariyel biri ve ruhların çobanı değil, otoritesini ateş ve kılıçla sağlayan eli kanlı biridir."³⁰ Roma şehir halkının şikâyetleri, Arnaldo için Brescia'dakinden daha elverişli bir zemin sağlıyordu. Halkın yardımıyla papayı Roma'dan sürerek şehrin bağımsızlığını ilan etti. Mal mülk ya da siyasi iktidar gibi dünyevi sorunlarla uğraşmaksızın sadece vaaz verip sakramentleri yöneten yoksul bir ruhban sınıfı idealini gerçekleştirmeye koyuldu. Savunduğu görüşler, özellikle de Konstantin'in Bağışı'nı reddetmesi ve imparatorun tacını papadan değil de Roma halkından alması gerektiğini düşünmesi, bir süreliğine imparatorluk yanlılarının gözüne girmesi sağladı. Papa, askeri gücün desteğiyle geri döndüyse de 1150'de yeniden sürgün edildi. Arnaldo'nun reform planları, ne denli radikal biri olduğunu bize göstermektedir. Dinle ilgili radikal görüşleri, kendisini siyasi açıdan son derece demokratik bir tutuma yöneltmişti. Sınırlı sayıda desteğe sahip olan bu devrimci güç, Arnaldo'nun 1155'te Papa IV. Hadrianus tarafından devrilmesi ve idam edilmeyle son buldu.

³⁰ John of Salisbury, *Historia Pontificalis*, çev. M. Chibnall (Londra, 1956); WEH, s. 148; MBPH, s. 66-71.

Arnaldo, kitleleri peşinden sürükleyen konuşma yeteneğiyle, Fransa'daki gezgin vaizlere benzer. Yoksulluğa verdiği büyük önem, zamanın hâkim düşünceleriyle tam bir uyum içindedir. Ancak amaçlarına ulaşmak için siyasi güç kullanmış olması, onu gezgin vaizlerden ayırır. Sadece bireyin selameti değil, bir bütün olarak kilisenin selameti için sunduğu planı, gerektiğinde kılıç kullanarak uygulamaya hazırdı. Mal mülk sahibi olan rahip ve keşişlerin selamete ulaşamayacağı ilkesinden hareket ediyordu. Yoksullukla bağlantılı olarak, sakramentlere yönelik eleştirileri de vardı. Sakramentleri inkâr etmiyor, fakat liyakatsiz rahipler yüzünden geçerliliklerini yitirdiğini savunuyordu. Arnaldo'nun pragmatik kişiliğinden bekleneceği üzere, ortodokslukla arasında öğreti açısından büyük bir fark yoktu. Aslında hiçbir zaman resmen sapkınlıkla yargılanmamıştı.³¹ Roma'nın ruhani iktidarı, dünyevi işleriyle ilgilendiği için reddediliyordu. Herkese açık olan vaizlik, belirli bir eğitime ya da yetkiye değil, sadece vaizin kendi yaşamına dayandırılıyordu.

Arnaldo'nun hiyerarşiden talep ettiği büyük fedakârlıklara neredeyse kimse yanaşmamıştı. Kilise bünyesindeki reformcularla anlaşabilmek için fazla radikal. Papanın Bohemya elçisi Kardinal Guy'ın yakınlığını kazanmış olması ve pişmanlık duyduğunu papalık nezdinde kabul etmesi, başlangıçta kiliseden çok da uzak durmadığını gösterir. Fakat Roma'nın karanlık yüzünü bizzat görünce hissettikleri ve kendi mizacı, kiliseyle uzlaşmasını olanaksız kıldı.

Arnaldocular, örgütlü bir güç olarak İtalya'da bir daha asla önemli bir rol oynamadılar. 1150'de Roma'da komünün yeniden kurulmasını takip eden olaylar, bellerini bükmişti. Fakat Arnaldo'nun gücü, düşüncelerinin yeniliğinden değil, halk arasındaki hoşnutsuzlukları bir noktada odaklama becerisinden kaynaklanıyordu. Bu türden hoşnutsuzluklar, Arnaldo'dan sonra da uzun süre varlığını korumuştur. Milanolu Bonacursus, 1176-1190 arasında yazdığı *Manifestatio haeresis Catharorum* adlı eserinde, Arnaldocuların ilkelerini eleştirme gereği görmüştü. Hedef aldığı görüşler arasında evanjelik yoksulluğun zorunluluğu, bu zorunluluğa uyan herkesin vaizlik yapma hakkı olduğu, günahları nedeniyle rahiplerin sakrament yönetemeyeceği ve bağlayıp çözme yetkisine sahip olamayacağı bulunuyordu.³² O sırada Arnaldoculuk, bir mezhep olmaktan

³¹ Grundmann, *Ketzergeschichte*, s. 20; A. Frugoni, "Filii Arnaldi", *BISIAM* LX (1958), s. 521-4.

³² Ilarino da Milano, "La 'Manifestatio heresis catarorum' ", *Aevum* XII (1938), s. 281-333 ve *L'Eresia di Ugo Speroni* (1945), s. 444-52. W.L. Wakefield, *WEH*, s. 146'da, Arnaldo ile

ziyade bir düşünce akımına dönüşmüşse de papaların kınaması gereken sapkınlıklar listesinde uzun bir süre daha yer aldı. Papalık fermanlarında 1511'e dek Arnaldocularardan –gerçekte artık var olmadıkları halde– bahsedildiğini görmek mümkündür.³³

Éon de l'Étoile

Éon vakası bizi Aldebert, Theuda ve Leutard gibi asi köylü kışkırtıcılara geri götürür.³⁴ Muhtemelen Breton soylularından gelmesine ve eğitilmiş biri olmasına rağmen, Éon'un takipçileri sadece saf köylülerden oluşuyordu. Kaynakların belirttiğine göre, kilise binalarına karşıydı ve dua etmek için kuytu yerlerde topladığı yandaşlarıyla birlikte kiliselere saldırarak yağmalyordu. Kendisini Tanrının Oğlu olarak görmekteydi. Şeytan çıkarmada kullanılan Latince “per eum qui venturus est cum gloria iudicare vivos et mortuos et seculum per ignem” ifadesindeki “eum” kelimesinin kendisini işaret ettiğine inanıyordu.³⁵ Müritlerine meleklerin, peygamberlerin ve havarilerin isimlerini takmıştı. Y şeklindeki asası dünyanın üçte ikisinin Tanrıya, üçte birinin Éon'a ait olduğunu gösteriyordu. 1148'de Rheims Konsili, tüm bunlara gülerek Éon'u hapse attırdı. Éon kısa bir süre sonra hapisteyken öldü.

Bazı yorumcular haklı bir şekilde onun deli olduğunu ileri sürmüş, bazıları da Gnostik öğelere işaret etmiştir.³⁶ Werner, Bretagne'da batıl inançların ne kadar güçlü olduğuna dikkat çekerek; öyle ki bu bölgede yaşayanların on yedinci yüzyılda Cizvitler tarafından yeniden dine döndürülmeleri gerekmişti.³⁷ Russell, Éon'u içten ama dengesiz biri olarak anlatır. Kiliseleri yağmalayan ve Rheims'de ölüm cezasından kurtulmaya çalışan Éon, ister gerçekten deli ister “sadece rüzgâr kuzey-kuzeybatıdan estiğinde deli” olsun, takipçilerinin içinde bulunduğu acınası durum su götürmez bir gerçektir. Sapkınlıkları, koyu bir cehaletten kaynaklanıyordu.

Arnaldocular arasındaki bağlantının çok da kesin olmadığı konusunda uyarır.

³³ D. Kurze, “Die festländischen Lollarden”, *AKG XLVII* (1965), s. 68, n. 1.

³⁴ Russell, *Dissent*, s. 118-24, Éon'un ismi hakkındaki tartışma: s. 120-1, 289.

³⁵ Borst, *Katharer*, s. 87n ya da “per eundem dominum nostrum Jesum Christum” (Russell, *Dissent*, s.120). *WEH*, s. 141-6; *MBPH*, s. 62-6. Manastıra yeni giren birinin yaptığı gibi yeni bir isim almış da olabilir (*FK*, s. 54).

³⁶ *WEH*, s. 685-6; Russell, *Dissent*, s. 120. Éon'un Gnostisizmle pek ilgisi olmadığını düşünen Russell'a katılıyorum.

³⁷ *Pauperes Christi*, s. 180.

İlk Katharosçular

On ikinci yüzyılın ilk otuz yılı boyunca, sapkınlık büyük ölçüde vaizlerin kişiliğine bağlıydı. Vaizin etkisi sona erdiğinde, topladığı yandaşları da ya dağılıyor ya da tümüyle sahneden siliniyordu. Éon'un ortaya çıktığı 1140'larda, batıdaki muhalif hareketlerin yeni bir evreye girdiğini gösteren ilk işaretler belirir. Yazarlar ve vakanüvisler, farklı ülkelerde farklı isimler alan, bununla birlikte kendine özgü bir inanca ve örgütlenmeye sahip tam anlamıyla uluslararası bir hareketin ilk kıvıltılarından bahsetmeye başlar.³⁸

Bizans ve Balkanlar'daki Bogomillerle bağlantısı bulunan bu yeni sapkınlığın belirli bir isim taşımaması, bazı ortodoks gözlemcileri endişelendiriyordu. Daha önceki sapkınlıklar, hep kurucularının ismiyle anılmıştı: Mani ve Maniciler, Sabellius ve Sabelliusçular, Arius ve Ariusçular. Aziz Bernard, bu farklılık karşısında duyduğu şaşkınlığı ifade eder.³⁹ Olayların gelişimi, korkularını haklı çıkarmıştır. Bogomil etkisindeki bu sapkınlık, sonraki yirmi yıl boyunca batıda büyük ölçüde yayıldı.

Kaydedilen ilk olay Rheinland'da patlak verir. 1143-44'te, Prémontré tarikatından rahip Steinfeld'li Everwin, Clairvaux'lu Aziz Bernard'a yazdığı mektupta, Köln'de ortaya çıkarılan ve kendi piskoposluğuna ve örgütlenmesine sahip bir sapkınlıktan bahseder.⁴⁰ Grubun üyeleri üç sınıfa ayrılmıştı: Dinleyiciler, inananlar ve seçilmişler. Bir sınıftan diğerine yükselme, kişinin üzerine el konulduğu ve sınamadan geçirildiği bir törenle gerçekleşiyordu. Vaftizci Yahya'nın suyla vaftizi yerine "ateşle ve Kutsal Ruh'la" vaftiz ediliyordu. Sapkın grup süt içmiyor, cinsel birleşme ürünü olan hiçbir şey tüketmiyor ve evliliği reddediyordu. Everwin'in anlatığına göre, yiyecek ve içeceklerini *Pater Noster* duasıyla takdis ediyorlardı. İnançlarının, Hristiyanlığın ilk şehitleri zamanına kadar geri gittiğini savunuyor, "Yunanistan'da" (yani Bizans'ta) ve "başka bazı ülkelerde" yandaşlarının bulunduğunu iddia ediyorlardı. Sapkın piskopos, yardımcısı ve diğerleri görüşlerinde ısrar edip fikir değiştirmeyi reddedince, halk tarafından yakıldılar.

³⁸ BK, s. 89-96; B. Hamilton, "Wisdom from the East: the reception by the Cathars of eastern dualist texts", *BHL*, s. 38-60.

³⁹ Sermo 66, *PL CLXXXIII*, col. 1094, s. 50n; P. Biller, "Words and the medieval notion of religion", *JEH XXXVI* (1985), s. 351-69.

⁴⁰ *PL CLXXXII*, cols. 676-80; *WEH*, s. 127-32; bu yazışma için bkz. Manselli, *Studi*, s. 89-109; *MBPH*, s. 74-8; sapkınların halk tarafından cezalandırılmaları hakkında bkz. Moore, *SCH XXI*, s. 47, 48.

Grubun üyeleri arasındaki farklı kademeler, seçilmişler adı verilen bir üstatlar sınıfının bulunması, gruba kabul edilmek için iki farklı tören olması (on ikinci yüzyılda Bizanslı yazar Euthymius Zigabenus'un bahsettiği *baptisma* ve *teleiosis* gibi), suyla vaftizin, süt içmenin, çiftleşme sonucu meydana gelen ürünleri tüketmenin ve evliliğin reddedilmesi, son olarak da Bizans'ta aynı dini paylaşımların olduğu inancı Balkan ve Bizans sapkınlığı Bogomilciliğin etkisinin açık bir kanıtıdır.⁴¹ Bogomil'in kendisi, onuncu yüzyılda yaşamış Bulgar bir köy rahibiydi ("Tanrının şefkatine layık" anlamına gelen Bogomil, muhtemelen sonradan aldığı takma bir isimdi). Paganlıktan Hristiyanlığa kısa bir süre önce geçmiş olan ülkesindeki düalist fikirleri düzenleyip yeni bir kalıba dökmüş, Bizanslı rahiplerin ve Bulgar aristokratların baskısı altındaki köylülerin sesi olmuştu. Sapkınlık, Bulgaristan'da ortadan kaldırılmak şöyle dursun, daha da gelişerek Bizans'ın içlerine, Konstantinopolis'e dek yayıldı. Sunduğu düalist dünya anlayışının basitliği ve iyi bir Tanrının yarattığı dünyada kötülüğün nasıl var olabildiği meselesine getirdiği çözüm, ona yüzeysel fakat güçlü bir çekicilik sağlıyordu. Bogomillerin inançlarının temelinde, gözle görülür dünyanın kötü olduğu inancı yatıyordu; zira maddi dünya şeytan tarafından yaratılmıştı. Görünmez olan ise ruhaniydi. Gruba katılanlar, çileci Bizans keşişlerinin yaşamına benzer bir şekilde, cismani dünyadan mümkün olduğunca uzak duruyorlardı. Yumurta, süt, peynir, et yemiyor, evlenmiyor ve katı bir şekilde oruç tutuyorlardı. Yandaşlar grubun üyelerine saygı duyuyor, yaşam tarzlarını devam ettirmelerine yardımcı oluyor ve vaazlarını dinliyorlardı. Fakat yandaşların kendileri aynı kurallara uymakla yükümlü değildiler. Gruba katılan azınlığın yüksek bir ideali vardı; geri kalan çoğunluğun üstlendiği sorumluluksa çok sınırlıydı.

Bogomillerin çileci idealleri, Aziz Bernard'ın ve Sistersiyen tarikatının çileciliğe verdiği büyük değer sayesinde batıda karşılık buldu. Everwin'in sunduğu

⁴¹ H. C. Puech, A. Vaillant, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre* (1945); Y. Stoyanov, *The Other God* (2000), s. 158-83, 260-86; B. ve J. Hamilton, Stoyanov, *Christian Dualist Heresies* (1998) (CDH), Cosmas: s. 114-34, Periblepton: s. 142-64, Zigabenus: s. 180-207; M. D. Lambert, *The Cathars* (1998) (MLC), Bogomiller ve Katharosçuluğun kökenleri: s. 23-32; Hamilton, "Wisdom", *BHL*, s. 38-60; J. Angold, *Church and Society in Byzantium* (1995), s. 468-501; J. V. A. Fine Jr., "The Bulgarian Bogomil Movement", *EEQ* XI (1977), s. 384-412; I. Dujčev, "I Bogomili nei paesi slavi e loro storia", *Medioevo Bizantino-Slavo I* (1965), s. 251-82; H. I. Marrou, "Un Ange déchu, un Ange pourtant", *Satan*, *EC XXVII* (1948), s. 28-43; E. Turdeanu, "Apochryphes bogomiles et pseudos-bogomiles", *RHR CXXXVIII* (1950), s. 22-52, 176-218.

betimleme, Bogomilciliği yayanların başarısının temelinde, yoksul ve gezgin vaizleri örnek almalarının yattığını açıkça gösterir. Köln'deki sapkınlar, diye yazar Everwin, “sadece kendi kiliselerinin gerçek kilise olduğunu, çünkü bir tek kendilerinin Hz. İsa'nın izinden gittiğini iddia ediyorlar, dünyevi şeylerin peşinde koşmamakla ve mal mülk edinmemekle, havarilere özgü yaşamın gerçek takipçisi olduklarını söylüyorlar ... ‘Oysa siz,’ diyorlar bize, ‘evinize ev, toprağınıza toprak katıyor, dünyevi şeylerin peşinde koşuyorsunuz. O kadar ki keşişler ve rahipler gibi aranızda en mükemmel kabul edilenler bile, hiçbir şeyleri olmamasına ve her şeylerini ortaklaşa kullanmalarına rağmen, yine de bütün bu dünyevi şeylere sahipler.’ Kendileri hakkında şöyle diyorlar: ‘Bizler, Hz. İsa'nın yoksulları, sabit bir yerimiz olmaksızın kurtlar arasındaki koyunlar gibi şehirden şehire dolaşıyor, havarilere ve din şehitlerine yapıldığı gibi zulme uğruyoruz.’”⁴²

Buradaki can alıcı nokta, havarilere özgü yaşama yapılan vurgudur.⁴³ Dini otorite, piskoposların havarilerin ardılları olduğunu iddia ediyordu. Sapkınlar ise bizzat havariler gibi yaşanması gerektiğini savunuyordu. Onlara göre bu, Hz. İsa'nın İncil'i yaymaları için gönderdiği Yetmişler'inki gibi gezgin bir yaşam olmalıydı. Ortodoks Gregoryen vaizler ve bunlar arasında en ünlüleri olan Batı Fransa'daki keşişler, havarilere özgü yaşamın bu şekilde yorumlanmasını talep eden bir kitle oluşmasına katkıda bulunmuştu. Fakat ortodoksluğun tutucu tavrı, bu talebi asla karşılamadı. Sapkınlar da bundan yararlandı.

Ancak Köln'deki sapkınlar arasında, Bogomil etkisini kabul etmeyenler de vardı. Everwin'in söz ettiği bir diğer grup, “batılı” tarzda inançlara sahipti. Bu grup sıkı bir ahlaki savunuyor, yozlaşmış Katolik rahiplerden arınmış sade ve manevi bir kilise istiyor, bireysel vicdanın önemini vurguluyordu. Katolik ayinlerin geçerliliği inkâr ediliyordu, “çünkü kilisenin hiçbir rahibi geçerli bir şekilde atanmamıştı. Onlara göre papalık makamı, dünya işlerine karışmakla yozlaşmıştır. Petrus'un koltuğunda oturan kişi, Petrus'a verilen atama yetkisini kaybetmiştir. Bu yüzden de kilise bünyesinde dünyevi bir yaşam süren başpiskoposlar ve piskoposlar, herhangi bir rahibi atama yetkisini bu makamdan alamazlar.” Yetişkinlerin vaftizini onaylıyorlardı ve “vaftiz edenin kim olduğuna bakılmaksızın, vaftizin Hz. İsa tarafından yapıldığına” inanıyorlardı. Çocukların vaftiz edilmesi, Kitabı Mukaddes'e aykırı olduğu gerekçesiyle reddediyorlardı. Araf öğretisine

⁴² WEH, s. 129.

⁴³ RB, s. 18-27.

karşı çıkıyor ve sadece daha önce cinsel ilişkide bulunmamış olanların evliliğini meşru görüyorlardı. Günahlar için kefareti ödemeyi gereksiz buluyorlardı, “çünkü günahkâr kişi günahları için pişmanlık duyduğunda, hepsi o an affedilmiş olur.”⁴⁴ Yalnızca Hz. İsa’nın ve havarilerin belirlediği kuralları kabul ediyorlardı.

Ahlaki kaygıları ve din adamlarına yönelttikleri eleştiriler bakımından benzer olan bu gruplar, inançları açısından farklılıklar gösteriyordu. Aralarındaki anlaşmazlık, açığa çıkarılmalarına neden oldu.

1145’te Clairvaux’lu Aziz Bernard’ın, Toulouse’da Keşiş Henri yandaşlarına karşı verdiği vaazda, “dokumacılar ve Ariuşçular” diyerek muğlak bir şekilde bahsettiği grup, bir başka sapkınlık daha olabilir.⁴⁵ Liège’de ortaya çıkarılan ve evlilik dahil kilisenin tüm sakramentlerini reddeden bir diğer grubun kendine özgü bir hiyerarşisi vardı ve yandaşları iki kısma ayrılmıştı: Gruba kabul edilen “inanırlar” ve henüz acemi sayılan “dinleyiciler.”⁴⁶

Fransa’nın güneyindeki Moissac manastırında, on ikinci yüzyılın ortalarına ait elyazmaları arasında bulunan bir iman açıklaması ve tövbe metninde vaftizi, efkariyetiyayı, evliliği ve et yemeyi reddeden bir sapkınlıktan bahsedilir.⁴⁷

1163 yılında Köln’deki bir yargılama,⁴⁸ yirmi yıl önceki yakılmaların etkisiz olduğunu gösterir. Bu yargılama hakkındaki başlıca kaynak olan Ekbert’in (daha sonra Schönaue manastırının Benedikten başrahibi olmuştur) belirttiğine göre, batılı tarzda bir sapkınlık burada hâlâ varlığını sürdürmekteyse de Bogomil etkisindeki grupla karışmış durumdaydı.⁴⁹ Aralarındaki anlaşmazlık ortadan kalkmış gözükür. Dıştaki grubu oluşturan “batılilar”, muhalif evanjelik inançları yayarken, üstatların oluşturduğu çekirdek grubun gizli bir öğretisi vardı. Bu öğreti, doketist bir kristolojiye dayanıyor, ruhgöçüne ve dünyanın kötü bir tanrı tarafından ya-

⁴⁴ WEH, s. 130-1.

⁴⁵ PL CLXXXV, col. 411; Manselli, “Una designazione dell’eresia Catara ‘Arriana Haeresis’”, *BISIAM* LXVIII (1956), s. 233-46; Griffe, *Débuts*, s. 33-7. R. I. Moore, “St Bernard’s mission to the Languedoc in 1145”, *BIHR* XLVII (1974), s. 1-10.

⁴⁶ WEH, s. 139-41; MBPH, s. 78-9; Russell, “Les Cathares de 1048-54 à Liège”, *BSAHD* XLII (1961), s. 1-8; H. Silvestre, *RHE* LVIII (1963), s. 379-80; P. Bonenfant, *LMA* LXIX (1974), s. 278-9.

⁴⁷ Manselli, *BISIAM* LXVII (1955), s. 212-34; bir özet için bkz. Manselli, *L’Eresia del Male* (1963), s. 165-8 (bu kitabın 1980’de yapılan ikinci basımını görme fırsatım olmadı); MLC, s. 241.

⁴⁸ Köln, Trier ve Liège piskoposluklarındaki yargılamalar ve Ekbert hakkında bkz. Moore, *Origins*, s. 175-82.

⁴⁹ *Adversus Catharos*, PL CXCIV, cols. 11-102; MBPH, s. 88-94; Russell, *Dissent*, s. 220-4.

ratıldığına inanıyordu. Üstatlar topluluğuna kabul edilme, ellerin kişinin üstüne konduğu gizli bir törenle gerçekleşiyordu. Ekbert, bu sapkınlığın uluslararası bir nitelik taşıdığını düşünür. Flandre'da "Piphles", Fransa'da (dokumacı oldukları için) "Texerant" ve Almanya'da (Yunanca "saf olanlar" anlamındaki) "Katharosçular" ismiyle bilindiklerini aktarır. Sonuncu isim, on ikinci yüzyılda batılı evanjelik sapkınlığın ve doğulu Bogomil etkilerinin kaynaşmasıyla ortaya çıkan bu yeni sapkınlık için modern tarihçilerin en çok kullandığı terim oldu. Fakat Ekbert, bu terimi Augustinus'a dayandırmakla yanılgıya düşmüştür. "Katharosçu" isminin "kedi" kelimesinden türetilmiş olması daha akla yatkın bir olasılıktır. Tümüyle iftira niteliğindeki bir inanışa göre sapkınlar, kedi şekline giren Lucifer'e tapıyorlar ve ibadetleri sırasında kedinin arka kısmını öpüyorlardı.⁵⁰

Köln'deki sapkınlığın dayandığı dogmatik temeli ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalışan Ekbert, kilisenin sapkınlıkla girdiği tartışmada bir bakıma ileri atılmış bir adımı temsil eder. O zamana kadarki tüm yazarlar, ortodoksluğa karşı çıkanlar hakkında kısa ve yüzeysel bilgiler vermekle yetinmişti. Bununla kıyaslandığında, Ekbert'in eseri ilerici bir tavır sergilese de dördüncü yüzyıldaki Manicilerin öğretilerini olduğu gibi Köln'deki gruba atfetme eğilimindedir.⁵¹ Bu yüzden, grubun inançlarıyla ilgili anlattıklarına şüpheyle yaklaşılmalıdır. Ekbert'in yazdıklarından çıkarabileceğimiz tek sonuç, 1140'larda Everwin'in bahsettiği Köln'deki ilk grubun varlığını sürdürdüğü, düalist bir görüşe sahip olduğu ve taraftar kazanmak için akılcı bir propaganda yürüttüğüdür. *Komünyon* ayinini reddetmelerindeki asıl neden, ekmeği ve şarabı kötücül bir yaratımın ürünü olarak görmeleriye de sapkınların başvurduğu mantık gayet ilkeldi. Bu kadar uzun süre boyunca bunca inananı besleyebilmek için, diye iddia ediyorlardı, Hz. İsa'nın bir dağ kadar büyük bir bedeni olması gerekirdi.⁵²

Köln olayından iki yıl sonra, Fransa'nın güneyinde Albi yakınlarındaki Lombers şatosunda yapılan bir toplantı, Katharosçu sapkınların bu bölgede

⁵⁰ "Hos nostra Germania Catharos, Flandria Piphles, Gallia Texerant ab usu texendi appellat", *PL CXCIII*, col. 1993; sapkınlar hakkındaki terminoloji için bkz. *RB*, s. 29-38. Grundmann'ın, burada ve başka kaynaklarda dokumacılığa yapılan atıfların önemini yeterince dikkate almadığını düşünüyoruz; bkz. aşağıda, s. 153. Patschovsky, "Der Ketzer", Katharosçu teriminin "kedi"den türetilmiş olduğu konusunda ikna edicidir.

⁵¹ *BK*, s. 6-7; Manselli, *Eresia*, s. 163-4.

⁵² Manselli, *Eresia*, s. 164; *MLC*, s. 163-4.

sahip olduğu görece özgürlüğü gözler önüne serer.⁵³ “İyi insanlar” olarak adlandırılan yerel sapkın liderler, din adamlarıyla tartışmak için seçkin bir topluluğun önünde bir araya geldiler. Toplantıda hazır bulunanlar arasında Albi piskoposu Guillaume’un yanı sıra Narbonne başpiskoposu, diğer bazı piskoposlar, Béziers vikontu ve Fransa kralının kız kardeşi olan Toulouse kontesi Constance da vardı.

Sapkınlar Eski Ahit’i tanımadığından, ortodoksluğu temsil edenler sadece Yeni Ahit’ten metinlere dayanmak durumunda kaldı. “İyi insanlar”, din adamlarının yaşam tarzındaki kötülüklerden bahsederek bu konuda kendilerinin daha üstün olduğunu iddia ettiler. Toplantının kayıtlarına göre şöyle dediler: “Paulus, kiliselere ne tür piskoposlar ve rahipler atanması gerektiğini Mektup’unda belirtmiştir. Eğer atanan kişiler Paulus’un belirttiği niteliklere sahip değilse, ne piskopos ne de rahiptirler. Bunlar açgözlü kurtlardır, ikiyüzlü yoldan çıkarıcılarıdır. Pazar yerinde herkes tarafından selamlanmayı ve Hz. İsa’nın emrine karşı gelerek üstat diye çağırılmayı arzulayanlardır. Rahip cüppeleri ve parıltılı giysiler kuşanıp parmaklarında altın yüzüklerle gezinenlerdir.”⁵⁴ Din adamları, sapkınların ortodoks öğretilerden nasıl ayrıldığını herkese göstermek amacıyla onları öğretileri konusunda konuşturmaya çalıştılar. Fakat sapkınlar buna yanaşmadı. İnançları hakkında hesap vermeye zorlanmak istemediklerini söylediler. Sonuçta piskoposların üstün geleceği ortaya çıkınca, “iyi insanlar” görünüşte oldukça Katolik bir açıklama yapmaya razı oldular. Ancak yemin etmeyi reddettiler. İncil’e ve Yakup’un Mektubu’na dayanarak, ant içmenin gayrimeşru olduğunu savundular. Sonuçta piskoposlar sapkınların inançlarını tam olarak öğrenememiş olsalar da duydukları şeyler onları sapkın olarak mahkûm etmelerine yetmişti.

Bir iddiaya göre toplantının asıl amacı bir tür mahkeme oluşturmaktı. “İyi insanlar”ın aslında sapkınlık yaydığı, soylulardan oluşan bir grubun önünde açığa çıkarılacak, böylelikle dünyevi otoritenin bu kişilere karşı harekete geçmesi sağlanacaktı.⁵⁵ Köln’de resmi bir yargılama yapılmış ve sapkınlar cezalandırılmıştı. Lombers’te ise “iyi insanlar”ın inançlarıyla ilgili verilen hükmün hiçbir etkisi olmamıştır.

⁵³ Bouquet, XIV, s. 431-4; WEH, s. 190-4; MBPH, s. 94-8; bu konudaki en iyi inceleme: Griffe, *Débuts*, s. 59-67.

⁵⁴ WEH, s. 191.

⁵⁵ Griffe, *Débuts*, s. 60-1.

Katharosçuluğun Güney Fransa'da sahip olduğu gücü ve bağımsızlığı gösteren benzer bir gelişme, Lombers'ten yaklaşık iki yıl sonra Lauragais bölgesinde bulunan Saint-Félix köyünde düalistlerin düzenlediği uluslararası konsildir. Bu konsilde, Katharosçuluğun etkisi altındaki alanlar, Katolik model örnek alınarak piskoposluklara ayrıldı.⁵⁶ İtalya'nın Lombardiya bölgesinde, 1150'lerde ya da 1160'ların başında Katharosçu bir misyonerlik kurulmuştu. Engizisyoncu Alessandria'lı Anselmo'nun anlattıklarına göre, bir kâtip liderliğindeki bir grup sapkın Kuzey Fransa'dan yola çıkarak İtalya'nın kuzeyine gelir ve Milano'da Marco adlı bir mezarıcıyı sapkınlığa kazanır. Marco, Katharosçuların İtalya'daki havarisi olur ve arkadaşları dokumacı Giovanni Giudeo ve demirci Giuseppe'yle birlikte Concorezzo'da misyonerliğe başlar.⁵⁷ Marco'nun liderliğinde önce Lombardiya'da yayılan sapkınlık, ardından Treviso ve Toscana'ya kadar ulaşır.

Kuzey Fransa'dan gelen sapkın misyonerlerin anlatıldığı bu öykü, on ikinci yüzyılda Katharosçuların Fransa'nın kuzeyinde sahip oldukları gücün bugüne dek azımsandığını gösteren kanıtlardan biridir.⁵⁸ Auxerre'li Guillaume, yaklaşık 1220'de yazdığı *Summa Aurea*'da, sadece kilise babalarının yazılarında görüşleri eleştirilen düalistleri değil, kendi dönemindeki Katharosçuları da hedef almaktaydı. Guillaume'un reddettiği "Manici" önermeler, Dominiken Cremona'lı Moneta'nın polemik niteliğindeki eserinde Katharosçuların görüşleri olarak karşımıza çıkar. Alain de Lille ve Everard de Béthune gibi Kuzey Fransa'lı diğer yazarlar da Katharosçular ve inançları hakkında bilgi sahibiydiler. Everard, Péronne yakınlarında Katharosçularla karşılaşmıştı ve Kitabı Mukaddes'e yaklaşımlarına aşınaydı.

1214-15 dolaylarında Lombardiya'daki Katharosçular arasında bulunan Narbonne'lu Ivo'dan bildiğimiz kadarıyla sapkınlar felsefe ve teoloji okumaları için Paris'e düzenli bir şekilde öğrenci gönderiyorlardı. Belli ki özgür bir şekilde okullara girebiliyorlar ve güven içinde Paris'e gidip gelebiliyorlardı. Eğer Lombar-

⁵⁶ Bkz. aşağıda, s. 171-76.

⁵⁷ A. Dondaine, "La hiérarchie cathare en Italie", *AFP* XIX (1949), s. 282-312; XX (1950), s. 234-324 (İtalya'daki Katharosçuların tarihi üzerine önemli bir inceleme). Anselmo üzerine bir değerlendirme için bkz. *AFP* XX (1950), s. 259-62; *TDH*, s. 308-9; *WEH*, s. 168-70. Ayrıca bkz. aşağıda, s. 171; A. Dondaine, *Les Hérésies et l'inquisition* (Aldershot, 1990); Anselmo hakkında karşı. *MLC*, s. 34-7 ve *BC*, s. 27-8.

⁵⁸ P. Biller, "Northern Cathars and higher learning", *SCH Subsidia* XI, s. 25-53.

diya'dakiler bunu yapabiliyorsa, Kuzey Fransa'daki Katharosçu ailelerin de aynı şeyi kolaylıkla yapabileceğini tahmin edebiliriz.

Üstelik Kuzey Fransa Kilisesi, Katharosçuluğu açıkça benimseyen üst düzey bir din adamı çıkarmıştır içinden. Sapkınlıktan suçlu bulunarak yakılan şövalye Evrard de Châteauneuf'un yeğeni olan bu kişi, Nevers'deki kilisesini terk ederek Languedoc'a gitmiş, ismini değiştirmiş ve Katoliklere karşı Katharosçuların yanında yer almıştı. Evrard'ın kendisi de Katharosçuluk için önemli bir kazandı ve Paris'te önde gelen kilise mensupları tarafından yargılanmıştı. Kuzey Fransa'daki Katharosçulardan bazılarının mevki sahibi kişiler olması, aralarında eğitilmiş üyeler de bulunduğunu göstermektedir. Dahası bu kişiler misyonerlik yapma gayreti içindeydiler; Katharosçuluğu Fransız bir kâtip İtalya'ya taşımış, Languedoc'ta yayanlar da muhtemelen yine Kuzey Fransa'dan gelenler olmuştu. Saint-Félix Konsili sonrasında İtalyan Katharosçular, aralarındaki anlaşmazlıkları çözmesi için Fransız bir piskoposa başvurmuşlardı.⁵⁹ Languedoc ve İtalya'ya kıyasla Kuzey Fransa'da daha sert ve kararlı bir baskıyla karşılaşan Katharosçuluk, burada kısa süre içinde ortadan kalktı. Elimizdeki kaynaklarda bu denli belirsiz bir iz bırakmış olsa da bir dönem etkili olduğu muhakkaktır.

Kuzey Fransa'nın on ikinci yüzyılda oynadığı bir diğer önemli rol, Bogomillerin kabul ritüelinin Yunancadan çevrilerek uyarlanması yatıyor olabilir. On üçüncü yüzyıldan kalma elyazmaları incelendiğinde, Katharosçu kabul ritüeli *consolamentumun* on ikinci yüzyıla ait Latince bir örneğe dayandığı görülür. Bu Latince metin, erken bir tarihte Konstantinopolis'e giden Fransızlar tarafından Yunancadan çevrilmiş olabilir.⁶⁰ Anselmo bu konuda açıktır. Bulgaristan'dan Konstantinopolis'e dönen Yunanlar burada bir piskoposluk kurarlar. "Şehri fethetmek için gelen ve bu mezheple karşılaşan" Fransızlar ("Francigeni") kendi piskoposlarını seçer ve "Latinlerin piskoposu" olarak adlandırırlar. Bogomilciğin çocuğu olan Katharosçuluğun, Kuzey Fransa'dan gelenlerin himayesinde Konstantinopolis'te doğduğunu ve kendine özgü *consolamentum* ritüelinin burada Latince olarak şekillendiğini ileri sürmek mümkündür.

⁵⁹ Katharosçulara Languedoc'un kıyı kesiminden ziyade iç kısımlarında rastlanması, hareketin bu bölgeye kuzeyden taşınmış olabileceğini akla getiriyor. İtalyan Katharosçuların başvurusu için bkz. aşağıda, s. 175, n. 98; MLC, s. 50.

⁶⁰ Hamilton, "Wisdom".

Anselmo, Katharosçuluğun batıda yayılmasının kuzeyli Fransızlar sayesinde başladığını belirtir ve şöyle yazar: “Daha sonra, Konstantinopolis’e gitmiş olan Fransızlar geri dönerek vaazlar vermeye başladılar ve sayılarının artması üzerine Fransa’da bir piskoposluk kurdular.”

Bilinen bu örneklerin yanı sıra, yeterince ayrıntılı kaydedilmemiş başka olaylar da var: Cambrai’de rahip Jonas vakası⁶¹ ya da 1167’de Vézelay’da yaşananlar gibi.⁶² İngiltere’de Katharosçuluktan etkilenmişti.⁶³ Almanca konuşan otuz yabancı, Gerard adlı birinin liderliğinde inançlarını yaymak üzere İngiltere’ye adım atmıştı. Yetkililer bu gruba ne yapmaları gerektiğinde kararsızdı. Kral II. Henry’nin 1166’da Oxford’da topladığı bir konsil, kırbaçlanmalarına ve damgalanmalarına karar verdi. Ardından ölüme terk edildiler. Olayı anlatan William of Newburgh, sapkınlığın İngiltere’ye girmesine izin verilmemiş olmasından duyduğu memnuniyeti dile getirir. Ancak İngiltere, sapkınlıktan o kadar da muaf değildi. Yabancı grup en azından bir kadını kendi inançlarına kazanmış ve muhtemelen *consolamentum* da vermişti. Ayrıca William’ın yazdıklarından, yakalanmadan önce sapkınların bir süredir İngiltere’de bulunduğu anlaşılıyor. Yüzyılın sonuna doğru Pierre de Blois, York başpiskoposuna yazdığı bir mektupta sapkınlığa karşı harekete geçmesi çağrısında bulunur. İki vakanüvisin 1210 ve 1211 yıllarına ait kayıtlarında, Albili sapkınların yakılmasından bahsedilir. 1236’da York’ta ve 1238-1244 arasında bir tarihte Salisbury’de sapkınlığın endişeye yol açtığı görülür. Salisbury piskoposu, sapkınlıkların “yeniden yayılmaya” başladığından söz etmiştir. Ülkeye sızmalar ne kadar engellense de İngiltere sapkınlık açısından bir *tabula rasa* değildi.

Arras’ta 1200 dolaylarında verilen bir vaazda, “Bougres” adı verilen sapkınları kınayan ifadeler yer alır. Katharosçular için aşağılayıcı bir ifade olarak kullanılan bu terim “Bulgar”dan türetilmişti ve sapkınların Bulgaristan’dan geldiğine dair genel kanıyı yansıtmaktaydı. 1183-84’teki kapsamlı bir soruşturmada, aralarında soyluların ve rahiplerin de bulunduğu sapkın bir topluluk ortaya çıkarılmış, suçluların belirlenmesinde suyla ve kızgın demirle sınaama yöntemine başvurulmuştu. Aynı vaazda başka sapkınlardan da bahsedilir: La Charité-sur-Loire’daki

⁶¹ Russell, *Dissent*, s. 217-18.

⁶² H. Maisonneuve, *Etudes sur les origines de l’Inquisition* (1960).

⁶³ P. Biller, “William of Newburgh and the Cathar mission to England”, *SCH Subsidia* XII, s. 11-30; *WEH*, s. 345-7.

bir grup, Eski Ahit'i ve ortodoks yaratılış öğretisini reddediyor ve et, yumurta ve peynir yemeyen bir Kusursuzlar sınıfı tarafından yönetiliyordu. Bu kişilerin Katharosçu olduğu açıktır. Auxerre piskoposunun baskılarına rağmen ayakta kaldılar ve on üçüncü yüzyılda da varlıklarını korudular.⁶⁴

Katharosçuluğun ilk evresi hakkında bildiklerimiz ister istemez eksiktir. Haçlı seferleri, batıyı Bizans'a yakınlaştıran bağlantılardan sadece biriydi. Düalist inançların farklı yollarla da yayılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak kesin olan bir şey varsa, o da bu yeni sapkınlığın elde ettiği başarıdır. Katharosçuluk, Bogomil etkisinin Köln'de ilk görülüşünden yaklaşık yirmi yıl sonra, Ren Nehri'nden Pireneler'e ve İtalya yarımadasına uzanan bir coğrafyaya yayılmıştı.⁶⁵

⁶⁴ B. Delmaire, "Un sermon arrageois inédit sur les 'Bougres' du nord de la France", *Heresis* XVII (1991), s. 1-15.

⁶⁵ *BK*, s. 92.

Valdocular ve Krizin Derinleşmesi

Katharosçuluk, on ikinci yüzyılın son otuz yılı boyunca, yetkilileri endişelendiren başlıca sapkınlık oldu ve İtalya'nın kuzey ve orta bölgeleriyle Languedoc'ta etkisini giderek artırmayı başardı. Bununla birlikte, başka sapkın akımlar da varlığını sürdürmeye devam etti ve evanjelik gelenek içerisinde iki yeni grup ortaya çıktı: Humiliati ve Valdocular. İncil'i temel alan bu iki hareketin üyeleri, kendi inançlarını Hristiyan dindarları arasında yayma istegindeydi. Ancak vaaz verme hakkı konusunda yetkililerle anlaşmazlığa düşmeleri, başlangıçta sapkınlık belirtisi göstermeyen bu iki muhalif hareketi de ortodoksluğun dışına itti. III. Lucius yönetiminde papalık, sapkınlıkla mücadelede daha sıkı ve kapsamlı bir yöntem uygulamaya giriştiyse de etkili bir çözüm üretmeyi başaramadı.¹ Sonuçta, yüzyılın sonuna gelindiğinde, sapkınlık daha önce hiç olmadığı kadar yayılmıştı. Kilisenin çabaları, Humiliati ve Valdocuların gayretkeşliği karşısında yenik düşmüştü. Sapkınlar, İtalya'da ve Languedoc'ta kendi düşüncelerini neredeyse özgürce yaymaktaydılar.

Valdocular ve Humiliati

On ikinci yüzyılda gezgin vaizlerden oluşan hareketlerin sonuncusu ve en güçlüsü olan Valdocular, dini otoritenin eksiklikleri karşısında sapkınlığa yönelen reform hareketinin mükemmel bir örneğidir. Hareketin kurucusu Valdo, Lyons'lu zengin bir tüccardı.² Bir saz şairinden dinlediği Aziz Alexius'un yaşamöy-

¹ Bkz. aşağıda, *Ad abolendam*'la ilgili tartışma, s. 95-7. Papalığın izlediği siyasetle ilgili olarak bkz. B. Bolton, "Tradition and temerity: Papal attitudes to deviants, 1159-1216", *SCH IX*, s. 79-91; ayrıca bkz. RB, s. 50-69.

² E. Cameron, *The Waldenses* (2000), s. 1-60; G. Audisio, çev. C. Davison, *The Waldensian Dissent* (1999), s. 6-25; K. V. Selge, *Die ersten Waldenser I: Untersuchung und Darstellung*, II: *Der Liber antihæresis des Durandus von Osca* (1967), bkz. I, 3. Bölüm; Selge, "Caractéristiques du premier mouvement vaudois et crises au cours de son expansion", *CF II*, s. 110-42; G. Gonnet, "La figure et l'œuvre de Vaudès dans la tradition historique et selon les dernières recherches", *CF II*, s. 87-109; G. Gonnet, A. Molnár, *Les Vaudois au Moyen Age* (1974); A. Patschovsky, K. V. Selge, *Quellen zur Geschichte der Waldenser* (1973); H. Böhrer, "Die

küsünden etkilenecek tüm servetinden vazgeçmeye karar verdi. Valdo'nun dini tutkusunda Fransiskan bir yan görmek mümkündür: Parasını sokaklara saçıyor, kendisini zengin eden tefeciliği reddediyor, başkalarının verdiği yiyeceklerle besleniyordu. Mallarının bir kısmını eşine devretti ve kızlarını Fontevrault manastırına yerleştirdi. 1176'daki kıtlık sırasında iki ay boyunca yoksullar için bir aşevi işletti. Amacı, İncil'de anlatılan Yetmişler gibi yoksulluk içinde vaaz vererek havarilere özgü bir yaşam sürmektir.³ Fakat daha önceki gezgin vaizlerden onu ayıran özelliği, Kitabı Mukaddes'in ve kilise babalarının çevirileri yoluyla kendini yetiştirmiş olmasıydı. Etienne de Bourbon, Valdo'nun dine dönüşünü anlatan anonim Laon vakanüvisinin yazdıklarına ek olarak şöyle der: "İyi eğitim görmüş biri değildi; ama İncil'de bahsedilenleri duyduğunda, içindekiler hakkında daha fazla bilgi edinme arzusuna kapıldı. Sadece Kitaba-ı Mukaddes'e değil, kilise babalarının yazdıklarına da ilgi duymaktaydı."⁴ Bunun üzerine çeviriler sipariş etti, kendine taraftar toplamaya ve yandaşlarıyla birlikte vaazlar vermeye başladı.

Kısa süre içinde dini otoriteyle karşı karşıya geldi. Kilisenin geleneksel yoruma göre, vaaz verme ve ruhları selamete kavuşturma yetkisine sahip olanlar belliydi: Petrus'un ve On İki Havari'nin ardılları olan papa ve piskoposlar ile Yetmişlerin ardılları olan rahipler.⁵ Kilise hukuku, vaizliği ruhban sınıfıyla sınırlandırmıştı ve istisnaların sayısı çok azdı.⁶ Halkın desteğini alan Valdo'nun hareketi, yerel rahipleri hem korkutmaya hem de kışkırtmaya adaydı. Tartışmaya yol

Waldenser", *RPTK XX*, cols 799-840; *Les Vaudois des origines à leur fin (XII^e-XVI^e siècles)*; haz. G. Audisio (1990); *Les Vaudois, RHR CCXVII* (2000); M. Rubellin, "Au temps où Valdès n'était pas hérétique: Hypothèses sur le rôle de Valdès à Lyon", *Inventer l'Hérésie?*, haz. M. Zerner (1998), s. 193-217; Prescott Stephens, *The Waldensian Story* (1998).

³ *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, haz. G. Waitz, *MGH Scriptores XXVI*, s. 447; *WEH*, s. 200-2; *MBPH*, s. 111-13; Valdes'in dine döndüğü tarihi Laon vakanüvisi 1173, Böhrmer 1176 olarak belirler (Böhrmer, *RPTK XX*, col. 806); benim burada tercih ettiğim tarih 1176; aşevi hakkında bkz. P. Biller, *SCH XIX*, s. 55-77.

⁴ A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques*, SHF Yayınları CLXXXV (1887), s. 291; *WEH*, s. 209; M. Carrières, "Sur la langue de la Bible de Valdo", *BSSV LXXXV* (1946), s. 28-34; A. Patschovsky, "The literacy of Waldensianism from Valdes to c.1400", *BHL*, s. 112-36.

⁵ *RB*, s. 63; A. Dondaine, "Aux origines de Valdéisme: une profession de foi de Valdès", *AFP XVI* (1946), s. 191-235.

⁶ Selge, *Waldenser I*, s. 22n., 23n.; halktan kişilerin vaaz vermesiyle ilgili din adamları arasındaki tartışma için bkz. P. Buc, "Vox clamantis in deserto. Pierre le Chantre et la prédication laïque", *Revue Mabillon*, n.s. IV (1993), s. 5-47; Rubellin, "Au temps", s. 211.

açan yerel bir anlaşmazlık üzerine Valdo yandaşları papaya başvurdular.⁷ 1179'da Roma'daki Üçüncü Laterano Konsili'ne temsilcilerini göndererek çevirilerini gösterdiler ve vaaz verme hakkı tanınmasını istediler. İngiltere Kralı II. Henry'nin hizmetkârı ve vakanüvisi Walter Map'e göre konsil, vaizlik için yeterli olup olmadıklarını belirlemek üzere grubu teolojik bir sınavdan geçirdi. Map, gruptakilerin cehaletini gözler önüne serme amacıyla Baba Tanrıya, Oğul'a, Kutsal Ruh'a ve Hz. İsa'nın annesine inanıp inanmadıklarını sordu. Her soruya "İnanıyoruz" diye yanıt veren grup, Meryem için de aynı yanıtı verince, kendileriyle alay edildi: Muhtemelen, Meryem'i Kutsal Üçleme ile bir tutan saflıkları ya da verdikleri yanıtın Nestoriusçu imalar içermesi nedeniyle. Map, grubun oradan şaşkınlık içinde ayrıldığını belirtir.

Valdocularla alay etme niyetindeki Map'in anlattıklarını ciddiye almamak gerekir. Bu anekdotun hemen öncesinde, Katharosçular hakkında yazdıkları da kasıtlı bir şekilde çarpıtılmıştır.⁸ Yine de Map'e dayanarak, en azından bir tür sınama yapıldığı ve vaaz verme konusunda gruba tam ve kapsamlı bir yetki verilmediği sonucuna varabiliriz. Laon vakanüvisi, Papa III. Alexander'in Valdo'yu onayladığını, "yoksulluk yeminini takdir ettiğini, fakat yerel rahiplerce hoş karşılanmadığı sürece kendisinin ve yandaşlarının vaaz vermesini yasakladığını" anlatır.⁹ Yerel rahiplerce hiç de hoş karşılanmadığına göre, papanın kararı aslında bir ret yanıtı olarak görülebilir.

Yoksulluk yemininin takdir edilmesi ve vaaz verme konusundaki temkinli uyarı, geleneksel tavrı tam olarak yansıtmaktadır. Manastır sisteminin içinde ya da çeperinde sürdürülen kendini dine adanmış bir yaşam övgüsü karşılanıyordu; vaaz vermek ise sadece ruhban sınıfının işiydi. Map'in anlattıkları, olayın bir başka yönünü akla getiriyor: Din adamlarının, kendi ayrıcalıklı konumlarının hiçe sayılmasının yol açacağı sonuçlardan duyduğu korku. Map, Valdocuların ikiyeşerli gruplar halinde yalınayak ve yün giysiler içinde dolaştıklarını, havariler gibi her şeylerini ortak kullanıp hiçbir şeye sahip olmadıklarını ve sade bir Hz. İsa'yı kendilerine örnek aldıklarını anlattıktan sonra, şöyle bir tespitte bulunur: "Şimdilik mümkün olduğunca mütevazı bir şekilde

⁷ Selge, *Waldenser I*, s. 23.

⁸ W. Map, *De nugis curialium*, haz. M. R. James (Oxford, 1914), s. 60-2; *WEH*, s. 202-4. Buradaki yorumu Profesör C. N. L. Brooke'a borçluyum.

⁹ *Chronicon universale*, haz. Waitz, s. 449; *WEH*, s. 203.

hareket ediyorlar; çünkü saldırıya geçecek durumda değiller. Eğer onlara izin verecek olursak, yarın bizi bertaraf edeceklerdir.”¹⁰

Katharosçuluğun Güney Fransa’da yayılmasını engellemek için papalık tarafından görevlendirilen ve Sistersiyen tarikatının önde gelen bir ismi olan Henri de Marcy, Lyons’da bir piskoposluk konseyi topladı. Bu konsey sırasında Valdo, ortodoks bir iman açıklaması yapmayı kabul eder.¹¹ Görünen o ki dini otorite, Katharosçu sapkınlığın Valdoculara nüfuz etmesinden büyük endişe duymaktaydı. Valdo’yu tehlikelere karşı uyarımayı amaçlayan bir önlem niteliğindeki iman açıklaması, bir dizi düalist ilkenin reddini de güvence altına alıyordu. Bu ilkeler, kısmen bizzat on ikinci yüzyıldaki düalizmden alınmış, kısmen de beşinci yüzyılda hazırlanan ve Galyalılar zamanında piskoposların atanması sırasında kullanılan bir iman açıklamasından aktarılmıştı. Günahkâr rahiplerin yönettiği sakramentleri kabul etmeyen (ve on ikinci yüzyılda çeşitli gruplarca savunulan) Donatist görüş gibi düalist olmayan diğer ilkeler ise Fransa’nın güneyindeki Katharos deneyiminden kaynaklanmış olabilir. Açıklamada ayrıca, tanınması gereken sakramentler dikkatlice sıralanıyor, muhtemelen Katharosçulukla ilgisi olmayan bazı yanlış inançlar reddediliyordu. Sonuç kısmındaysa Valdo, dünyadan vazgeçme, yarını düşünmeden yoksul bir yaşam sürme, altın ve gümüşü reddetme ve İncil’in hükümlerini birer buyruk olarak görme niyetini belirtir; tüm bunlar, Yetmişlerden ilham alan hedeflerdir. Fakat vaaz verme hakkının bahsi bile geçmez. Valdo, iman açıklaması yapmakla itaat edeceğini ve ortodoksluğa bağlı kalacağını göstermişti; karşılığındaysa, kendi grubunun tavrını ifade etme fırsatı bulmuştu.

Valdo, iman açıklamasının sonunda, kendi topluluğunun adıyla hareket eden bazı kilise karşıtı fanatikleri reddetmiş olsa da bu gibi kişilerin harekete sızmasına engel olamadı. Etienne de Bourbon, Paulus’un Timotheus’a İkinci Mektup’unun sapkınları hedef alan üçüncü bölümünü andıran bir betimlemesinde, “aptal ve cahil” kadın ve erkeklerin “köy köy dolaşıp evlerde, meydanlarda ve hatta kiliselerde” uluorta vaazlar verdiklerini anlatır.¹² Lyons başpiskoposu Canterbury’li John, bu kişileri kontrol altına almayı başaramayınca vaaz vermelerini yasakladı.

¹⁰ *De nugis*, WEH içinde, s. 204.

¹¹ Dondaine, *AFP XVI* (1946), s. 231-2; Selge, *Waldenser II*, s. 3-6; Gonnet, *EFV*, s. 31-6; C. Thouzellier, *Catharisme et Valdésisme en Languedoc*, ikinci basım (1969), s. 27-36; WEH, s. 204-8. Bu olayın 1180 ya da 1181’de gerçekleşmiş olması mümkün.

¹² Lecoy de la Marche, *Anecdotes*, s. 291; WEH, s. 209; Patschovsky, “The literacy of Waldensianism”, *BHL*, s. 112-36.

Bu yasağa karşı çıkan Valdocular aforoz edilerek başpiskoposun yetkisi altındaki topraklardan sürüldüler.¹³

Valdocuları başkaldırıya iten nedenlerden biri, Valdo'nun doğrudan Tanrı tarafından görevlendirildiğine duyulan inançtı. Ayrıca, kilisenin içinde bulunduğu durumun ve liyakatsiz rahiplere karşı beslenen düşmanca duyguların da payı vardı. İman açıklamasında kullanılan muğlak ifadeler de bu nedenler arasında pekâlâ sayılabilir: Valdo, İncil'in hükümlerini birer buyruk olarak kabul edip onlara uyacağını belirtmişti. İncil'de Hz. İsa, yanlarına ne altın ne gümüş almalarını, ne çanta ne değnek taşımalarını söyleyerek gönderdiği havarilerine, vaaz vermelerini de emretmemiş miydi? Valdocuların örnek aldığı havarilerden, İncil'i herkeşe vaaz etmeleri istenmişti. Petrus, Sanhedrin önüne çıkarıldığında, insanlara değil Tanrıya itaat edilmesi gerektiğini söylemekle daha yüce bir yükümlülükten bahsetmişti. Kitabı Mukaddes'e sadakat ve Tanrısal çağrı, vaaz vermeyi gerektiriyordu. Tüm bunlar, Valdocuları bölünmeye götürdü.

Kuzey İtalya'daki Humiliati de benzer nedenlerle ortaya çıkmıştı.¹⁴ Nedamet getiren diğer topluluklar gibi, İncil'le uyum içinde daha saf bir ahlaki yaşam sürmeyi amaçlıyorlardı. Evliliğe karşı değillerdi. İtalya'daki ticari yaşama ve tefecilğe tepki duyarak Lombardiya şehirlerinde el işçiliğiyle geçiniyor ve özellikle yün endüstrisinde çalışıyorlardı. Bir alçakgönüllülük göstergesi olarak, boyanmamış yünden yapılma kıyafetler giiyorlardı. İsimlerini, yaşam tarzlarından ya da bu kıyafetlerinden dolayı almışlardı. İncil'e harfi harfine uyuyor, yalan söylemenin yanı sıra yemin etmeyi de yanlış buluyor, hukuki mahkemeleri tanımıyorlardı. Hareketin önde gelenleri arasında nüfuz sahibi kimseler yer alsa da çoğu Humiliati mensubu toplumun daha alt kesimlerinden geliyordu. Ancak Zanonî'nin ileri sürdüğünün aksine, proletarya sınıfından değillerdi:

¹³ Sözkonusu başpiskopos, Bellesmains adıyla da bilinir; bkz. P. Pouzet, *L'anglais dit John Bellesmains* (Lyon, 1927), s. 7-9; Rubellin, "Au temps", Canterbury'li John'un başpiskopos olmasıyla Guichard dönemindeki hoşgörü ortamının son bulduğunu ve sorunların baş gösterdiğini belirtir, bkz. G.G. Merlo, "Frammenti di storiografia e storia delle origini valdesi", *RHR* CCXVII (2000), s. 21-37; M. Rubellin, "Guichard de Pontigny et Valdes à Lyon: La rencontre de deux idéaux réformateurs", *agy*, s. 39-58. Olaylar için bkz. Selge, *Waldenser* I, s. 76, 84, 184-5, 254-9; metinler: Russell, *Dissent*, s. 41-53. Alain de Lille'in yürüttüğü polemik, sapkın görüşleri abartmış olabilir mi? (Cameron, *Waldenses*, s. 26).

¹⁴ B. Bolton, "Innocent III's treatment of the Humiliati", *SCH* VIII, s. 73-82; F. Andrews, *The Early Humiliati* (1999).

Aralarında rahipler de bulunuyordu. Servet sahibi olmayı reddediyorlar ve fazla gördükleri her şeyi sadaka olarak dağıtıyorlardı.¹⁵

Havarilere özgü bir yaşam sürme isteği, Humiliati'de farklı bir şekilde kendini gösterir. Dilenerek dolaşmak yerine vaaz verme hakkı talep ediliyor, insanları yönlendirecek bir ruhban sınıfı yaratılmak isteniyordu. Kilise içindeki ortodoks gruplar da sapkınlıkla mücadelede vaaz verme yöntemine başvuruyorlardı; Incil'i ve havarilere özgü yaşamı yorumlama tarzları, sapkın liderlerinki kadar katıydı.¹⁶ Ancak Humiliati, ruhları selamete kavuşturma hakkı istemekle, daha ahlaklı bir yaşam sürme konusundaki bu ortak çizgiyi aşmış oluyordu. Tıpkı Valdoculara yapıldığı gibi, bu istekleri III. Alexander tarafından geri çevrildi. Yine Valdocular gibi Humiliati de buna rağmen vaizlik yapmaya devam edince, kilise tarafından yasaklandılar.

1184 Verona Konsili'nde Papa III. Lucius'un çıkardığı *Ad abolendam* fermanı, kilisenin sapkınlıkla mücadelesinde bir bakıma ileri atılmış bir adımdı. İmparator Frederick Barbarossa'nın sapkınlığa karşı etkin işbirliğini öngören ferman, on ikinci yüzyıl boyunca sapkınlık sorununa uluslarüstü bir yaklaşım sergileyen ilk girişimdir. O zamana dek, sapkınlığı bastırmak ve ortodoks inancı korumak piskoposların sorumluluğundaydı ve bu konuda yukarıdan çok az destek geliyordu. Her piskopos, kendi bölgesindeki sapkınlığa karşı yine kendi tercih ettiği farklı yollara başvuruyordu.¹⁷ Kimi piskoposlar tepkisiz kalırken kimileri de nasıl bir yöntem izleyeceği konusunda kararsızdı. Yukarıda bahsettiğimiz Bucy-le-Long köyündeki sapkın kardeşler olayında, Soissons piskoposu önce suyla sınaama işlemini uygulamış, kardeşlerden birinin sınaamayı geçemediğini görünce ne yapacağından emin olamamış ve akıl danışmak üzere şehirden ayrılmıştı. Yokluğu sırasında hapishaneye giren halk, şüphelileri yakarak öldürmüştü.¹⁸ 1157'de Rheims'te toplanan bir konsil, sapkınları piskoposa ihbar etmenin halk için bir görev olduğunu özellikle belirtir. Ancak bunun nasıl yapılacağına ilişkin ayrıntılı bir yöntem içermez.¹⁹

¹⁵ B. Bolton, "The poverty of the Humiliati", *Poverty in the Middle Ages*, haz. D. Flood, *For* XXVII (1975), s. 52-9.

¹⁶ *RB*, s. 65.

¹⁷ *agy*, s. 51-2; ayrıca bkz. Maisonneuve, *Etudes*, 2. Bölüm; C. Thouzellier, "La répression de l'hérésie et les débuts de l'Inquisition", *Histoire de l'église*, haz. A. Fliche, V. Martin, X (Paris, 1950), s. 291-340.

¹⁸ Bkz. yukarıda, s. 74; Moore'a göre (*SCH* XXI, s. 49) halk, kendi verdiği hükmü uygulama hakkını kullanmıştı.

¹⁹ Maisonneuve, *Etudes*, s. 108-11.

Papalık da ne yapması gerektiğinde kararsızdı. Papa III. Alexander, sapkınlıkla suçlanan ve davalarını temyiz için kendisine başvuran bir grup Flamanı, önce Rheims başpiskoposuna geri göndermek istemiş, grubun buna itirazıyla karşılaşınca da Fransa Kralı VII. Louis'ye ve başkalarına danışmaya karar vermişti. Başpiskoposa yazdığı mektup, sertlik uygulamaktan ziyade ihtiyatlı davranmasını ister. Fakat gruptakilerin gerçekten sapkın olup olmadığının nasıl belirleneceği hakkında hiçbir şey söylemez.²⁰

Languedoc, papaları nesiller boyu uğraştırmış olan bir coğrafyadır. Languedoc'un sadece merkezi değil, Gascogne ve Provence da sorunlu yerler arasındaydı.²¹ 1119 Toulouse Konsili'nden itibaren, papalık yönetiminde toplanan birçok konsil sapkınlığa karşı uyarıda bulunmuş, yerel liderlerden sapkınları himaye etmemelerini istemiştir. Feodal lordların sapkınlığa hoşgörüyüyle yaklaşmaları belli ki endişe yaratıyordu.

Ad abolendam, Güney Fransa'da yerel düzenlemeler yapmaktan fazlasını hedefliyor, sapkınlıkla yaygın bir şekilde baş etmeyi öngörüyordu. Amacı, piskoposların sapkınlığa karşı verdikleri mücadeleyi güçlendirmek ve daha sistemli bir hale getirmektir.²² Sapkınlıkla suçlanan birçok mezhebin kaynağı olan İtalya'ya özel bir önem verilmişti. Piskoposların yetkileri, sapkınlıkla ilgili meselelerde genişletildi. Piskopos ya da temsilcileri, sapkınlıkların bulunduğu düşünülen bölgeleri her yıl ya da iki yılda bir ziyaret edecek, yerel halka yemin ettirmek suretiyle bölgedeki sapkınlık hakkında bilgi vermelerini sağlayacaktı. Hem dini hem dünyevi cezalar içeren bu sorgulamalarda kilise dışından yetkililer de hazır bulunacaktı.

Bu kararlar, durumu kilisenin lehine döndürmeyi başaramadı. Sapkınlığın açığa çıkarılması, ancak halkın ihbarda bulunmasıyla mümkün olabiliyordu; bu durum, Kuzey Fransa gibi halkın sapkınlara düşmanca bir tutum takındığı yerlerde etkili olsa da Languedoc ve Kuzey İtalya gibi sapkınlığa kayıtsız kalan ya da hoşgörüyüyle yaklaşan bölgelerde işe yaramıyordu. Resmi yargılamalarda, suçluların sapkın olup olmadığını belirleme yöntemi hâlâ oldukça ilkel. Şüpheliler, deneyimli teologlar tarafından sorgulanmak yerine yemin ettiriliyor ya da işkenceden geçiriliyordu. III. Lucius'un fermanı, sorgulama şeklini yeniden

²⁰ RB, s. 55-7.

²¹ Agy, s. 52-5.

²² Mansi, XXII, cols. 476-8; Maisonneuve, *Etudes*, s. 151-6. Sapkınlara yönelik baskıcı tavrın 1179-84 arasında geçirdiği dönüşüm hakkında bkz. R. Manselli, "De la 'persuasio' à la 'coercitio'", *CF* VI, s. 175-97; A. Kolmer, *Ad Capiendas Vulpes* (1982), s. 29, n. 21.

düzenlediyse de piskoposların buna uymalarını güvence altına almamıştı. En kötüsü de sapkınlığı teşhis etme ve sınıflandırma sorununa *Ad abolendam* hiçbir çözüm getirmemişti. Sadece birtakım grupların ismi sıralanarak aforoz ediliyordu: “Katharosçular ve Patarini ve kendilerini sözümona Humiliati ya da Lyons’lu Yoksullar olarak adlandıranlar, Passagini, Giuseppini, Arnaldocular ...”²³ Yapılan tek ayırım, yetkisi olmadığı halde vaaz verenler ile vaazlarıyla insanları günaha sürükleyenler arasındaydı. İlk sınıfa giren Valdocular ve Humiliati, fermanda Latince *vel* (ya da) bağlacıyla bir araya getirilmişti, güçlerini birleştirmiş olduklarından değil, “alçakgönüllüler” ya da “yoksullar” ismini haksız yere taşıyan sahtekârlar olduklarından.²⁴ Kilise otoritesine itaat etmediklerinden, bu kişiler ne gerçekten alçakgönüllü olabiliirdi ne de gerçekten yoksul. Hem Valdocular hem Humiliati, aslında şiddetle karşı çıktıkları Katharosçularla aynı kefeye konularak aforoz edilmişti. İman sahibi Hıristiyanlara verilen yegâne bilgi, sapkınları nasıl teşhis edeceklerine dairdir: Yetkileri dışında vaaz vermeleri, sakramentlere ilişkin düşüktükleri hatalar ve piskoposların açıklamaları. Bu, sapkınları yaftalamaya yönelik oldukça kaba bir yöntemdi. Sapkınları vaaz vermeye ya da sakramentleri inkâr etmeye yönelten yanlış öğretilerin neler olduğu konusunda tek kelime bile edilmez. İnatçı sapkınlar ile kiliseye geri kazanılabilecek olanlar arasında daha incelikli bir ayırım yapmak isteyebilecek din adamlarını teşvik etmekten de uzaktır.

Böylece, *Ad abolendam* fermanıyla birlikte Valdocular kilise tarafından tümüyle reddedilmiş oluyordu. Bunu, fermanın sadece kısmen etkili olduğu bir dönem takip etti.²⁵ Aslında Valdocular, Katharosçularla kıyaslandığında, düşman olarak ancak ikinci ya da üçüncü sırada yer alıyordu. Uygulanan baskının genelde etkisiz kalması, varlıklarını sürdürmelerini sağladı. Çoğu kez en ağır ceza olan sınır dışı etme, etkilerini daha geniş bir alana yaymalarına katkıda bulundu. Languedoc’ta, muhtemelen 1185 ile 1187 yılları arasında, Narbonne Başpiskoposu Bernard-Ga-

²³ Mansi, XXII, col. 477. Passagini hakkında bkz. WEH, s. 173-85; Manselli, “I Passagini”, *BISIAM LXXV* (1963), s. 189-210; Giuseppini hakkında: WEH, s. 31.

²⁴ RB, s. 67, n. 120, yorum: s. 68-9; Selge, *Waldenser I*, s. 177, n. 151.

²⁵ Bu dönem hakkında ve aşağıda verilen örnekler için bkz. Thouzellier, *Catharisme et Valdésisme*, s. 50-1, 133-8; Selge, *Waldenser I*, s. 131n, 279-81, 287, 290-1; M.H. Vicaire, *Saint Dominic* (1964) (1957’deki Fransızca basımın çevirisi, K. Pond), s. 75; Innocent III, *Epistolae xii*, 17 (*PL CCXVI*, col 29); P. Montanari, “Valdesi a Milano tra XII e XIII secolo”, *RHR CCXVII* (2000), s. 59-74; Montanari, “Milano ‘Fovea haereticorum’: Le fonti di un’immagine”, *Vite di eretici e storie di frati*, haz. M. Benedetti ve diğerleri (1998), s. 62-8; MLC, s. 95.

ucelin Valdocuların inançlarını mahkûm etti; fakat bir faydası olmadı. Halk, Valdocuların ahlaki yaşam tarzını destekliyordu. Alt mevkilerdeki din adamları arasında onlara yakınlık duyanlar vardı. Valdocu vaizler serbestçe dolaşüyor, sapkın ve ortodoks görüşlerin ifade edildiği tartışmalara davet ediliyorlardı. Görünüşe göre bir tek Montpellier’de, harekete düşman olan Kont VIII. Guilhem dolayısıyla Valdoculara karşı etkili olunabilmiştir. Aragon’da, 1194’te II. Alfonso ve 1198’de II. Pedro, Valdoculara karşı birer kararname çıkardılar. II. Pedro’nunki, sapkınlıkta direnenler için ölüm cezası öngörüyordu. Belki de bu kararname sadece Aragon krallığı için değil, Pireneler’in Fransız tarafında Aragon krallarının sahip olduğu yurtluklara yönelik olarak da çıkarılmıştı; her halükârda Valdocu vaizleri engelleyebilmiş değildir. 1192’de Toul piskoposu, “Vadoylar”ın yakalanması için bir emir verdiyse de Valdocular Lorraine’de ve Fransa ile İmparatorluk arasındaki sınır bölgelerinde misyonerlik yaparak yandaş kazanmaya devam ettiler. Yüzyılın sonuna gelindiğinde Metz’de, yetkililer durumdan o denli bihaberdi ki izinsiz toplanarak kutsal metinleri okuyan halktan kişilerle karşılaştıklarında, bunların Valdocular olduğunu anlamamışlardı. İtalyan şehirlerinde dini hiyerarşinin sapkınlığı bastırmada başarısız olması, Valdocuların da buradaki özgürlük ortamından yararlanmasını sağladı. 1212’de III. Innocentius, papalığın imparatorluk adayı Frederick Hohenstaufen’in birliklerine düşmanca bir yaklaşım sergileyen Milano şehri için *fovea haereticorum** tabirini kullanır.

Hoşgörü ortamından yararlanan Humiliati, şehirlerde ve kimi zaman da *contadoda* yayılmaktaydı. Endüstri işçilerine ve zanaatkârlara ya da sonradan şehre gelip yerleşen köylülere hitap ediyorlardı. Toplandıkları yerler ve evleri, zanaatkârların yaşadığı *faubourglarda* bulunuyordu. Humiliati üyelerine yönelik ikircikli bir tavır sözkonusuydu: Bir yandan izinsiz vaaz verdikleri için mahkûm ediliyorlar, bir yandan da piskoposların desteğini almaya devam ediyorlardı. Harekete karşı ciddi bir düşmanlığa –belki bir tek Verona dışında– pek rastlanmaz.²⁶

Valdocuların başpiskopos Jean tarafından aforoz edilerek Lyons’dan sürülmeleri, yayılmalarını engellemekten ziyade kolaylaştırmıştı. Lombardiya’nın ruhban sınıfına düşman ortamında kendilerine yeni bir yuva buldular ve sonuçta daha da radikalleştiler.²⁷

* Sapkınların beşiği. (Çev.)

²⁶ Bkz. yukarıda, s. 95, n. 14; Andrews, *Humiliati*, s. 248.

²⁷ Selge, *Waldenser I*, s. 259-63, 284-8.

Languedoc'ta, hiyerarşinin dini ortama hâkim olmadaki beceriksizliği, birçok yerde Valdoculara bir engellemeyle karşılaşmaktasınız vaaz verme olanağı sağlıyordu. Bu fırsattan yararlanarak, aforoz edilmekle haksızlığa uğradıklarını herkese göstermeye çalıştılar. Vaazlarında Katharosçuları eleştirerek ve katıldıkları tartışmalarda onların aleyhinde konuşarak, kendi inançlarının ortodoks inançla uyum içinde olduğunu kanıtlamak istiyorlardı. Lyons'dan Fransa'nın kuzeydoğusuna ve oradan Ren Nehri'nin ötesinde Almanca konuşan bölgelere dek yayıldılar.²⁸

Valdocular, toplumun her kesiminden insanı kendilerine çekmişlerdi. Hareketin ilk günlerinde, Valdo'ya katılanların tüm mallarını bırakıp yoksullara dağıttıkları anlatılıyordu ki bu da bahsi geçen bu kişilerin bir ölçüde zengin olduklarını gösterir. Çoğunluğu halktan kişiler oluşturmakla birlikte, manastır kaçkını keşişler ve rahibeler, ayrıca bazı rahipler ve *litterati* de Valdoculara katılanlar arasındaydı. Hareket, Katharosçulara kıyasla daha az olsa da toplumun üst sınıflarından bir miktar destek alıyordu. Örneğin Metz'de, hareketin yandaşları arasında *ministeriales* sınıfından kişiler ve imparatorluk hizmetinde bulunan soylular görmek mümkündü.²⁹ Vaazların kadınlar üzerindeki etkisi, Katolik yazarlar tarafından düşmanca bir gözle izleniyordu. Valdocu kadınlar, erkeklerle eşit bir şekilde vaaz verme hakkına sahiptiler. Hareketin bu özelliği, dini hizmet konusunda ortodoksluğun kadınlara tanıdığı sınırlı olanaklardan hoşnutsuzluk duyanlara cazip gelmiş olabilir.³⁰

Valdocuların Örgütlenme ve İlkelerinin Gelişimi

Valdocuların kurallarına dair bizzat Valdo ya da çağdaşları tarafından yazılmış hiçbir kaynak bugün elimizde yoktur. Ancak Valdocu bir grup olan ve on üçüncü yüzyıl başlarında kilise ile uzlaşmaya giden Yoksul Katolikler'in tarikat tüzüğünü biliyoruz. Valdocuların ve karşıtlarının eserlerindeki bazı göndermeleri de buna eklersek, *Ad abolendam* sonrasında grubun nasıl bir gelişim gösterdiğini anlayabiliriz.³¹ Hareketin liderleri olan vaizler çeşitli adlarla anılıyordu: *Pauperes*

²⁸ Agy, s. 288-93.

²⁹ RB, s. 161-4; Selge, *Waldenser I*, s. 266-9; Böhmer, *RPTK XX*, col. 809; G. Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter* (1962) Bu noktada, Dr. Koch'un erken ölümünden duyduğum üzüntüyü ifade etmek isterim.

³⁰ Koch, *Frauenfrage*, s. 158-9.

³¹ Böhmer, *RPTK XX*, cols. 811-12.

spiritu, fratres, sorores, Lombardiya'da ve Almanca konuşulan bölgelerde *magistri, magistrae*, "havariler" ya da "efendiler" (*Herren*). İncil'de anlatılanlara uyarak ikili gruplar halinde geziyor ve sade kıyafetler giyiyorlardı. Başlangıçta yalınayak dolaşsalar da sonradan özel konumlarının simgesi haline gelen kendilerine özgü bir tür sandalet kullanıyorlardı. Bu sandaletleri giymeleri, vaaz verme yetkisine sahip oldukları anlamına geliyordu. Bu yüzden Katolik yazarlar bazen onlara *sabot* kelimesinden türetilen *Insabbatati* adını vermişlerdir.³² Valdo gibi, vaiz olmadan önce dünyadan vazgeçmek ve mallarını bırakmak zorundaydılar. On ikinci yüzyıldaki gezgin vaizlerin doğal bir uzantısı olsalar da Fransa'nın batısındaki keşişlerin ya da daha sonraki Fransiskenlerin aksine, yoksulluğa aynı tutkuyla sarılmış değillerdi. Valdo da tıpkı Assisili Aziz Francesco gibi, Hristiyan inancı ile iş dünyası arasındaki gerilimin etkilerini hissetmiş ve mal mülkle bağlarını koparmış, fakat Francesco'nun aksine dünyadan tümüyle el çekme gereği duymamıştı.³³ Valdocular için asıl olan, mutlak bir yoksulluktan ziyade sadelikti.

Valdocuların vaazlarında tövbe etmek öğütleniyor, bireyin ve kilisenin günahları eleştiriliyordu. Kitabı Mukaddes metinlerinden uzun parçalar bu vaazlar sırasında ezberden okunuyordu.³⁴ Vaiz olmak için alınan eğitim, Alpler'in Fransız tarafında beş ila altı yıl, Lombardiya'da ise bir ila iki yıl sürüyordu³⁵ ve özellikle Kitabı Mukaddes'in anadile çevirilerinin öğrenilmesi ve ezberlenmesinden oluşuyordu. Vaiz olacak kişi, bir elemenden ve eğitimden geçtikten, dünya mallarını ve evliliği reddettikten sonra ancak görevine başlayabiliyordu. Dolayısıyla bir bakıma herhangi bir Katolik rahibi kadar toplumun geri kalanından ayrılmış durumdaydı. Ancak vaizlik için bir piskopos tarafından atanmanın gerekli görülmemesi, vaaz verme yetkisinin kadınlara da verilebilmesi ve rahip konumundakilerle halktan kişiler arasında fark gözetilmemesi, Valdocuları Katoliklerden ayırıyordu.

Vaazlar, vaizlik görevi için daha fazla aday toplanmasını sağladı. Dinleyenlere, o ana dek yaptıkları haksızlıkları düzeltmeleri öğütleniyor ve bu yolla "yeni mühtedi" konumuna yükselecekleri söyleniyordu. Bir tür çıraklık devresinden geçen bu kişiler, göreve hazırlanmak amacıyla sınanıyor ve eğitiliyorlardı.³⁶ "Dostlar" (*amici*) adını taşıyan diğerleriyle sadakalarıyla vaizlere destek oluyor ve kutsal

³² Agy, cols. 806, 812, 813; Selge, *Waldenser* I, s. 270, n. 118.

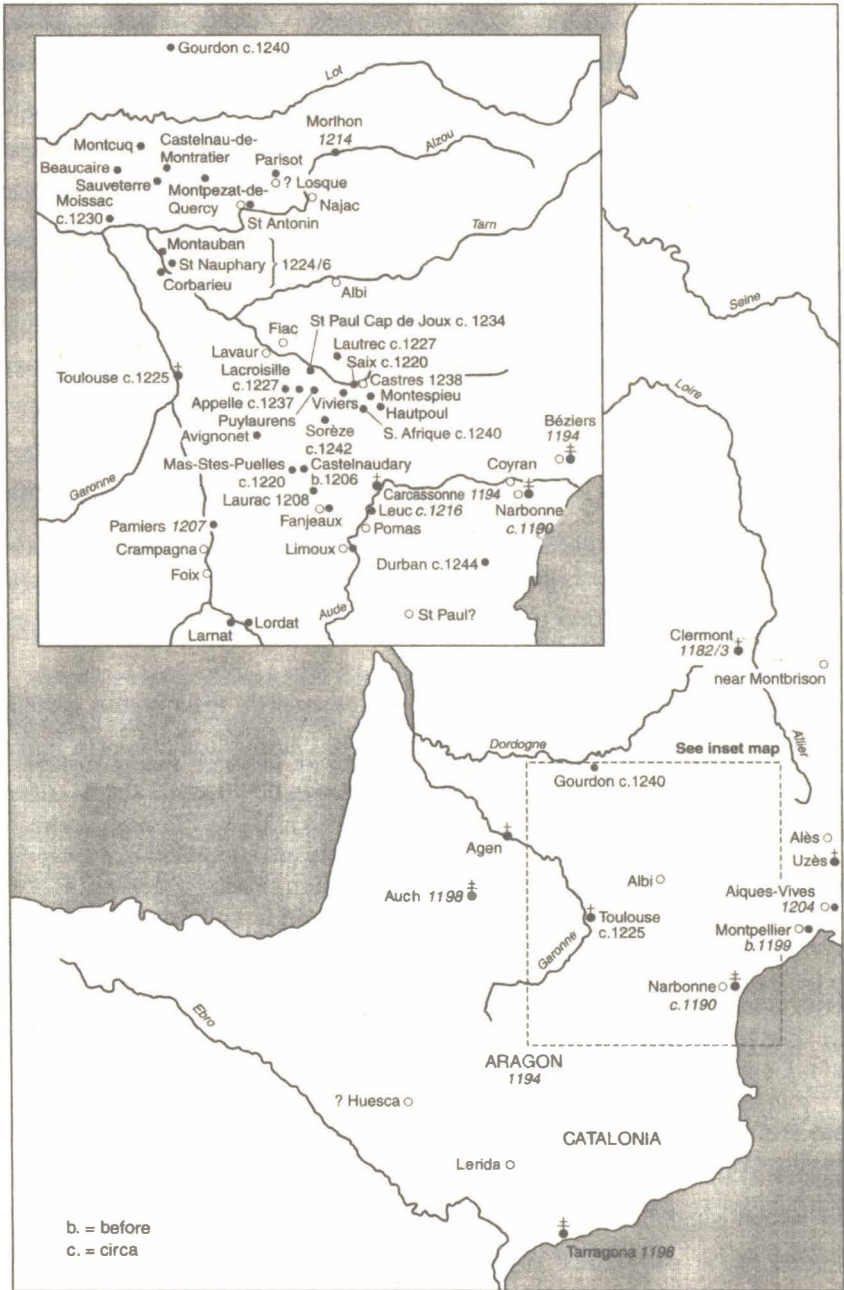
³³ Yoksulluk hakkında Selge'den ayrıldığım noktalar için bkz. *LMH*, birinci basım, s. 353-5.

³⁴ Böhmer, *RPTK* XX, col. 814.

³⁵ Agy, col. 812.

³⁶ Selge, *Waldenser* I, s. 95-127, 142-7.





HARİTA 1: Valdocular (1177-1277)

Kaynak: Herder, *Atlas zur Kirchengeschichte* (Fereiburg-im-Breisgau, 1970), no. 56B.

Not: 1266'daki bir engizisyonun Avusturya'da açığa çıkardığı Valdocular Harita 4'te gösterilmiştir.

metinleri okuma gruplarına katılıyorlardı. Görevleri, vaizlerin ihtiyaçlarıyla ilgilenmek, grubun yandaşlarından (daha sonra İtalya'da *talea* adıyla bilinen) bir tür vergi toplamak ve çoğunlukla gizli evlerde faaliyet gösteren okulların devamlılığını sağlamaktı.³⁷ Vaizler kadar “dostlar”ın da Kitabı Mukaddes bilgisi çoğu kez dikkat çekiciydi. İncil'i daha çocuk yaşta öğrenmeye başlıyorlardı. Okuma yazması olmayan bir Valdocunun, pazar ayinlerinde okunan İncil metinlerinden kırk kadarını ezbere bilmesi mümkündü. On üçüncü yüzyılda Avusturya'da, nispeten tarafsız bir gözlemci olan Passau'lu isimsiz vakanüvis, Eyüp kitabının tamamını ezbere bilen bir üyenin varlığından bahseder.³⁸

Din adamları, kutsal metinlerin sıradan halk tarafından okunması amacıyla yapılan çevirilere sıcak bakmıyordu; çünkü bu çeviriler aynı zamanda sapkın vaizlerce kullanılmaktaydı. Metz piskoposu, 1199'da III. Innocentius'a yazdığı mektupta, Kitabı Mukaddes'i kendi dillerine çevirten, gizli toplantılarında ve vaazlarında bu çevirileri temel alan halktan kadın ve erkekler bulunduğunu haber verir. Fakat papa, bu kişilere karşı baskı uygulanmasını onaylamakta aceleci davranmamıştır.

Papayı en çok kaygılandıranlar izinsiz vaaz verenlerdi. Piskopostan, çeviriyi yapan kişi ve amacı hakkında bilgi toplamasını, bu çeviriyi kullananların imanının tam olup olmadığını ve papalık ile kilise hakkında ne düşündüklerini öğrenmesini istedi. Piskoposun verdiği yanıtla göre, bu kişilerden bazıları Innocentius'a kulak asmayarak sadece Tanrıya itaat etmekle yükümlü olduklarını söylüyorlardı. Bunun üzerine papa, olayı araştırmaları ve gerektiğinde halkı doğru yola sokmaları için Sistersiyen tarikatına mensup üç başrahibi görevlendirerek Metz'e gönderdi. Sonrasında neler olduğu tam olarak bilinmiyor. İleriki bir tarihe ait kayıtlar, Metz'e giden rahiplerin çevirileri yakıtından bahseder. Muhtemelen de öyle olmuştur.

Innocentius, belli ki piskoposun telaşa kapılarak aceleci davrandığını düşünüyor, halk arasındaki dini coşkuyu söndürmeme konusunda dikkatli davranıyordu. “Kutsal Kitap'ı anlama ve vaazlarda anlatma isteği, cezalandırılacak değil teşvik edilecek bir durumdur” diyordu piskoposa gönderdiği yanıtta. Papalığının sonlarına doğru, 1215'teki Dördüncü Laterano Konsili'nde Kitabı Mukaddes çevirilerini tümünden yasaklamamış olması dikkat çekicidir. Diğer yandan, şunu

³⁷ Böhmer, *RPTK* XX, cols. 815, 829-30.

³⁸ Agy, col. 815; Passau'lu isimsiz vakanüvis hakkında bkz. aşağıda, s. 205.

da açıkça belirtiyordu ki, “İmanın sırları ... her yerde herkese açıklanmamalıdır ... çünkü Kitabı Mukaddes o kadar derindir ki sadece basit ve cahil olanlar değil, sağduyu sahibi ve bilgili olanlar bile onu tam olarak anlamaya muktedir değildir.”³⁹ Meselenin can alıcı noktası burada yatar. Kitabı Mukaddes’i okuyup anlamak, eğitim ve beceri gerektiriyordu ve kilise öğretisinin ayrılmaz bir parçasını oluşturuyordu. Metz’de olduğu gibi, yapılan çeviriler ruhban sınıfına düşman olanlarca kullanıldığı takdirde, bundan kilise zararlı çıkacaktı. Buna karşı akla ilk gelen çözüm, özellikle de dar görüşlü piskoposlar söz konusu olduğunda, sapkın vaizlerin yanı sıra çevirileri de baskı altına almak olmuştur.

Kitabı Mukaddes, inananlara sadece yetkili vaizler yoluyla aktarılmalıydı. Onu yanlış anlayabilecek ya da kötüye kullanabilecek kimselerin eline bırakılmamalıydı. Valdocular bu görüşe doğal olarak karşı çıkıyorlardı. Yetkililerin ve eğitimli kimselerin kutsal metinleri gereksiz yere anlaşılmaz kıldığını düşünüyorlar, bunun yerine bizzat metinlere sadık kalınması gerektiğini savunuyorlardı. Hz. İsa’nın emirlerini doğrudan kendi yaşamlarında yerine getirmeyi istiyorlardı.

Ancak giderek daha köklü bir sapkınlığa kaydılar. Valdo ve Lyons grubunun baştaki ılımlı tavrı geride bırakıldı. Valdocular öğretilerini yeni ortamlarda yayıp geliştirme fırsatı buldular ve kiliseden kopuş psikolojik bir nitelik kazandı. Bu süreci, 1184 tarihli *Ad abolendam* fermanı ile hareketin ikiye bölündüğü 1205 yılı arasındaki dönemde izlemek mümkündür.

Valdo her zaman için ölçülü bir tavrı savunmuştu. Eninde sonunda Roma ile bir uzlaşmaya varma olasılığını hep göz önünde bulundurmuştu. Kendisini destekleyenler arasında ruhban sınıfından gelenler de vardı. Buna en iyi örnek, Languedoc’ta Katharosçulara karşı mücadele vermiş eski bir rahip olan Huesca’lı Durand’dır. 1180’lerin sonunda ya da 1190’ların başında yazdığı *Liber antiheresis*, Valdoculara katılan din adamlarını hem Katoliklere hem Katharosçulara karşı mücadeleye hazırlayan bir elkitabıydı. Bu kitap, *Ad abolendam* tarafından mahkûm edilmelerinden birkaç yıl sonra bile ortodokslukla uzlaşma arzusunun bazı Valdocular arasında varlığını sürdürdüğünü gösterir.⁴⁰

³⁹ *Epistolae* (PL CCXIV, cols 695-9); M. Deanesly, *The Lollard Bible* (1920), s. 31; L. E. Boyle, “Innocent III and vernacular versions of Scripture”, *SCH Subsidia* IV, s. 97-107; Böhmer, *RPTK* XX, col. 815.

⁴⁰ Selge, *Waldenser* II, s. xvii-xviii; Thouzellier, *Catharisme et Valdésisme*, s. 60, 271; Cameron, *Waldenses*, s. 26-30.

Durand, iki cephede birden mücadele veriyordu: Bir yandan ortodoks din adamlarına, diğer yandan Katharosçulara karşı. Kilise mensupları, Valdocuların vaaz verme hakkı bulunmadığını, kendi emekleriyle geçinmek yerine cemaatin sırtından geçindiklerini iddia ediyorlardı. Katharosçular ise Valdocuları kendileri gibi piskoposlar, rahipler ve diyakozlardan oluşan bir düzene sahip olmamakla eleştiriyor, havarilere özgü yaşama asıl kendilerinin riayet ettiklerini ileri sürüyorlardı. Valdocuları savunan ve okurlarını Katharosçuluğun zayıf noktalarına, yani düalizmine ve yandaşlarının sadelikten uzak yaşamına saldırmaya teşvik eden Durand, çoğu zaman sapkın görünmekten uzaktır. Ancak hiç şüphesiz asıl mesele, dini otorite tarafından yasaklandığı halde vaaz verme hakkının savunulmasıydı. Bu doğrultuda Durand, Tanrının Valdo'ya yaptığı çağrıdan bahseder. Bu, kilisenin otoritesine doğrudan bir meydan okumaydı. Fakat tüm bu tartışmalardan sapkın bir teoloji geliştirmeye yönelmeyen Durand, Katharosçu kader öğretisini çürütme gayreti içinde Pelagiusçuluğa kaysa da *Liber antiheresis*in sergilediği sade dindarlık genel itibarla ortodokstur.⁴¹

Kimileri, bireyin kendi kaderini belirlemedeki sorumluluğunu öne çıkaran Valdocu görüşü daha da ileri götürerek, Katoliklerin ölümler için dua etmeye verdiği önemi reddetmiş ve hatta Araf kavramını tümüyle bir kenara bırakmıştı. Kimileri de Valdocuların İncil metnine sadık kalma arzusundan yola çıkarak, Hz. İsa'nın sözlerine, "asla yemin etmeyeceksin" gibi, harfiyen uyulması gerektiğini, dolayısıyla da her türlü yalanın ölümcül bir günah sayıldığını, ant içmenin ve kan dökmenin tümüyle yasak olduğunu savunuyorlardı. Languedoc'taki bir grup işi o dereceye vardırmıştı ki Katharosçuların ya da Katolik rahiplerin vaftiz edemeyeceğini, Hz. İsa'nın gerçek havarileri olarak sadece kendilerinin vaftiz edebileceğini ileri sürüyorlardı. Valdo 1200 dolaylarında bu grubu reddettiğini açıklamış, bunun üzerine onlar da kendilerine ait bir kilise kurarak piskopos, rahipler ve diyakozlardan oluşan bir hiyerarşi oluşturmuşlardır.⁴²

Kilisenin ahlaki bir yenilenmeye ihtiyaç duyduğunun farkında olan vaizler, din adamlarının günahkâr yaşamını eleştirme noktasından sakramentlerini tümüyle reddetmeye kolayca yönelebiliyordu. Kutsal metinlerin çevirileri, idealist

⁴¹ Selge, *Waldenser II*, s. 8; Durand'ın kader üzerine görüşleri için bkz. Thouzellier, *Catharisme et Valdésisme*, s. 75; K. V. Selge, "Discussions sur l'apostolicité entre Vaudois, Catholiques, et Cathares", *CF II*, s. 143-62.

⁴² Selge, *Waldenser*, I, 2. Bölüm; Grundmann, *DA XXIV* (1968), s. 572-3.

kişilerin zihninde mevcut öğretiyile ilgili yeni soru işaretleri uyandırmaya adaydı. Başlangıçta, kilise babalarının yazıları da önemli yer tutmaktaydı ve Valdo'nun elindeki ilk çeviriler arasında bu metinler de bulunuyordu.⁴³ Fakat vaazlarının meşruluğu konusunda dini hiyerarşiye karşı verdikleri mücadele, Valdocuları sık sık Kitabı Mukaddes metnine başvurmaya itti. Sonuçta, Kitabı Mukaddes'te bizzat yazılı olmayan hiçbir şeyin meşru olamayacağını savunan bir tutum benimse-diler. Katharosçulara karşı verilen mücadele de Valdocuları ortodoks çizgiden uzaklaşmaya yöneltti: Kitabı Mukaddes'e Katharosçulardan daha az sadık görün-mek ya da şaibeli Katolik Kilisesi'nin işbirlikçisi gibi algılanmak istemiyorlardı. Katharosçular yalanı, yemini ve kan dökmeyi bütünüyle reddetmekteydi. Valdo-cular bu gibi konularda Kitabı Mukaddes'e Katharosçulardan daha az dayanıyor görünmeyi göze alabilir miydi? Hareketin tövbe etmeye verdiği önem, insanları sıklıkla günah çıkarmaya yöneltti. Yılda en fazla bir kez günah çıkartmaya alışkın bir rahibin bunu karşılaması imkânsızdı. Ayrıca, Katolik rahiplere fazla değer verilmemesi de din adamı olmayan halktan kişilere günah çıkarma uygulama-sının Valdocular arasında yaygınlaşmasını sağladı. Benzer şekilde, yandaşların dini ihtiyaçlarını karşılama kaygısıyla Katolik rahiplerin bulunmadığı yerlerde *komünyon* ayinini Valdocuların kendileri yönettiler.⁴⁴ Eski bir Valdocu olan Ber-nard Prim 1210'da yeniden kiliseye kabul edildiğinde, ayin yöneten Valdocuların bunu saygıdeğer niyetlerle yaptığı teslim edilmişti.⁴⁵ Yine de bu tehlikeli bir giri-şimdi; çünkü kilisenin günahkâr rahiplerinin "kirli" sakramentlerine karşı kendi "bozulmamış" sakramentlerine sahip olan rakip bir kilise ve örgütlenmenin yolu açılmış oluyordu.

Hareketin, ilk ortaya çıktığı yerden uzaklaşarak farklı coğrafi alanlara yayıl-ması, Roma Katolik Kilisesi'yle bağlarını koparan grupların belirmesini kolaylaş-tırmıştır. 1199'da Metz'deki Valdocular oldukça radikal görüşlere sahipti. Henüz resmen Donatist olmasalar da ruhban sınıfını keskin bir dille eleştiriyorlar, sade-ce kendi vaizlerine ve çevirilerine güveniyorlardı. Bir tür karşı-kilise kurmanın eşiğinde olan bir grup izlenimini uyandırırılar.⁴⁶ Alpler'i geçerek İtalya'ya giden Valdocular daha da aşırıya kaçılar. 1190'larda Ardizzo'nun Piacenza'daki

⁴³ Lecoy de la Marche, *Anecdotes Historiques*, s. 290; Selge, *Waldenser I*, s. 152, n. 73.

⁴⁴ Selge, *Waldenser I*, s. 155-7, 146-9, 159-63.

⁴⁵ Agy, s. 159; III. Innocentius, *Epistolae* xiii, 94 (PL CCXVI, col. 291); Prim hakkında bkz. Thouzellier, *Catharisme et Valdésisme*, s. 232-7, 262-7.

⁴⁶ PL CCXIV, cols 695-9; Selge, *Waldenser I*, s. 290-3.

Valdocular hakkında yazdıklarına göre, evlilikleri sonlandırarak taraftar topluyorlar, rahibeleri manastırlardan çıkarıyorlar ve ancak kendileri vasıtasıyla selamete ulaşılabilceğini söylüyorlardı.⁴⁷ Humiliati hareketi de İtalya'ya yeni gelen Valdocular üzerinde etkili olmuş, gezerek vaaz vermek yerine yerleşerek kendi el emekleriyle geçinmelerine yol açmıştır. Oysa Valdo'nun böyle bir şeyi onaylaması düşünülemezdi: İncil'le uyum içinde yaşaması gereken vaizler, kendileri çalışarak değil cemaatin verdikleriyle geçinmeliydi.

Bir diğer uyumsuzluk da Lombardiya'daki grubun, sakramentleri yönetmekle görevli kişiler seçmesiydi. Alpler'in diğer tarafındaysa, bu iş için sadece geçici düzenlemelerle yetiniliyordu. Bu tercihin simgesel bir önemi vardı. Valdo, hâlâ Roma'yla bir uzlaşma sağlayabileceğini düşünüyor, sadece bazı zorunlu durumlarda sakramentlerin Valdocular tarafından yönetilmesini savunuyordu. Lombardiya'dakiler ise kalıcı bir düzenleme yapmak istiyorlar, bunun Roma'yla ilişkilerinde yol açabileceği sorunları umursamıyorlardı.

Krize yol açan üçüncü bir etken, topluluğun tek liderinin Hz. İsa olduğunu söyleyen Valdo'ya rağmen, Giovanni di Ronco'nun dini lider seçilmesiydi. Lombardiya grubu, Valdo'nun despotluğa eğilimli olduğunu düşünüyordu. Giovanni ise deneysiz biriydi ve sonradan Katolik yazar Salvo Burci tarafından okuryazar olmakla itham etmiştir.⁴⁸ Giovanni'nin seçilmesiyle Valdocular 1205 yılında bölündü. Yeniden birleşme çabaları başarıya ulaşamadı ve ortaçağın geri kalanı boyunca Valdocular iki grup halinde varlıklarını sürdürdüler: Valdo'ya sadık kalan Lyons grubu ve Kuzey İtalya'da kendilerine verdikleri adla Lombardiyalı Yoksullar.⁴⁹ 1205'ten sonra bu ikinci grup daha da koparak açıkça Donatizmi savunmaya başladı.

İtalya'daki bölünme, Valdocuların kiliseden kopma sürecindeki aşamalardan sadece biriydi. 1180'lerin başında Lyons'da vaaz vermelerinin yasaklanması sonrasında, Valdocular giderek kilise içinde bir hizipten tam anlamıyla sapkın bir harekete dönüştü. Getirilen bu yasak, hareketin yayılmasını engelleyemediği gibi, sapkınlığa dönüşmesine katkıda bulunmuştu. Uzlaşma umudunu daha fazla korumak artık imkânsızdı. Etkisiz kalan baskı bile Valdocuların kiliseye düşmanlığını artırıyordu. Katolik eğitimden ve destekten kopuş, sapkın akımların

⁴⁷ Piacenza piskoposu Ardizzo'nun mektubu için bkz. A. Dondaine, "Durand de Huesca et la polémique anti-Cathare", *AFP XXIX* (1959), s. 273-4.

⁴⁸ *WEH*, s. 273.

⁴⁹ Bölünmenin nedenleri için bkz. Selge, *Waldenser I*, s. 172-88; bkz. aşağıda, s. 127-8.

harekete sızmasının önünü ister istemez açmıştı. Görünen o ki papalık ve piskoposlar, Valdocu taleplerin altında yatan güçlü duyguları hafife almış ve büyük ölçüde bizzat kilisenin tutunduğu tavır bir sapkınlığın doğmasına neden olmuştu.

Speronistler

Valdocuların ortodoksluktan koparak sapkın bir akıma dönüştüğü sırada, Lombardiya'da bir başka sapkın grup, Speronistler ortaya çıkmıştı.⁵⁰ Bu grubun Valdocularla ortak bir yanı, halktan biri tarafından kurulmuş olmasıydı. Éon de l'Étoile'in yandaşlarını daha ziyade bir haydut çetesi olarak tartışma dışında bırakırsak, bu daha önce benzeri görülmemiş bir durumdu.

Bir hukukçu olan Speroni'nin sapkınlığı hakkında neredeyse tüm bildiklerimizi, büyük hukuk bilgini ve eski dostu Vacarius'un bu sapkınlığı eleştirdiği yazılarına borçluyuz. Speroni 1164, 1165 ve 1171 yıllarında Piacenza'da konsül olarak görev yaptı ve 1177-1185 arasında kiliseye karşı elli yıl sürecek olan bir hareketin temellerini attı. Piacenza'daki Santa Giulia manastırıyla ilgili bir anlaşmazlığa Speroni'nin de dahil olarak papayı karşısına alması, muhtemelen hareketin çıkış noktasını oluşturmuştur.

Piacenza'daki ruhban karşıtlığı, kiliseye muhalif her türlü hareketin gelişmesine elverişli bir ortam sunuyordu. Kilisenin tüm otoritesini reddeden Speronistler şehirde kısa süre içinde yayıldı. Rahiplik kurumunu olduğu gibi bir kenara bırakıyorlardı. Bu bakımdan Speroni, Arnaldo da Brescia'nın yaklaşımından farklı bir özellik sergiler. Arnaldo'nun rahipleri inkâr etmesinin nedeni ahlaksız yaşamla-nydı: Günah içinde yaşadıklarından, yaptıklarının bir geçerliliği kalmamıştı; ayrıca Roma Kilisesi mal mülk edindiği için, sakramentleri yönetecek rahipleri atama yetkisini de yitirmişti. Speroni ise çok daha radikaldir. Kuşku yok ki düşünceleri, iktidar düşkünü rahiplere karşı bir tepkiden doğmuştu; fakat din anlayışı, rahipleri ilkesel olarak dışlıyordu. Speroni'ye göre tüm sakramentler, özellikle de vaftiz, *komünyon* ayini ve günah çıkarma, rahiplerin aptalca icatlarıydı. İbadetin her türlü dışsal ve biçimsel şekli, manevi dinin putperest bir maddileşmesi olarak görülüyordu. Arnaldocular ya da gezgin vaizlerin takipçileri, ulu orta şiddet eylemlerine yatkındılar; örneğin Petrobrusyanlar, kilisenin çarpıklıkları karşısında

⁵⁰ Ilarino da Milano, *L'Eresia di Ugo Speroni, Studi e Testi* CXV (1945), Speroni hakkında: s. 37-75, Speronistlerin inançları: s. 411-22, İtalya'da oynadıkları rol: s. 423-69, Vacarius'un eleştirileri: s. 483-583; WEH, s. 152-8.

o denli öfkeliydiler ki haç yakmak ya da yasak olduğu halde perhiz sırasında herkesin önünde et yemek gibi kışkırtıcı sahneler düzenliyorlardı. Speronistlere göre tüm bunlar gereksizdi; zira Söz'le bir olduklarının zaten bilincindeydiler. Speroni'nin deyişiyle Kutsal Ruh'a, Hz. İsa'nın ve Bilgelğin Ruh'una 'sahiptiler ve iman ve aşk içinde Hz. İsa ile birleşmişlerdi. Dolayısıyla akılları başka yerde olduğu halde sessizce ayine katılabilir, inançlarının temelini oluşturan içsel huzur ve adaleti arayabilirlerdi.

Speronistlerin dini inanışlarının esasını bir tür içsel vaftiz, Tanrı ile manevi bir bütünleşme oluşturunuyordu. Çileci değillerdi ve on ikinci yüzyılda havarilere özgü yaşam peşinde koşanlarla hiçbir ortak noktaları yoktu.⁵¹ Aksine, Speroni ve yandaşları çileci yöntemleri reddediyor, bireyin iyilik yapmak ve ahlaklı davranmak yerine kendini içsel yolla günahlardan arınmaya adanmasını savunuyorlardı. Önemli olan tek şey, kişinin içsel yaşamıydı. İlk günahı kabul etmeyen Speroni'ye göre insanlık ikiye ayrılmıştı: Önceden belirlenmişler ve kaderi bilinenler. Kaderi bilinenler lanetlenmeye mahkûmdu; buna karşın önceden belirlenmiş olanların ruhu, dışarıdan bakıldığında günahkâr bir yaşam sürüyor olsalar bile, kutsallığından bir şey kaybetmiyordu.

Bu tür bir teolojinin etkili bir örgütlenmeye temel oluşturması zordu. Ayrıca Speroni'nin vaizliğe soyunmak gibi bir niyeti de yoktu. Yine de öğretisini sürdüren takipçileri çıktı. Bunun nedenlerinden biri, Speronistlerin kendi seçilmişliklerinin bilincinde olmalarıydı belki. Speroni, vaaz vermektense yazmayı tercih ediyordu ve takipçilerini iyi eğitilmiş kişiler arasından seçtiğini tahmin edebiliriz. Bunlar, Speroni'nin ölümünden sonra hareketi devam ettirdilerse de İtalya'da hiçbir zaman etkili bir güç haline gelemediler. Bir diğer Piacenza'lı Salvo Burci'nin 1235'te yazdığı *Liber supra stella*, elli yıl kadar sonra hâlâ varlıklarını sürdürdüklerinin bir kanıtıdır.⁵²

Kriz Bölgeleri

Speronistler kendi dönemleri için tuhaf insanlardı gerçi; ama bulundukları coğrafya açısından aynı şeyi söyleyemeyiz. Lombardiya ve bir ölçüde de İtalya'nın

⁵¹ Ilarino da Milano, *Eresia*, s. 435.

⁵² Ilarino da Milano, "Il 'Liber supra stella' del piacentino Salvo Burci contro i Catari e altre correnti ereticali", *Aevum* XVI (1942), s. 272-319; XVII (1943), s. 90-146; XIX (1945), s. 218-341; *Eresia*, s. 42.

orta kesimleri, o sıralar sapkınlık için mükemmel bir vatan olma yolunda hızla ilerliyordu ve bu konuda tek rakibi Languedoc bölgesiydi. Bunun nedenlerini, yarı bağımsız komünlerin belirleyici bir güç olarak ortaya çıktığı İtalya'da yaşanan ekonomik, toplumsal ve siyasi değişimlerde aramak gerekir. Gelişmekte olan ekonomik yaşam, Avrupa'nın diğer yerlerine kıyasla ileri bir durumdaydı ve çok farklı insanları bir araya getiriyordu. Toplumsal sınıflar büyük bir hareketlilik içindeydi. Köylüler ve lordlar kırsal bölgelerden şehirlere gelerek buradaki toplumsal mücadelelerin bir parçası oluyor, ticaret ve endüstri sayesinde büyük servetler elde ediliyordu. Zanaatkarlar, noterler ve küçük işadamlarından oluşan yeni sınıflar meydana geliyordu. Komünler, papalık otoritesine kafa tutarak kendi bölgelerinin denetimi için mücadele etmekteydi. Violante'nin belirttiği gibi toplumsal değişim ve hareketlilik, insanları dini gelenekle bağlarını koparmaya ve ortodoks olmayan düşünceleri benimsemeye hazır hale getirmişti.⁵³ İtalya'daki canlı ekonomik yaşam, iş dünyasına ve bu arada tefeciliğe karşı bir tepki doğmasına yol açtı. Bazı idealist kişiler yoksulluk içinde yaşayan sapkın gruplara yönelirken, bazıları da dini hiyerarşinin başındakilere karşı sert bir muhalefete girişti; zira kilise mensupları tefeciliği resmi olarak kınamalarına karşın gözlerini para kazanma hırsı bürümüştü. İtalya'da dindışı eğitim geleneğinin varlığını sürdürmesi, ticari yaşamın ve siyasi mücadelelerin ayakta tuttuğu entelektüel canlılık, halka kapılarını kapatmış bürokratik bir kiliseye karşı çıkan hareketlerin yolunu açıyor ve din adamı olmayanların vaizlik yapmasına olanak tanıyan sapkın grupların gelişmesine katkıda bulunuyordu. Entelektüel canlılığın beraberinde getirdiği sorgulayıcı tavır, aynı zamanda tümüyle inançsız düşüncelerin gelişmesine olanak sağlıyor ve bunlar muhalif unsurlarla birleşerek sapkın akımlara yol açıyordu. Keşişlerin ya da gezgin vaizlerin ortodoks dindarlığı, ekonomik güçleri de arkasına alarak, kilisenin geleneksel yapılarının inananlar üzerinde sahip olduğu iktidarı sarsıyordu. Farklı nitelikteki gezginler sayesinde fikir alışverişi kolaylaşıyordu. Büyük uluslararası yollardan ziyade yolculuğun daha yavaş ilerlediği küçük güzergâhlarda rahipler, seyyar satıcılar, gezgin zanaatçılar ve hacılar birbirleriyle temas halindeydi.⁵⁴ İtalya'nın coğrafi konumu ve yeni ticaret yolları, hem misyonerlerin gelmesine hem de başka yerlerde zulme uğrayanların buraya

⁵³ HS, s. 171-98; Volpe, *Movimenti religiosi*; Morghen, *Medioevo Cristiano*, s. 204-81; MLC, s. 60-86.

⁵⁴ Violante, *La Pataria Milanese I* (1955), s. 103-25.

kaçmasına fırsat tanıyordu. Tüm bu hareketliliğin yarattığı psikolojik ortamda, ortodoksluğun dışına çıkmak oldukça kolaydı.

Komünlerin siyasi mücadelesi de sapkının yayılmasına katkıda bulunuyordu: Papalığın iktidarına karşı kendi bağımsızlıkları için girdikleri savaş, ortodoks-luk ile sapkınlık arasındaki çizgiyi bulanıklaştırıyor ve imanın doğal bekçileri sayılan piskoposların otoritesini zayıflatıyordu. Kilise görevlilerinin atanması konusunda papalık ile imparatorluk arasındaki anlaşmazlıklar, piskoposların kendi bölgeleri üzerinde sahip olduğu denetime büyük zarar vermişti. Piskopos, yönetimdeki soylularla bağlantıları ve elindeki topraklar ve haklar dolayısıyla önemini korumuşsa da bir dizi siyasi güçten sadece biri haline gelmişti.

İmanın korunmasını ve sapkınların zor kullanılarak bastırılmasını garanti altına alacak bir gücü artık kalmamıştı. Komünlerin sapkın gruplara göz yummalarının nedeni halkın çoğunluğu tarafından kabul görmeleri değil, piskoposluğun denetimine tabi olmadıklarını kanıtlamış olmalarıydı.

İmparatorların taleplerine karşı papaların verdiği mücadele de benzer sonuçlara yol açmıştır. İmparatorluğa bağlılık duyan Ghibellino hizbi ile sapkınlar arasında doğal bir ittifak sözkonusuydu; zira imparatorluk yanlıları papalığa karşı sapkınları koz olarak kullanma niyetindeydi. Dolayısıyla Ghibellinoculuk, sapkınların faaliyet göstermesine elverişli bir ortam sunuyordu. Diğer yandan, papaların büyük bir gayretle para ve asker toplamaya girişmesi ve bu doğrultuda halka baskı uygulaması eleştiri konusu oluyordu. Siyasi çekişmelere dahil olan dünyevi ve zengin kilise ile Hz. İsa'nın çevresinde toplanan sade havariler arasındaki karşıtlığa dikkat çekiliyordu.⁵⁵ İtalya'da din adamlarının çoğu kez siyasetçi, vergi toplayıcı ve asker kimliğine büründüğü görülür. Ortaçağda sapkının, papalığın merkezine tam da en yakın topraklarda kolayca gelişmiş olması gibi çelişkili bir durumu, papaların siyasete bulaşmış olması açıklamaktadır.

Sapkının Batı Avrupa'da –Wakefield'a göre on ikinci yüzyılın ortalarında–⁵⁶ yükselişe geçmesinin ardından, 1160'larda Papa III. Alexander ile imparator Frederick Barbarossa arasında İtalya üzerine şiddetli bir mücadele başlamıştı. Bu, papaları bir süreliğine sapkınlık sorunuyla uğraşmaktan alıkoymuştu. Papa ile imparator arasındaki uzlaşmanın sonucu olan *Ad abolendam*, yeniden sağlanan barışın ilk meyvesiydi. Anlaşmazlığın İtalya'ya verdiği zarar büyük olmuştu. Barbarossa'nın

⁵⁵ Volpe, *Movimenti religiosi*, s. 38-48; Morghen, *Medioevo Cristiano*, s. 275-81.

⁵⁶ WEH, s. 28.

kışkırtmasıyla papalık içinde çıkan kavgalar ve bölünmeler dini yaşamı sekteye uğratmış, kilise otoritesinin zayıflamasına yol açarak İtalya'da sapkınlığın gelişmesine olanak sağlamıştı. "Patarini" kelimesine yüklenen anlamın değişmesi, bu konuda bize bir fikir verebilir. On birinci yüzyılda Milano'da ilk ortaya çıktığında papalığın desteklediği –radikal olmakla birlikte– ortodoks bir reform hareketinin yandaşları için kullanılan Patarini, bu hareket son bulduktan çok sonra, 1179'da Üçüncü Laterano Konsili'nde ve daha sonra *Ad abolendam*'da tekrar belirir; ancak bu kez, İtalyan sapkınlar ve özellikle de Katharosçular için kullanılan teknik bir terim olarak.⁵⁷ Bu, on ikinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde papaların halkın dini duygularına önderlik etme özelliğini kaybettiğini göstermektedir. Halk, kiliseye yönelmek yerine ondan giderek uzaklaşmaktaydı.

Yüzyılın sonlarına doğru ortodoks güçlerin birinde kısmen başarılı olduğu diğerinde ise yenilgiye uğradığı iki örnek, o sıralar İtalya'daki durumu anlatmaya yeterli olacaktır. Barbarossa'ya karşı yürütülen savaş sırasında sürgünde bulunan Milano Başpiskoposu Aziz Galdino, 1167'de geri döndüğünde şehirde yayılmaya başlayan Katharosçulara karşı vaazlar verdi.⁵⁸ Galdino'nun yaşamöyküsünü anlatan *Vita*, bu vaazlara büyük bir başarı atfeder. Belki de onun bu çabaları sonucundadır ki Bonacursus sapkınlıktan dönmüş ve terk ettiği Katharosçuluğu anlatan bir *de Manifestatio* yazmıştır.⁵⁹ *Vita*'nın dikkat çeken bir özelliği, sapkınlıktan muğlak terimlerle bahsetmesidir. Bu, o sıralarda Katoliklerin, düşmanları hakkında fazla bilgi sahibi olmadıklarının bir göstergesidir. Aziz Galdino'nun sapkınlığa karşı elindeki tek silah, verdiği vaazlardı. Katharosçuluktan vazgeçmeleri konusunda Milano halkı üzerinde bir baskı kuramadığı açıktır. Sapkınlığın yükselişini ancak geçici bir süre için engelleyebilmişti. On üçüncü yüzyılın başlarında Jacques de Vitry, bir ahlakçının bakış açısıyla abartarak, Milano'da sapkınların cirit attığını yazar.⁶⁰ Aslında sapkınlar azınlıktaydı; aralarında bölünmüş ve birbirlerine düşmüşlerdi. Fakat çalışkan ve gayretliyidiler.

⁵⁷ Bkz. yukarıda, s. 60, n. 4; sapkınlarla ilgili adlandırmalar için bkz. Thouzellier, *Hérésie et hérétiques* (Patarini hakkında: s. 204-21).

⁵⁸ *Acta sanctorum*, 18 Nisan, II, s. 591; WEH, s. 151.

⁵⁹ Ilarino da Milano, "La manifestatio heresis catarorum", *Aevum* XII (1938), s. 281-333; WEH, s. 170-3.

⁶⁰ *Lettres de Jacques de Vitry*, haz. R.B.C. Huygens (Leiden, 1960), s. 72-3; yorum: G.G. Merlo, *Valdesi e Valdismi Medievali* (1984), I, s. 18.

Diğer örnek ise Orvieto'dur. Katharosçuluk burada ilk olarak yüzyılın ortalarından sonra belirmiş ve ancak sınırlı bir ilerleme gösterebilmişti. 1170 dolaylarında Floransa'dan iki vaizin gelmesiyle sular ısınmaya başladı. Papalıkla olan bir toprak anlaşmazlığı sonucunda III. Innocentius Orvieto şehrine enterdi uyguladı. Piskopos görevinden çekildi ve yokluğu sırasında Katharosçuluk yayılma fırsatı buldu. Innocentius'un kararı, istenenin tam aksi bir sonuca yol açmıştı: Şehir yasak altındayken, Viterbo'lu bir sapkın vaazlar vererek kitleleri peşinden sürüklemeye başladı.⁶¹ Yeniden düzeni sağlaması ve sapkınılığı bastırması için papa tarafından Orvieto'ya gönderilen Pietro Parenzo kısa süre içinde öldürüldü. Buna tepki duyan halkın Pietro'yu yücelterek hakkında birçok mucize yayması, Katharosçuluğu yeraltına çekilmeye itti. Bu olay, İtalya'daki komünlerin sapkınılığa yaklaşımını anlamamız açısından önemlidir. Katharosçuluk ve evanjelik sapkınılıklar, birçok şehirde kendilerine yer edinmişti. Ancak gelişmeleri ya da bastırılmaları, Orvieto örneğinin de gösterdiği gibi, büyük ölçüde halkın elindeydi. Papalar ve piskoposlar, sapkınıları ortadan kaldırmak için halkın desteğine güvenemiyordu. Sapkınılık üzerindeki denetimin yitirilmesi ve *Ad abolendam*'ın açıkça başarısızlığa uğraması, yüzyılın sonuna gelindiğinde İtalya'da neredeyse bir kriz ortamı yaratmıştı.

Huzursuzluğun hüküm sürdüğü bir diğer bölge olan Languedoc'ta, sapkınılığın gelişmesine yol açan koşullar İtalya'dakinden farklıydı.⁶² Yine de sonuç aynı olmuştur: Küçük fakat azimli sapkın gruplar ortaya çıkmış ve kilise mensupları bu grupları denetim altında tutamamıştı. Kuzey İtalya ile kıyaslandığında, Languedoc'taki şehirler çok daha küçüktü ve bağımsızlıklarına sahip değildi. Dolayısıyla direnen güçlerin başında şehirler değil taşradaki küçük soylular geliyordu. Saint-Gilles ve Toulouse'dan uluslararası ticaret yolları geçmekteydi ve Akdeniz sahili boyunca Kuzey İtalya'ya kadar uzanan ortak bir dil ve kültür bağı sözkonusuydu. Fakat Fransa'nın güneyinde ticaret Lombardiya'daki kadar gelişmemişti. Sanayi sadece yerel pazar için üretim yapıyordu ve durağandı. İtalya'da ekonomik canlılığın yol açtığı toplumsal sınıflar arasındaki hareketlilik, entelektüel gelişme ve üst düzey bir dindışı eğitim Languedoc'ta yoktu.

⁶¹ J. M. Henderson, "Piety and heresy in medieval Orvieto: the religious life of the laity c.1150-1350" (Doktora tezi, Edinburgh Üniv. 1990); C. Lansing, *Power and Purity* (1998), s. 23-42.

⁶² W. L. Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France 1100-1250* (1974) (WHC).

Languedoc'ta sapkınlığın başarılı olmasının önkoşulu, süregiden siyasi kargaşa ortamıydı. Kont IV. Raymond'un birinci Haçlı seferine katılmak üzere ayrılmasından bu yana Toulouse kontlarının otoritesi giderek zayıflamıştı.⁶³ Bölgeye hükmetmek isteyen Fransa kralları, İngiltere kralları ve Barselona kontları (ve daha sonra Barselona kontlarının varisleri olan Aragon kralları) arasındaki rekabet istikrarsızlığa yol açıyordu. Yerel koşullar da baskın bir siyasi otoritenin kurulmasını engelliyordu. Kadınların miras hakkına sahip olması, toprağın bölünmesine yol açıyor ve feodal yollarla ordu toplamayı zorlaştırıyordu. Bu yüzden büyük oranda paralı askerler kullanılıyordu. Sapkınlığın yayılmasını eleştiren din adamları, bir yandan da bu *routiers*nin neden olduğu yıkım ve yağmadan şikâyet ediyordu.⁶⁴ Sürekli savaş yüzünden piskoposlar, sapkınlığın öncelikli olarak boy gösterdiği yerel kiliseler üzerindeki denetimlerini kaybetmişti. Savaş, aynı zamanda bir anarşi ortamı da yaratmıştı: kilise malları feodal lordlar tarafından yağmalanıyor, din adamları gözden düşürülüyor ve böylelikle kilise otoritesini hiçe sayan ruhban karşıtı bir sapkınlığın yaygınlaşmasının önü açılıyordu. Diğer yandan, ticari yolları kullanan tüccarlardan lordların aldığı vergilerin Katharosçu misyonerler tarafından azaltılması da sapkınlara saygınlık kazandırdı ve taraftar kazanmalarını sağladı. Sapkınlığı ortadan kaldırmaya çağırılan yerel lordların bunu yapacak gücü yoktu. Ayrıca, belirsizliğin hüküm sürdüğü bir ortamda tebaalarını karşılarına almayı göze alamazlardı. Yakın zamandaki araştırmalar sapkınlığın yayılmasını kolaylaştıran bir etkeni daha ortaya çıkarmıştır: Geleneksel yollarla halk üzerinde denetim kurmak isteyen soylular, bu amaçla Sistersiyen tarikatına destek veriyorlardı; fakat tarikat tüzüğü'nün aile nüfuzunu kullanmaya olanak tanımaması, soyluları Katharosçu Kusursuzlara yöneltti.

Kırsal kesimdeki küçük soylular, kendi süzerenleri karşısında önemli ölçüde bağımsız olsalar da ekonomik açıdan güvenli bir konumda değillerdi. Mirasın sürekli bölünmesi yüzünden küçük soyluların elindeki kaynaklar gitgide azalıyordu. Bunun sonucunda, savaş yoluyla geçimlerini sağlayan çok sayıda şövalye

⁶³ Siyasi arka plan için bkz. Barber, *Cathars*; toplumsal ve coğrafi bir tahlil: M. Costen , *The Cathars* (1997).

⁶⁴ A. Vauchez, "Les origines de l'hérésie Cathare en Languedoc d'après un sermon de l'archevêque de Pise, Frederico Visconti (1277)", *Società, istituzioni, spiritualità: studi in onore di Cinzio Violante II* (1994), s. 1023-36; Griffe. *Débuts*, s. 7-14, 117-24; M.-H. Vicaire, "L'affaire de paix et de foi' du Midi de la France", *CF IV*, s. 102-27; J. D. Gordon, "The laity and the Catholic Church in Cathar Languedoc" (Doktora tezi, Oxford Üniv., 1992).

türemiştir. Bunların kilise vergilerine el koyması yaygın görülen bir durumdu. Bu yüzden kırsal kesimdeki ruhban sınıfı yoksuldu ve büyük oranda yerel soylulara bağımlıydı. Soylular ise din adamlarının taleplerine sırt çevirmişlerdi; kilisenin halktan vergi toplamaya hakkı olmadığını savunan ruhban karşıtı sapkınlığa yakınlık duyuyorlardı. İtalya'da olduğu gibi Languedoc'ta da sapkınlık için elverişli bir ortam sunan ruhban karşıtlığı, büyük siyasi taleplerde bulunmaktan ziyade yerel hakların savunulmasına odaklanmıştı. Başlangıçta erkekler, sapkınları daha ziyade destekleyen ya da himaye eden kişilerdi; sapkın inançları gerçekten benimseyenler ise kadınlardı. Kadınların Katharosçu Kusursuzlar arasına katılması ya da Katharosçu vaizlere candan destek vermesiyledir ki sapkınlık yerleşmeye başlamıştı. Bir sonraki kuşakta daha çok sayıda erkek, yönetici sınıf olan Kusursuzlar sınıfına dahil oldu ya da en azından Katharosçu inançları benimsedi. Soyluların sağladığı koruma sayesinde sapkınlık toplumun alt tabakalarına yayıldı. Bazı şehirlerde ve özellikle de Toulouse'da etkili olan sapkınlık, yine de en güvenilir desteği her zaman için kırsal kesimde bulmuştur.⁶⁵

Güney Fransa'daki din adamları, sapkın vaizleri engellemek için gerekli irade, beceri ve kaynaktan yoksundu.⁶⁶ Yüksek mevkideki din adamları da mevcut karıştırdan etkilenmişti ve dünyevi yetkililerle araları genelde iyi değildi. 1206'da Toulouse piskoposluğuna atanan Foulquet, aristokrasinin de desteğini alarak hem sapkınlığa hem tefeciliğe karşı bir saldırı başlatana dek, hiçbir din adamı halkı sapkınlığa karşı harekete geçirecek bir coşku yaratamamıştır. Sapkınlarla en çok temas halinde olan din adamları yoksulluktan mustarıptı; seçilmiş bir yoksulluk değildi bu, dolayısıyla dini bir yararı da yoktu ve sadece bir engel oluşturunuyordu. Güney Fransa'daki din adamları, sapkınlığın görülmediği Normandiya'daki din adamlarına kıyasla ahlaki açıdan daha kötü durumda değillerdi.⁶⁷ Fakat eğitim seviyeleri çok düşüktü ve halkın kendilerine karşı tavrından yılmışlardı. Sapkın-

⁶⁵ Griffe, *Débuts*, 7. Bölüm; Koch, *Frauenfrage*, 1. Bölüm, şehirleri ve tekstil işçilerini fazla ön plana çıkarır; J. H. Mundy, *Europe in the High Middle Ages* (Londra, 1973), s. 534-49.

⁶⁶ Y. Dossat, "Le clergé méridional à la veille de la croisade albigeoise", *RHL* I (1944), s. 263-78, "La répression de l'hérésie par les évêques", *CF* VI, s. 217-51; H. Vidal, *Episcopatus et pouvoir épiscopal à Béziers à la veille de la croisade albigeoise, 1152-1209* (Montpellier, 1951); R. W. Emery, *Heresy and Inquisition in Narbonne* (1941); reformun sapkınlıkla ilişkisi hakkında karşı Griffe, *Débuts*, s. 16-19.

⁶⁷ J. R. Strayer, *Albigensian Crusades* (New York, 1971), s. 18.

lığı temsil eden ateşli çilecilerin yanında sönük kalıyorlardı. Ayrıca bulundukları bölge, Katolikliğin entelektüel gelişimi açısından öne çıkan bir yer değildi.⁶⁸

Güney Fransa'nın kültürel alandaki başarısı hukuk ve edebiyat alanında yatar. Önde gelen aristokratlar, özellikle de soylu kadınlar tarafından desteklenen bu çalışmalar, ruhban karşıtı ortamı yansıtmakla birlikte, bizzat sapkın değildi; etkisi dar bir çevreyle sınırlıydı ve sapkınlık meselesine kayıtsızdı.⁶⁹ Dini alanda ise Güney Fransa geri kalmış bir bölgeydi. Kuzey Fransa'ya ihtişamını kazandıran ve sapkınlığa karşı entelektüel savunmanın itici gücünü oluşturan okullardan yoksundu. Kilise yaşamı hiçbir önemli reformdan etkilenmemişti. Başka yerlerde olduğu gibi burada da yoksulluk içinde gezgin vaizlik yaparak havarilere özgü yaşam sürme talebine yanıt verenler, ortodoks din adamları değil sapkınlar olmuştur.

Bölgenin bir özelliği de farklı görüşlere ve ırklara hoşgörüyü yaklaşılmasıydı. Yahudilere iyi davranılıyordu.⁷⁰ Aynı şekilde sapkınlara da. Valdocular ve Katharosçular özgürce hareket edebiliyordu.⁷¹ Yerel güçlerin duruma egemen olmadaki beceriksizliği göz önüne alındığında, Güney Fransa'ya dışarıdan bir müdahalenin tek çözüm olduğu düşünülebilir. Nitekim 1177'de Toulouse kontu V. Raymond'un Fransa Kralı VII. Louis'ye başvurması ve Sistersiyenlere bir mektup göndermesi üzerine bu yönde bir girişim olduysa da istenilen sonuç alınamadı.⁷² Bölgeye gönderilen bir papalık heyeti, Pierre Maurand adında zengin bir sapkını Toulouse'da mahkûm etti. Ayrıca, sapkın liderlerden ikisi (bunlardan biri muhtemelen Toulouse'un Katharosçu piskoposuydu) mahkemeye çıkarıldı ve sonunda her ikisi de özgür bir şekilde oradan ayrıldı; aforoz edilmişler, fakat başka bir ceza almamışlardı.⁷³ 1181'de Lavaur'a düzenlenen askeri bir sefer, sapkınlığa bulaşmış olan Béziers vikontuna baskı yaparak, 1178'de özgür bırakılan iki sapkının teslim edilmesini sağladı.⁷⁴ Fakat bölgeyi yeterince tanımayan bu tür kısa süreli seferler, sorunu kaşıkmaktan öteye gitmiyordu.

⁶⁸ P. Ourliac, "La société languedocienne du XIIIe siècle et le droit romain", CF VI, s. 199-216.

⁶⁹ D. Zorzi, *Valori religiosi nella Letteratura provenzale* (Milano, 1954); Koch, *Frauenfrage*, s. 139-44.

⁷⁰ B. Smalley, *JEH* XXI (1970), s. 184-6.

⁷¹ Bkz. yukarıda, s. 100.

⁷² Gervase of Canterbury, *Chronicon*, haz. W. Stubbs, LXXIII, I (RS) (Londra, 1879), s. 270-1; Raymond'un yaptığı çağırının tarihi için bkz. Thouzelier, *Catharisme et Valdésisme*, ikinci basım, s. 19, n. 23; mektuplar: PL CCIV, cols 235-42; PL CXCIX, cols 1120-4.

⁷³ WEH, s. 194-200; MBPH, s. 113-6.

⁷⁴ Griffe, *Débuts*, 4. ve 5. Bölümler (1173-1181 arasındaki olayların anlatımı), Lavaur hakkında bkz. s. 126-32.

Burada bir kısır döngü sözkonusuydu. Güney Fransa'daki din adamları, sorunun üstesinden gelemiyordu. Başka yerlerden gelen din adamlarıysa bölgeyi yeterince iyi anlayamıyordu. Muhtemelen papalık elçileri her şeyin farkında değillerdi. V. Raymond ile Béziers vikontları arasında eskiden beri süregelen bir anlaşmazlık vardı; dolayısıyla Raymond'un Fransa kralına yaptığı çağrı, kendisine dışarıdan bir destek bulma girişimi olarak da yorumlanabilir.⁷⁵ Maurand'ın Toulouse'da başlıca şüpheli olarak görülmesi, başarılı bir işadamı olmasıyla ve şehirdeki toplumsal gerilimlerle ilgili olabilir.⁷⁶

Papalık elçileri ellerinden geleni yapmıştı. Bölgeye gönderilen ilk heyette görev alan ve ikinci heyetin de başında bulunan Henri de Marcy'nin, ikinci bir Clairvaux'lu Bernard olması beklenemezdi; Güney Fransa'yı sevmiyordu ve daha önce Toulouse piskoposluğu teklifini geri çevirmişti.⁷⁷ Henri'nin görevi sona erdiğinde, müdahale dönemi de bitmiştir. Papa III. Alexander, İmparatorluk'la yaşanan krizin yatışmasından sonra soruna eğildiyse de 1187'de Kudüs'un düşmesinden itibaren papalığı başka konular meşgul etmiştir. Languedoc'taki sorunun çözümü için, sapkınlar karşı güç kullanmayı reddeden aristokratlara karşı muhtemelen bir dış desteğe ihtiyaç vardı. Ancak kesin olarak ihtiyaç duyulan şey, bölgeyi ve dilini iyi bilen din adamlarının devamlı bir şekilde sapkınlığa karşı vaaz vermeleriydi. Oysa bölgede bu tür din adamları bulunmuyordu.

Dışarıdan yeni müdahalelerin yokluğunda, durum iyiye gitmek yerine daha da kötüleşti. Güney Fransa'nın tamamı sapkınlıktan aynı derecede etkilenmiş değildi. Gascogne'da ortaya çıkan sapkınlık bir soruna dönüşmemişti. Akdeniz kıyısındaki alanlar ise çok az etkilenmişti. Asıl sorunlu bölge, daha ziyade batı ve iç kesimlerdeki Toulouse, Carcassonne ve Albi şehirlerinin bulunduğu yerlerdi. Toulouse ve Foix kontları ile Trencavel soyundan gelen Albi, Béziers ve Carcassonne vikontları sapkınlığı ortadan kaldırmada ya başarısız olmuşlardı ya da buna niyetleri yoktu.⁷⁸ On ikinci yüzyılın sonuna gelindiğinde Katharosçular bazı yerlerde Katolik Kilisesi'ni neredeyse yerinden etme noktasına gelmişlerdi: Rahipleri

⁷⁵ WHC, p. 83.

⁷⁶ J. H. Mundy, *Liberty and Political Power in Toulouse, 1050-1230* (1954), s. 60-2 (sapkınlık ve toplumsal gerilim arasındaki bağlantı: s. 74-84); Mundy, *Europe*, s. 304 ve *The Repression of Catharism at Toulouse* (1985), s. 12-13; P. Hordern, *EHR* CIII (1988), s. 477-8.

⁷⁷ Griffe, *Débuts*, s. 113-4, 137-9; Sistersiyen tarikatının tavrı için bkz. B.M. Kienzle, *Cisterciens, Heresy and Crusade in Occitania, 1145-1229* (2000).

⁷⁸ Griffe, *Débuts*, s. 176-7.

etkisiz bırakıyor, sakramentleri engelliyor ve vaaz verme hakkını fiilen ellerinde tutuyorlardı. Toulouse'da ve diğer şehirlerde, rahatsız edilmeyen bir azınlık durumundaydılar ve aralarında nüfuz sahibi kişiler de bulunuyordu. Önde gelen aristokratlar, etkili bir baskı kurmada başarısız kalıyordu. 1194'te babasının ardından Toulouse kontu olan VI. Raymond, sapkınlığa karşı kararsız bir tutum içindeydi.⁷⁹ Kırsal bölgelerde müstahkem yerleşim birimleri olan *castrum*larda, Katharosçuların lider sınıfından kişiler evlere yerleşerek vaazlar ve öğütler veriyor, hatta normalde yerel rahiplere ödenmesi gereken ücreti kendileri alıyorlardı. Kilisenin resmi olarak yasakladığı Valdocular, uygulamada hemen hemen hiçbir engelle karşılaşmıyordu.

Sonuç

On ikinci yüzyılda İtalya'da ve Langurdoc'ta kilise otoritesi sekteye uğramış ve sapkınlığa uygulanan baskı ancak kısmen etkili olabilmisti. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, sapkın azınlıklar ile dini otorite arasındaki mücadelede denge tümüyle kilisenin aleyhine dönmüştü. Kilisenin günahlarını ve zayıflığını yüksek sesle dile getiren vaizlerin ve reformcuların söyledikleri her şeye inanmakta acele etmemek gerekir. Ortaçağ'da kilise tüm skandallarına ve kusurlarına rağmen canlılığını korumaya devam etmiş, sofuluk ile ahlaksızlık gibi uçları tek bir bünye içinde barındırabilmiştir. Sapkınların hiçbir yerde kitleler halinde benimsendiğinden söz edilemez. Böyle bir şeyin olabileceğini düşünmek, ancak ruhban karşıtı ortamın taşıdığı muğlaklık içinde mümkündü. Sapkınlık, mütereddit bir ortodoksluktan ya da kilisenin dünyevi gücünün artmasını engelleme arzusundan ayrı tutulmalıdır. Eldeki tüm veriler, kendini adanmış sapkınların sayısının çok da yüksek olmadığını gösteriyor.

Bununla birlikte, endişe verici bir durum gerçekten de sözkonusuydu; zira dini hiyerarşinin sapkınlıkla nasıl başa çıkılacağına dair hiçbir fikri yoktu. Birçoklarının dini coşkusu çoktan kiliseden uzaklaşarak mezheplerin alacakaranlığına mahkûm olmuştu. On ikinci yüzyılın sapkın grupları, birkaç istisna dışında, kilisenin karşısına henüz derinlikli bir öğretiyle çıkamıyordu. Özellikle Hristiyan yaşam tarzına vurgu yapan bu grupların yandaş kazanmasındaki başlıca neden, kararlı ve kendini adanmış kişilerin uyandırdığı cazibe ve ahlaki bir yaşama teşvik eden vaazların insanlar üzerindeki etkisiydi.

⁷⁹ Agy, s. 207.

Geç dönem Roma devrindeki sapkınlıklara kıyasla yüksek ortaçağdaki sapkınlıkların yayılma gösterdiği koşullar tümüyle değişmişti. Şüphesiz bu yüzden, erken yüzyıllardaki klasik sapkınlıkların aksine, seçkin bir zekânın öğretisi üzerinde temellenen entelektüel sapkınlıklara rastlamıyoruz. On ikinci yüzyılda sapkın liderlerin entelektüel cazibesi çok sınırlıydı ve hiçbirinin sağlam bir akademik geçmişi yoktu. Birçoğunun ortak noktası, yoksulluk içinde gezerek vaaz vermek şeklinde tanımlanan havarilere özgü yaşama yaptıkları çağrıydı. Bu tarz bir yaşam, kendilerini dinleyecek ve takip edecek kalabalıklar bulmalarını sağlıyordu.

Topladıkları yandaşların ortodoks mu kalacağı yoksa sapkın bir mezhep mi oluşturacağı, adeta tesadüfe bırakılmış gibidir. Kilisenin verdiği eğitim, iman sahibi olanları inanç sapmalarına karşı korumaya yetersizdi. Sapkın grupların bizzat liderleri, düşüncelerinin kendilerini nereye götüreceğinden emin değildi. Bu gibi durumlarda, otoritenin kararları özellikle etkili oluyordu: Muhafif dini hareketlerin içindeki kimi unsurlar, dini coşkularına bir mahreç bulunabildiği takdirde, kiliseye geri dönmeye yatkındı. Vaaz dinleme ve vaaz verme arzusu, tekrar tekrar ortaya çıkan bir konuydu. Aynı şekilde, sadeliğe olan tutku da. Bu, kimi zaman erken dönem kilisenin romantize edilmiş hayali sadeliğiymiş kimi zaman da karmaşık açıklamalar karşısında duyulan sabırsızlıktan kaynaklanıyordu. Incil'deki bazı metinlerden etkilenen sapkın liderler, bu metinlere harfiyen uyulmasını talep ediyordu. Incil'de yazılanları dolaysız bir şekilde anlama isteği mevcuttu. Çileciliğin, nedeni ve öğretisel temeli ne olursa olsun, kendi başına bir cazibesi vardı. Sapkınlığı çoğu zaman harekete geçiren ruhban karşıtlığı, aynı zamanda bir koruma da sağlıyordu. Sapkınların ilkeleri genelde rahiplerin yetkileriyle ve vicdani gerekliliklerle ilgiliydi; örneğin, liyakatsiz din adamlarının yönettiği sakramentelerin geçerliliği tartışılıyor, bir yetişkinin kendi iradesiyle benimsediği inançla karşıtlık içindeki çocuk vaftizi sorgulanıyordu. Kaynaklarda açıkça belirtilmekten ziyade ima edilen toplumsal gerilimler de –dindar kadınların kilise bünyesinde yer bulamaması, şehirlerdeki iktidar mücadeleleri, yoksulluk ve refah– ortodoks inançtan sapan bu akımların ortaya çıkmasında pay sahibiydi.

Ruhban sınıfında yapılacak bir reformun, on ikinci yüzyıldaki sapkınlık sorununu hafifletebilecek olduğu sık sık belirtilir. Zorlukların bir kısmı, halkın artan beklentilerinden ve Gregoryen reformların yarattığı itici güçten kaynaklanıyordu. Rahibin yerine getirdiği görevin kutsallığına bu denli vurgu yapılmasının doğal bir sonucu olarak, rahibin sürdürdüğü yaşamın da böylesine yüce bir göreve layık

olması bekleniyordu. Din adamlarının işe alınması, gözetimi ve eğitilmesiyle ilgili sorunlar ve birçok yerde yüksek mevkideki din adamlarının seviyesi göz önüne alındığında, sorunun çözümü şaşırtıcı derecede zordu.

Ancak kesin olan şuydu ki sapkınlıkla baş edebilmek için eski yöntemleri sürdürmek yeterli olmayacaktı. Piskoposların yürüttüğü sorgulamalar, suçluların ortaya çıkarılması için uygun bir yöntem değildi. Ayrıca sorgulamanın verimliliği, her bir piskoposluğun bu konuda ne kadar gayretli olduğuna fazlasıyla bağlıydı. Sapkınların ilkelerini anlama becerisi, ortodoks olmayan inançlarla ilgili ayrıntılı özetlerin 1160'tan sonra ortaya çıkmasıyla birlikte geliştirse de henüz çok yetersizdi. Languedoc'un bazı kısımlarında ve İtalya'nın orta ve kuzey kesimlerinin çoğunda sapkınların yaygın bir şekilde gördüğü destek ve himaye, buralarda kendine özgü zorluklar yaratıyordu. Halk hareketlerinin vaaz verme ve havarilere özgü yaşam talepleri, kilise hukukuna ve geleneklerine ters düşmekle birlikte bizzat sapkın değildi. Lyons'da ve Verona'da yüzlerine kapanan kapılar tekrar açılabilirdi. Yanlış yönlendirilmiş dini coşkuyu asi unsurlardan ayırt etmek, Katharosçuluğun esinlendiği yabancı etkileri açığa çıkarmak ve içerdği düalizmden habersiz yandaşları geri kazanmak için daha fazla çaba sarf edilebilirdi. Sapkınlık ile ortodoksluk arasındaki çizgi daha kesin bir şekilde çekilebilirdi.

Fakat fazla vakit yoktu. On ikinci yüzyıl başlarında karizmatik liderlerin güçlü kişiliğine bağımlı olan ve genelde kurucularının ölümüyle birlikte son bulan sapkın hareketler, artık dayanıklılık ve süreklilik kazanmıştı. Uluslarüstü bir sapkınlık olan Katharosçuluk, varlığını sürdürebilmesini gelişmiş ritüellerine ve örgütlenmesine, muhalefetine dogmatik bir görünüm kazandırmasına borçluydu. Yüzyılın sonlarına doğru, evanjelik sapkınlıklar da dayanıklılık kazanmaya başlar ve Valdocular ortaya çıkar. Daha önceki gezgin vaizlik hareketlerinin doruk noktasını oluşturan Valdocuların elinde yeni bir güç vardı: Kitabı Mukaddes'in kendi dillerine çevirileri.

On ikinci yüzyılın sonuna gelindiğinde sapkınlık daha da çoğalmış, daha sağlam bir şekilde yerleşmiş ve iki kriz bölgesi ortaya çıkmıştı. III. Innocentius 1198'de papa olduğunda, bu iç karartıcı manzarayla karşılaşır.

ÜÇÜNCÜ KISIM

SAPKINLIK ve KİLİSE



Kilisenin Karşı Saldırısı (III. Innocentius – IV. Innocentius)



III. Innocentius'un papa olmasıyla birlikte, papalık makamına ilk kez sapkınlıkla mücadeleleri en önemli görevleri arasında gören bir din adamı geçmiş oluyordu.¹ Bir önceki yüzyılda III. Alexander ve III. Lucius'un sapkınlığa karşı aldıkları tedbirler, Innocentius'un ustalıklı yaklaşımıyla kıyaslandığında, beceriden ve bütünlükten yoksun gözükür. Innocentius'tan sonra gelen üç papa da –III. Honorius, IX. Gregorius ve IV. Innocentius– sapkınlığa yöneltile karşı saldırıyı devam ettirdi. Aziz Dominik ve Aziz Francesco'nun çalışmaları ve dilenci frerlerden oluşan tarikatların ortaya çıkışı, on üçüncü yüzyıldaki dini yaşamı derinden etkiledi. Innocentius ve ardılları tarafından desteklenen bu tarikatlar, sapkınlara karşı vaaz verecek eğitilmiş bir kadro oluşmasını sağladı. Sapkınlık hakkında daha fazla şey öğrenilmesi ve sapkın ilkelerin çürütülmesinde skolastik yöntemlere başvurulması, sapkınlıkları inceleyip sınıflandıran çok sayıda risale ve elkitabı yazılmasına, böylelikle de sapkınlık ile ortodokslik arasındaki sınırın daha açık bir şekilde belirlenmesine yol açtı.

Kuzey Avrupa, bu yeni gelişmenin temellerinin atıldığı yerd. Paris'teki öğretim üyeleri entelektüel etkinlikle yetinmeyerek, rahipleri eğitmek ve sapkınlara karşı mücadeleye hazırlamak amacıyla eyleme geçtiler: Vaazlar veriyorlar, kitaplar yazıyorlar, mahkemelerde uzman tanık sıfatıyla bulunuyorlardı. Hem Kutsal Topraklar'a hem sapkınlara karşı düzenlenen Haçlı seferleri, sapkınlığı kınayan vaazlar, halkın sakramentleri kabule teşvik edilmesi, *komünyon* ayiniyle ilgili açıklayıcı bilgiler verilmesi, mantığa ve münazaraya başvurulması standartları yükseltmeye ve kiliseyi ve cemaatini korumaya yönelik bir bütün oluşturuyordu. Paris'te eğitim görenler, frerlerin cazibesine kapılmıştı; dolayısıyla reformcu akademisyenler gelenegi dilenci tarikatların gelişmesine doğrudan katkıda bu-

¹ RB, s. 70-156; E. Jordan'ın yorumu için bkz. RHE XXXII (1936), s. 968-72. Karş. A. Shannon, *The Popes and Heresy in the Thirteenth Century* (Villanova, PA, 1949); B. Bolton, *Innocent III* (1995) (toplu makaleler); *Pope Innocent III and His World*, haz. J. C. Moore (Aldershot, 1999).

lunuyordu. Sistersiyenlerin, kuzeydeki bazı piskoposların ve akademisyenlerin oynadığı rol, Languedoc'ta gelişen dramatik olayların gölgesinde kalmış ve yeterince değerlendirilmemiştir.² IX. Gregorius döneminde papalığın ezici otoritesine başvurulması, engizisyoncuları ortaya çıkardı. Amaç, sapkınların piskoposlar tarafından yargılanmasının yol açtığı zaafı gidermek ve suçluların takibine ve sorgulanmasına etkinlik kazandırmaktı. On üçüncü yüzyılın ortalarına gelindiğinde, kilisenin sapkınlığa verdiği yanıtın ana hatları belli olmuştu ve baskı araçlarının çoğu iş başındaydı. Bunlar, ortaçağın geri kalan kısmında esas itibarıyla değişmeden varlığını sürdürmüştür.

Sapkınlık karşısında kilisenin gelecekte izleyeceği temel ilkeleri belirlemiş olan Innocentius, iki yönlü bir siyaset izlemekteydi. Bir yandan, yolunu şaşırmış olanlara kiliseye dönme olanağı sunuyor ve yoksulluk içinde gezgin vaizlik yapanların oluşturduğu tehlikeyi, bu yaşam tarzını kilise bünyesinde güvence altına alarak azaltmayı amaçlıyordu. Fakat diğer yandan, sapkınlıkta direnenlere ve destekçilerine karşı daha etkin bir güç kullanımını savunuyordu. Tarlasındaki buğdaylar ile deliceleri birbirinden ayırırken, ikisini birden sökmemeye dikkat eden bir çiftçi metaforunu kullanmaktaydı.³ Sapkınlık meselesinin doğru bir şekilde ele alınabilmesi için, sapkınların tam olarak neye inandıklarının ve her şeyden önce otorite karşısında nasıl tavır aldıklarının kesin ve dikkatli bir şekilde incelenmesi gerekiyordu. Eğer boyun eğmeye razıysalar, ortodoks öğretiyle çelişmedikleri sürece, isteklerini yerine getirmek için gerekli düzenlemeler yapılabilirdi. Eğer sapkınlıkta ayak direliyorlarsa, yargılanmaları için her yola başvurulabilirdi.

Innocentius, o zamana dek ortodoksluğun sınırlarında ya da tümüyle dışında yer alan dini topluluklara, ortodoksluk içinde bir yer bulmak amacıyla kilise hukukunun tüm olanaklarına başvurdu. Bu toplulukların temsilcilerini papalık sarayında ağırlayarak, niyetlerini belirten kısa birer *proposita* vermelerini sağladı. Kilise tarafından onaylanmayı arzulayan Humiliati'nin bu isteğini kabul etti ve üyeleri için bir tarikat tüzüğü belirledi. Buna göre Humiliati, farklı yaşam tarzlarına sahip üç yarı kol halinde devam edecekti: Bunlardan birincisi din adamları

² BK, s. 6-21; J. Bird, "The construction of orthodoxy", *Trials*, haz. P. Biller, C. Bruschi; J. Bird, "Heresy, crusade and reform in the circle of Peter of Chanter, c.1187-c.1240" (Doktora tezi, Oxford Üniversitesi, 2001); çalışmasından yararlanmama izin verdiği için Dr. Bird'e teşekkür borçluyum. Ayrıca bkz. C. Muessig, "Les Sermons de Jacques de Vitry sur les Cathares", *CF XXXII*, s. 69-83.

³ PL CCXIV, cols 788-9, s. 74, n. 5. Karş. PL CCXV, cols 1246-8 ve Bolton, *SCH IX*, s. 86.

rından, ikincisi topluluklar halinde yaşayan kadın ve erkeklerden, üçüncüsü ise aileleriyle yaşayan evli erkeklerden oluşuyordu. Bu yapılanmanın kendisi, bizzat Humiliati içindeki bir düzenden kaynaklanıyor olabilir.⁴ Hareketin üyelerine, gerekli yeminleri ettikleri takdirde meşru olanakların mevcut olduğu gösterildi. Fakat tümüyle zorunlu olmayan yeminleri etmeleri şart koşulmadı. Kilisenin yasağı altındayken izledikleri havarilere özgü yaşam tarzını sürdürmelerine izin verildi. Üçüncü Laterano Konsili, Humiliati'nin vaaz verme hakkı talebini tümüyle reddederek, sapkınlığa yönelmelerine yol açmıştı. Bu ret kararı, ince bir ayırım yapılarak aşıldı: Evli erkeklerin oluşturduğu ve "iman konusunda bilge ve din konusunda uzman" kişilerin yer aldığı üçüncü gruptakiler vaaz verebilirdi; Ancak ahlaki öğütler vermekle sınırlı kalmaları ve dini öğretiyle ilgili vaaz vermekten – bu, ruhban sınıfının kendi alanıydı– kaçınmaları gerekiyordu.⁵

Huesca'lı Durand, 1207 yılında ortodoks inancın temsilcileriyle Pamiers'de yaptığı bir görüşme sonucunda sapkınlıktan vazgeçer. Kendisine ve beraberindekilere, Katolik otoriteyi tanımaları ve bazı Valdocular arasında yaygın olan Donatizmi inkâr etmeleri koşuluyla gezgin vaizlik yapma hakkı verilir. Durand ve grubu yoksulluk, iffet ve itaat yemini ederek tövbekâr statüsü kazanır ve kendilerine "Yoksul Katolikler" adı verilir.⁶ Languedoc'lu bir diğer Valdocu olan Bernard Prim de 1210'da sapkınlıktan vazgeçtiğinde, kilise tarafından aynı sempatiyle karşılanır. Durand ve Prim'in kilise ile uzlaşmalarının temelinde, Henri de Marcy'nin Valdo'ya dayattığı iman açıklaması yatıyordu.⁷ Ancak Valdo'nun durumuyla aralarında önemli bir fark vardı: Hatalarından vazgeçtiklerinde, kendilerine vaaz verme hakkı tanınmıştı. İtaat etmeyi kabullenen Durand ve Prim'in yoksul gezgin vaizler olarak yaşamaya devam etmelerine izin verilmişti.

⁴ M. Maccarrone, "Riforma e sviluppo della vita religiosa con Innocenzo III", *RSCI* XVI (1962), s. 29-72; B. Bolton, "Innocent III's treatment", s. 78; Andrews, *Humiliati*.

⁵ Tiraboschi, *Vetera monumenta* II, s. 133-4; *RB*, s. 81, n. 24; alıntılanan ifadenin çevirisi: Bolton, "Innocent III's treatment", s. 77. B. Bolton, *The Medieval Reformation* (1983) (Humiliati için bkz. s. 63-6); K. V. Selge, "Humiliaten", *TRE* XV, s. 691-6. On ikinci yüzyılda "yeni insan"ı tanımlayan bir özellik olarak yoksulluk hakkında bkz. B. Bolton, "Paupertas Christi: Old wealth and new poverty in the twelfth century", *SCH* XIV, s. 95-103.

⁶ *EFV*, s. 129-36; *WEH*, s. 222-6; Selge, *Waldenser I*, s. 193-225; Thouzellier, *Catharisme et Valdésisme*, 2. basım, s. 215-26; tövbekâr statüsü hakkında karşı. Maccarrone, *RSCI* XVI (1962), s. 29-72.

⁷ *EFV*, s. 136-40; Thouzellier, *Catharisme et Valdésisme*, s. 232-7; Selge, *Waldenser I*, s. 188-93.

Bu kararlar, Valdocu vaizlerden küçük bir grubun kopmasını ve birçok Humiliati üyesinin kiliseye dönmesini sağladı. Bir süre için, Innocentius'un izlediği siyasetin daha kapsamlı sonuçlar doğuracağı sanılmış olabilir. Durand'ın Valdoculuktan dönmesiyle birlikte, İtalya'da yüz kadar Valdocu vaiz kilise tarafından kabul edilmek için başvurdu.⁸ Fakat bu vaizlere ne olduğunu bilmiyoruz. 1212'den sonra ise bu tür taleplere artık rastlanmaz. Innocentius'un sempatik yaklaşımı, ancak bizzat Valdocular uzlaşmaya yanaştığında işe yarabilirdi. Oysa Valdocuların büyük bir kısmı, Roma ile yakınlaşmak yerine kendi aralarında birliği yeniden kurmaya çalıştı.

Valdocuların 1205'te bölünmesinin ardından, duruma belirsizlik hâkimdi.⁹ İtalya'da çoğunluğu oluşturan Lombardiyalı Yoksullar arasında Donatist görüşler yayılmıştı. Bununla birlikte, Valdocu geleneğe sadık kalan Lyoncu kanat tümüyle ortadan kalkmış değildi. Lombardiya kanadının 1208-1209'da topladığı bir konsilin ardından, grubun bazı İtalyan üyeleri arasında ılımlı bir tavrı savunan tepkiler oluştu. Giovanni di Ronco'nun yönettiği bir ayin sırasında şarap kâsesi bir tavuk tarafından devrilmiş ve kadınlar yere dökülen kutsanmış şarabın üzerinde tepinmişlerdi. Bu tür kargaşalara tepki duyan bazı öfkeli yandaşlar, sakramentlerin sadece Roma Kilisesi rahipleri tarafından yönetilmesi gerektiğini savundular.¹⁰

Lombardiyalılar ile Lyoncular arasında Alpler üzerinden gerçekleşen temas tümüyle kopmuş değildi. Zaman içinde, Giovanni di Ronco'nun ve Valdo'nun ölümleriyle, yeniden birleşmenin önündeki kişisel engeller ortadan kalktı. İki kanadı bir araya getirmek amacıyla –muhtemelen o sıralar Languedoc'ta baskıya maruz kalan Valdocuların çabasıyla– son bir girişimde bulunuldu. İki taraftan altışar temsilci, anlaşmazlık noktalarını tartışmak üzere 1218'de Bergamo yakınlarında bir konferansta buluştu. Lyoncu grup büyük ödünler vermeye hazırды. Lombardiyalılar ısrar ettiği takdirde, sakramentleri yönetecek rahiplerin yaşam boyu atanmasını kabul edecek ve din adamlarının kendi el emeğiyle geçinmesine karşı çıkan Valdo'nun kesin tavrını bir kenara bırakacaklardı. Konferans, Lombardiyalı grubun Donatizmi savunması ve Valdo ile yoldaşı Vivet'in selameti meselesi nedeniyle kesintiye uğradı. Lyoncular, Valdo ve Vivet'in cennette oldukları

⁸ Selge, *Waldenser I*, s. 204-5. Pou y Marti, Yoksul Katolikler'in Katalonya'da rahatsız edici bir etki yarattığını öne sürer: *Western Mediterranean Prophecy*, haz. H. E. Lee, M. Reeves, G. Silano (1989).

⁹ Bkz. yukarıda, s. 108.

¹⁰ Selge, *Waldenser I*, s. 307.

konusunda ısrarlıydı. Lombardiyalılar ise, ancak Tanrı huzurunda günahlarının hesabını verdilerse bunun mümkün olabileceğini savunuyordu. Lombardiyalı Yoksullar'ın Almanya'daki yandaşlarına konferansla ilgili bilgi vermek üzere gönderdikleri bir mektuba göre, Lombardiyalılar *efkaristiya* sakramentinin geçerli sayılabilmesi için atanmış bir rahibin yeterli olmayacağını, sakramenti yöneten kişinin yaşamının bu göreve layık olması gerektiğini ileri sürdüler ve bu görüşlerini desteklemek için Kitabı Mukaddes'ten ve kilise babalarından alıntılar yaptılar. Lyoncular ise yaşamı nasıl olursa olsun ancak ve ancak bir rahibin yönettiği sakramentin geçerli olabileceği şeklindeki Katolik inancı savundular.¹¹

İki rakip gelenek ortaya çıkmıştı. 1218'de Valdo'yu destekleyen Lyoncu kanat, kilise ile bağlarını henüz tam olarak koparmamıştı. Kendi vaizlerinin doğrudan Tanrı tarafından görevlendirildiğine inanmaya devam ettiler ve kilisenin aforozunu reddettiler. Ancak Lombardiyalıların aksine, kilisenin tüm uygulamalarını Kitabı Mukaddes'in ve erken dönemdeki kilisenin süzgecinden geçirme konusunda ısrarcı olmadılar. Roma Kilisesi'nin hiyerarşik düzenini ve rahiplik kurumunu eleştirseler de yok saymıyorlardı; Lombardiyalılar ise yok sayıyor, başkalarını da aynı şekilde davranmaya teşvik ediyorlardı.

Bergamo'daki başarısızlıktan sonra iki kanat bir daha bir araya gelmedi. Bununla birlikte, tümüyle düşmanca olmayan tek tük temaslar devam etti; bunda, iki kanadın misyonerlik çalışmalarının farklı bölgelerde yer almasının da payı vardı belki.¹² İlimliler kiliseye geri dönmedi. Durand ve Prim gibi gönüllü uzlaşmalara bir daha rastlanmadı. Aksine, uygulanan baskı ve zulüm daha da sert bir muhalefete yol açtı. Kilise ile yeniden birleşme olasılığı tümüyle ortadan kalkmış gözüküyordu.

Kiliseye geri dönen Valdocu gruplar, ancak kısmi bir başarı elde edebildi. Prim ve grubunun kiliseye katkısı, yoksul bir yaşam sürerek vaaz veren ve kendi el emeğiyle geçinen misyonerlerdi. Durand yönetimindeki Yoksul Katolikler ise daha eğitimli bir misyonerlik yürütüyordu. Roussillon bölgesindeki Elne'de bir hastaneleri vardı. Burası aynı zamanda sapkınlık karşıtı eserlerin yazıldığı bir

¹¹ EFV, s. 169-83; WEH, s. 278-89; Selge, *Waldenser* I, s. 305-12; Böhmer, *RPTK XX*, cols 810-11. Belgeye sonradan eklenen başlığa dayanarak, mektubun Almanya'ya gönderilmek üzere yazıldığını varsayıyorum. Mektubun metni için bkz. *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, haz. A. Patschovsky, K.V. Selge, s. 20-43; Biller, *Waldenses*, s. 120; Cameron, *Waldenses*, s. 43-5.

¹² Böhmer, *RPTK XX*, col. 811.

merkez konumundaydı. Elli yataklı hastanede “acı çekenlere, yoksullara, hastalara, terk edilmiş çocuklara, doğum yapan yoksul kadınlara” bakılıyor ve kışın kıyafet tedarik ediliyordu. Gruba katılan ve hastalara bakmakla yükümlü olan halktan kişiler ile vaaz verenler arasında bir işbölümü sözkonusuydu.¹³ Durand, düalist öğretinin gelişimini dikkatle takip etmekteydi ve Kitabı Mukaddes hakkında derin bir bilgiye sahipti. Valdocusken yazdığı *Liber antiheresis* ile Katolik eseri *Contra Manicheos* arasında itibarı giderek artmıştı. Pietro Capuano’nun *Alphabetum*’u üzerine incelemesi, vaizler için yeni fikirlerin öncüsü olduğunu gösterir.¹⁴ Prim’in ve Durand’ın grupları, sapkınlar karşısında, havarilere özgü yoksul vaizlik yaşamını bizzat gerçekleştirme avantajına sahipti. Fakat piskoposların düşmanlığını yenemediler ve halk arasında önemli bir başarı sağlayamadılar. On üçüncü yüzyıl kilise tarihi açısından bakıldığında, her iki grup da başarı kazanan dilenci tarikatların kaba eskizleri gibidirler. 1216’da Jacques de Vitry, kilise ile uzlaşan Humiliati’yi sapkınlığa karşı Milano’da verdikleri vaazlar nedeniyle över ve şehirde 150 kadar haneye sahip olduklarını belirtir.¹⁵ Fakat bu sınırlı bir başarıydı; Humiliati sadece İtalyanlar arasında kaldı ve önemli bir tarikat oluşturamadı. Havarilere özgü yoksul ve gezgin vaizlik yaşamının kilise emrine koşulması, ancak Aziz Dominik ile Aziz Francesco’nun mevcut düşünce ortamından ve Innocentius’un farklı yollar deneme arzusundan faydalanmasıyla gerçekleşebildi.

1206 yılında Languedoc’a gönderilen bir Sistersiyen misyonunun başarısız olması üzerine, Kastilya piskoposu Osma’lı Diego ile yardımcısı Dominik, tıpkı Katharosçular gibi yoksul vaizlik yapılması fikrini öne sürdüler. Bunun başarılı bir çözüm yolu olduğu anlaşıldı ve 1206-1207’de bir vaaz kampanyası düzenlendi. Aralık 1207’de Diego’nun ölmesi ve ileride Albi Haçlı Seferi’ne yol açacak olan gerilimlerin giderek tırmanması, barışçıl bir şekilde vaaz verme yöntemini arka plana ittiyse de uzun vadede bu yöntem Katharosçuluğa karşı kullanılan başlıca yol haline geldi. Dominik, Innocentius’un teşvik ve yardımıyla Languedoc’a yer-

¹³ Thouzellier, *Catharisme et Valdésisme*, s. 269-84; hastane ve yapılan alıntı için bkz. Biller, “Curate Infirmos”, *SCH* XIX, s. 60; Biller, *Waldenses*, s. 53.

¹⁴ *Liber antiheresis* hakkında bkz. Selge, *Waldenser II*; Thouzellier, s. 60-79; Selge, *Waldenser I*, 1. Bölüm; *Contra Manicheos* hakkında bkz. Thouzellier, *Une somme anti-Cathare* (1964); Thouzellier, *Catharisme et Valdésisme*, s. 303-73. A. Dondaine, “Durand de Huesca et la polémique anti-Cathare”, *AFP* XXIX (1959), s. 228-76; R. H. ve M. A. Rouse, “The Schools and the Waldensians: A new work of Durand de Huesca”, haz. S. Waugh, P. Diehl, *Christendom*, s. 86-103.

¹⁵ *Lettres*, haz. R. Huygens (Leiden, 1960), s. 73.

leşti ve Katharosçulardan kurtarılan kadınlar ve kız çocukları için Prouille'da bir manastır kurdu.¹⁶ 1215'te Toulouse'a geçti; 1216-1217'de kendi kurduğu vaizler tarikatının papalık tarafından onaylanmasını sağladı. Tarihe Dominiken frerler olarak geçen bu tarikat, Augustinusçu yaşam tarzını temel alıyordu. Güney Fransa'daki koşullar nedeniyle Dominikenler, sapkınlık karşısında kendi imanlarını savunmaya öncelik verdi. İtalya'da ise sadece vaaz verme gereği üzerinde duruyorlardı. Yaygın bir talebe karşılık veren Dominikenler hızla büyüyerek uluslararası bir tarikata dönüştü.¹⁷ Mevcut dini manzarayı tümüyle değiştirdiler: Vaizlik yaptılar, üniversitelere girdiler, skolastisizmin gelişiminde önemli bir rol oynadılar, rahiplerin yetersiz kaldığı ve sapkınlığın taraftar topladığı şehirlere kendi dindarlıklarını ve şevklerini taşıdılar. Havarilere özgü yaşamı bizzat uyguluyor olmalarını, Katharosçulara ve Valdoculara karşı etkili bir kanıt olarak kullandılar. Papalığın kararlı desteği, Dominik ve ardıllarının iyi planlaması, Languedoc'taki durumun aciliyeti gibi etkenler bu yeni tarikatı muhafazakârlığın cenderesinden kurtardı. Bununla birlikte, frerlerin vaaz verme, günah çıkartma ve yerel kiliselere müdahalede bulunma hakkına karşı çıkanlar kilise bünyesinde uzun süre varlığını sürdürdü.

Aziz Dominik'in planlarının tartışıldığı Dördüncü Laterano Konsili'nden beş yıl önce, Assisili Aziz Francesco on bir yoldaşıyla birlikte Roma'ya geldi. İncil'i ve özellikle de Yetmişler'in Hz. İsa tarafından vaizlik için gönderilişini temel alan aşırı yoksul bir yaşam tarzının onaylanmasını papadan talep etti.¹⁸ Francesco'nun tarikat için belirlediği ilk kural, büyük ölçüde İncil metinlerinden oluşuyordu ve mevcut hiçbir kurala dayanmıyordu. Ayrıca, talep ettiği fedakârlıklar insan gücünün ötesindeydi. Papa başlangıçta tereddüt ettiyse de Francesco'nun isteğini geri çevirmenin bizzat İncil'e riayet etmenin imkânsız olduğunu söylemekle eşdeğer sayılacağı savı karşısında ikna oldu. Francesco'nun savunduğu yaşam tarzını sözlü bir şekilde onayladı. Francesco'ya ve takipçilerine vaaz verme hakkı tanındı. Yalnız, ruhban sınıfının ayrıcalığı olan öğretiyle ilgili vaazlar vermek yerine ahlaki öğütlerde bulunmalarına izin verildi. Sayılarının hızla artması, dönemin ihtiyaçları ve papalığın izlediği siyaset sonucunda, kısa sürede uluslararası bir frerler

¹⁶ Vicaire, *St Dominic*; CF I; J. Guiraud, *Cartulaire de Notre Dame de Prouille*, I-II (1907); M-H. Vicaire, *Dominique et ses prêcheurs* (Paris ve Fribourg, 1977).

¹⁷ C.H. Lawrence, *The Friars* (Londra ve New York, 1994); S. Tugwell, "Notes on the life of St Dominic", *AFP LXVI* (1996), s. 5-200, *AFP LXVIII* (1998), s. 5-116.

¹⁸ Matta 10: 7-13. Bkz. aşağıda, 11. Bölüm.

tarikatına dönüştüler. Vaaz vermeye tam yetkili rahipler ve eğitilmiş kişilerden oluşan bu tarikat, birçok açıdan Dominikenlere benziyordu.

Aziz Francesco'nun kendisi, sapkınlığa hemen hiç atıfta bulunmaz. Vasiyetnamesinde, şüpheli üyelerin tarikatın koruyucu kardinaline teslim edilmesi gerektiğini belirtir. Etienne de Bourbon, Francesco ile bir sapkın arasındaki karşılaşmayı aktarır: Bir kadınla nikâhsız yaşayan günahkâr bir rahibi şikâyeteye gelen sapkına Francesco'nun verdiği tepki, rahibin elini öperek makamına duyduğu saygıyı göstermek olmuştur.¹⁹ Francesco'ya göre vaaz vermek, içsel yaşamın kendiliğinden bir dışavurumuydu. Dominik'in aksine, özellikle sapkınlığı çürütmek gibi bir amacı yoktu. Kefaret öğütleyen ve dolayısıyla insanları yanlıştan dönmeye çağıran tarikatını, rahiplik kurumunun bir yardımcısı olarak görüyordu. Fakat koşullar bu durumu değiştirdi. Fransiskanlar, doğrudan sapkınlığa karşı önemli bir rol oynamaya başladı: Bu doğrultuda vaazlar verip kitaplar yazdılar, sapkın inanışları entelektüel açıdan çürütmeye çalıştılar, özellikle de dünyevi nitelikteki Üçüncü Tarikat'ın kurulmasıyla şehirlerde örgütlendiler. Ancak en belirgin katkıları, Hz. İsa'nın yaşamını ve ıstıraplarını öne çıkararak ve yaratılmış olan dünyayı ve doğadaki neşeyi kabullenerek halkın dini duygularında yol açtıkları büyük değişimdir. Bu, Katharosçuluğun insani bir nitelik taşımayan Hz. İsa'sına ve dünyayı reddeden görüşlerine verilmiş dolaylı bir yanıtı.²⁰

Innocentius, Languedoc'taki sapkınlığa karşı aynı anda iki yol birden izliyordu. Bunlardan birincisi, vaazlar yoluyla dini uyanışı teşvik etmektir. Bu yaklaşımı, gönderdiği Sistersiyen elçilere tavsiyesinde –“O şekilde hareket edin ki tavrınızın yalınlığı herkesin gözünde açık olsun”²¹– ya da Diego ve Aziz Dominik'in misyonunu teşvik etmesinde görüyoruz. Bir diğer yolsa sapkınlığı ortadan kaldırmada gönülsüz davranan piskoposluklara ve soylulara baskı uygulamaktır. Bu ikinci yol, 1208'de papalık elçisi Pierre de Castelnau'nun öldürülmesiyle daha sık uygulanmaya başlandı. Suikasttan Toulouse kontu VI. Raymond sorumlu tutuldu. Innocentius, bir Haçlı seferi için çağrıda bulundu ve Fransa'nın kuzeyindeki baronlar buna olumlu yanıt verdi. Innocentius'un papalığının son döneminde, Raymond'un elindeki hemen her şeye el konulmuş ve bölgedeki tüm piskoposlar

¹⁹ L. Lemmens, *Testimonia Minora* (Quaracchi, 1926), s. 93-4; K. Esser, “Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit”, *AfH* LI (1958), s. 225-64.

²⁰ E. Delaruelle, “L'influence de Saint François d'Assise sur la piété populaire”, *Relazioni* III, s. 449-66; Manselli, *Eresia*, s. 270.

²¹ *PL* CCCV, col. 360; Vicaire, *St Dominic*, s. 87.

görevlerinden alınmıştı. Savaş, bölgedekileri Haçlı karşıtlığına ve sapkınlığı savunmaya yöneltti. Trencavel soyluları, Sistersiyen tarikatına olan düşmanlıkları nedeniyle Haçlıların doğal düşmanı olarak görülüyordu. Ancak Trencavellerin düşüşü, beklendikinden daha az bir direnişe yol açtı; çünkü bölgeye gözünü dikmiş olan Aragon Kralı Pedro ile işbirliği içinde olduklarından şüpheleniliyordu. Fakat Haçlı seferi ilerledikçe, kendi haklarının tehdit altında olduğunu gören toprak sahipleri de Haçlılara karşı düşmanca bir tutum benimsedi. Bölgenin coğrafi yapısı, bağımsızlığa alışmış olan dağlardaki lordlar için bir korunak sunuyordu. Kuzey Fransa'dan gelenlerin çoğu, Haçlı endüljansını elde etmek için gereken kırk günlük hizmet süresini doldurup geri döndüler.²²

Innocentius, 1199'da çıkarmış olduğu *Vergentis in senium* fermanına dayanarak, Haçlı seferine yasal açıdan haklılık kazandırdı. Sapkınlığı Roma hukukundaki *lèse-majesté* suçuyla bir tutuyor ve sert cezalar öngörüyordu. Fakat Haçlı seferi başladıktan sonra denetimi elinde tutamadı ve işlerin kilise hukukuna göre yürütülmesini sağlayamadı. VI. Raymond'un topraklarına hiçbir yargılama yapılmadan el konuldu. Savaş, kendine özgü bir yol izliyordu. Vahşet, vahşeti doğurdu.²³ Kilisenin en büyük savunucularından Simon de Montfort, yetenekli bir siyasetçi olmaktan ziyade usta bir generaldi. Innocentius, kendi harekete geçirdiği güçlere hakim olamıyordu.

Haçlı seferi, uzun vadede, Languedoc'taki siyasi ortamın Kuzey Fransa'nın hakimiyetine geçmesini sağladı. Böyle bir ortamda sapkınların etkili bir şekilde cezalandırılması daha kolaydı. Fakat bu durumun yan etkileri de vardı. Haçlı seferi pervasız bir araçtı. 1234'te Bremen piskoposu, kendi yönetimine muhalefet

²² BC, s. 120-40; CF IV; WHC, 6. Bölüm; B. Hamilton, *The Albigensian Crusade* (1974); J. Sumption, *The Albigensian Crusade* (1978); M. Costen, *The Cathars and the Albigensian Crusade* (1997); M. Roquebert, *L'Épopée Cathare*, I: *L'Invasion* (1970), II: *La Dépossession* (1977), III: *Les Lys et la Croix* (1986), IV: *Mourir à Montségur* (1989), V: *Les Cathares ... 1244-1329* (1998); konuyla ilgili vekayinameler için bkz. Pierre des Vaux de Cernay, çev. W. A. ve M.D. Sibly, *The History of the Albigensian Crusade* (1998) (özellikle, Innocentius ve Haçlı seferi üzerine, s. 313-20); *Chronica Magistri Guillelmi de Padio Laurentii*, çev. ve haz. J. Duvernoy (Paris, 1976); *The Song of the Cathar Wars*, çev. ve haz. J. Shirley (Aldershot, 1996); E. Graham-Leigh, "The Trencavel Viscounts of Carcassonne, Béziers, Albi and Razès and the Albigensian Crusade" (Doktora tezi, Londra Üniversitesi, 2000).

²³ Maisonneuve, *Études*, s. 156-8; R. Foreville, "Innocent III et la Croisade des Albigeois", CF IV, s. 184-217; Kolmer, *Vulpes*, s. 35-41; M. Barber, "The Albigensian Crusades: wars like any other?", *Dei gesta per Francos: Études sur les croisades dédiées à Jean Richard*, haz. B. Kedar ve diğerleri (Aldershot, 2001).

eden ve kilise vergisini ödemeyi reddeden köylülere –*Stedinge*r'e– karşı, sanki bu kişiler sapkınmış gibi Haçlı seferi çağrısında bulundu. Bu, Haçlı yönteminin ne denli kolay yozlaşırılabileceğini gösteren bir örnektir.²⁴ Languedoc'taki durumun bu tür bir güç kullanımını gerektirip gerektirmediği her zaman için şüpheye açık olacaktır. Aynı şekilde, olaylardan uzakta bulunan Innocentius'un Güney Fransa'daki sapkınlığın gerçek niteliği ve kapsamı konusunda, özellikle de otoriter Pierre de Castelnau tarafından, yanlış yönlendirilmiş olup olmadığı da tartışma konusudur. Sapkınlığa karşı vaaz verme yöntemi çok kısa bir süre için uygulanmıştı. Dominik'in az sayıda yardımcısı bulunuyordu ve başlangıçta elinde sadece Prouille'daki manastır vardı.

III. Innocentius'un papalığı geride bir içtihat, sapkınlığa karşı izlenecek bir yol ve uygulanacak yasalar bıraktı. Bunlar, *Ad abolendam*'ın belirlediği piskoposluk engizisyonunu geliştirmekle birlikte, esasta bir değişiklik getirmiyordu. Piskoposların konsilde sahip olduğu ağırlık büyüktü ve muhafazakâr olmaya eğilimliydi. Geniş yetkilerle donatılmış papalık elçilerinin gönderilmesi ya da Languedoc'ta olduğu gibi, piskoposların görevden alınması piskoposların yürüttüğü yargılamaları bazen teşvik ediyor, bazen de dizginliyordu. Innocentius imparatorluk yanlısı Ghibellinoların, ruhban karşıtlığının, yerel anlaşmazlıkların ve şehirlerin bağımsızlık ruhunun dini otoriteyi nasıl zayıflatıldığını gayet iyi bilmekteydi. Asla aşırılığa kaçmadan piskoposlara yardım edip akıl verdi. Sapkınlık karşıtı yasaların, şehirlerin kanunları arasında yer alması için elinden geleni yaptı.²⁵ Sonunda Dördüncü Laterano Konsili, esasen Katharosçuluğu hedef alan bir düzenlemeyle ortadan kaldırılması gereken sapkın inanışları açıkça belirledi. Yargıcın hem soruşturmayı hem yargılamayı yürüttüğü ve sırf *famaya* dayanarak sorgulama başlatabildiği *per inquisitionem* yöntemini bizzat kullanan Innocentius, bu yolla din adamlarının suiistimallerine son verme arzusundaydı.²⁶ Yöntemin basitliği yargı sürecindeki gecikmeleri önlemeyi, *famaya* başvurulması ise ruhban kurumlarındaki gizlilik

²⁴ Grundmann, *Ketzergeschichte*, s. 39 Lea, *Inquisition* III, s. 182-6.

²⁵ H. G. Walther, "Ziel und Mittel päpstlicher Ketzerpolitik in der Lombardei und im Kirchenstaat", *Anfänge der Inquisition*, haz. P. Segl (1993), s. 103-30; L. Kolmer, "Christus als beleidigte Majestät: von der lex 'Quisquis' (397) bis zur Dekretale 'Vergentis' (1199)", *Papsttum, Kirche und Recht*, haz. K. Mordek (1991), s. 1-13; D. M. Webb, "The Pope and the cities: Anticlericalism and heresy in Innocent III's Italy", *SCH Subsidia* IX, s. 135-52.

²⁶ Papanın tavrı için bkz. B. Bolton, " 'A show with a meaning': Innocent III's approach to the Fourth Lateran Council, 1215", *Medieval History* I (1991), s. 53-67; B. Bolton, *Innocent III*, no. XI.

perdesini aralamayı amaçlıyordu. Aslen Simonculuğu ve ahlaki kusurları bulup ortaya çıkarmayı hedefleyen bu yöntemin, sapkınlık vakalarında da işe yaradığı açıktı. Innocentius'un başlattığı ahlaki soruşturmalar, IX. Gregorius'un engizisyon kurullarına uzanan yolda önemli bir aşamaydı.²⁷

Dördüncü Laterano Konsil'inde mahkûm edilen hatalar arasında entelektüel bir sapkınlık olan başkeşiş Fiore'li Joachim'in Kutsal Üçleme hakkındaki görüşleri de bulunuyordu.²⁸ Joachim, günümüzde kayıp olan bir *libellus*unda, Pierre Lombard'ın Kutsal Üçleme öğretisini eleştirmekle suçlanmıştı. Pierre Lombard, üniversitelerde ders kitabı olarak okutulan *Libri Quatuor Sententiarum*'un yazarıydı ve bizzat Innocentius'un da üyesi olduğu Paris teoloji okulunun önde gelen bir ismiydi. Joachim'in, geleneksel tefsir yöntemlerini Kitabı Mukaddes'e uygulayarak, tarihin düzenini anlamayı ve geleceği öngörmeyi amaçladığı en önemli eseri ise mahkûm edilmemişti. Oysa bu eser, birçok ortodoks görüşün yanı sıra, yıkıcı olabilecek bir unsur da içeriyordu: Kutsal Ruh'un Çağı adı verilen bir üçüncü çağın gelerek halihazırdaki Oğul'un Çağı'na son vereceği belirtiliyordu.²⁹ Paris'te öğretim üyesi olan ve 1206'da ölen Amaury de Bène yandaşı bir grup 1210'da mahkûm edildi ve kimileri ölümle kimileri de ömür boyu hapisle cezalandırıldı. Yaklaşık iki yıl sonra bir diğer akademisyen, Godin, yakıldı.³⁰ Amaury'nin cesedi, gömüldüğü yerden çıkarılarak mezarlık dışına atılır; mezhep fiilen yok edilmiştir.

Parlak bir kurgusal zekâya sahip olan Amaury, dokuzuncu yüzyıl teoloğu Johannes Scotus Erigena'yı okuyarak, onun panteist düşüncelerinden etki-

²⁷ Mansi XXII, col. 982; *EFV*, s. 158-63; *DTC* I, s. 653-6; Kolmer, *Vulpes*, s. 35-63; W. Trusen, "Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses zum Verfahren bei der *Inquisitio haereticae pravitatis*", *Anfänge*, haz. P. Segl, s. 39-76.

²⁸ Mansi XXII, cols 982-6; M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (1969) (Joachim ve etkisi üzerine temel nitelikte bir çalışma), s. 28-36; B. McGinn, *The Calabrian Abbot* (1985) (Joachim'in Hristiyan tefsir geleneğiyle ve kıyamet anlayışıyla ilişkisi üzerine değerli bir araştırma; tarihi bağlamın bir özeti için bkz. s. 1-47); B. McGinn, *Visions of the End* (1979), s. 126-41; K.V. Selge, "L'origine delle opere di Gioacchino da Fiore", *L'Attesa della fine dei tempi nel medioevo*, haz. O. Capitanei, J. Miethke (1990), s. 87-130.

²⁹ Reeves, *Prophecy*, s. 16-27, 135-44; Reeves, "The *Liber Figurarum* of Joachim of Fiore", *MRS* II (1950), s. 57-81; M.W. Bloomfield, "Recent scholarship on Joachim of Fiore and his influence", *Prophecy and Millenarianism*, haz. A. Williams, M.W. Bloomfield (1980), s. 21-52.

³⁰ *RB*, s. 355-73; M. Th. D'Alverny, "Un fragment du procès des Amauriciens", *AHDLM* XXVI (1951), s. 325-36; *WEH*, s. 258-63; G. Dickson, "The burning of the Amalricians", *JEH* XL (1989), s. 347-69; Dickson, *Religious Enthusiasm*, 3. Bölüm.

lenmişti. Öğretisindeki bazı unsurlar, yaşamı süresince büyük tepkiye yol açtı. Çoğu, Amaury gibi entelektüellerden oluşan takipçileri, onun görüşlerini daha da ileri götürdüler. Panteist, antinomosçu, gnostik ya da sefih inançlara sahip olmakla suçlandılar. *Pater Noster* duasını, kendi ilkeleri doğrultusunda değiştirmişlerdi.³¹ Günahsız olduklarına inanıyorlar ve sakramentleri reddediyorlardı; günah çıkarmayı halk arasında yaygınlaştırmaya çalışan ve sakramentler konusunda kaygılanan dini otoriteyi en rahatsız eden de buydu. Günahı inkâr ederek ya da önemsizleştirerek, kefareti gereksiz kılıyorlardı.³² Amaury'nin ölümü, misyonerlik yapan etkin bir mezhebe dönüşmelerini tetiklemiş görünüyor. Belki de öncüsü oldukları Kutsal Ruh'un Çağı'nın yakında geleceğine ve herkesin kendileri gibi "ruhani" bir hale dönüşeceğine inanıyorlardı; bu, Joachim'in bahsettiği Kutsal Ruh'un Çağı'nın kaba bir versiyonuna benzemektedir.³³

Amaury'nin panteist görüşleri, Joachim'in Kutsal Üçleme yorumuyla birlikte aynı konsilde mahkûm edilmişti. Strasburg'lu Ortlieb de insanın tüm dış şeylerden uzak durması ve sadece içindeki Ruh'u izlemesi gerektiğini öğrettiği için suçlu bulunur.³⁴ 1210'da David Dinant'ın panteist fikirlerle dolu bir eseri yakılır. Elimizdeki bulgular, gelişmekte olan "ruhanileştirici" bir sapkınlığın, Innocentius tarafından kesintiye uğratıldığını gösteriyor. Bununla birlikte, Joachim kendinden söz ettirmeyi sürdürecektir.³⁵

Innocentius'un ardılı III. Honorius, aynı derecede kararlı ve yaratıcı olmasa da sapkınlık karşıtı bir mevzuat oluşturmaya devam etti. dünyevi iktidarları, sapkınlığı bastırmak ve bu konuda kilise otoritelerine yardımcı olmakla yükümlü kılan yasalar kabul edildi. İmparator II. Frederick, bu tür yasaları imparatorluk kanunlarına dahil etti ve karşı gelenlerin cezasını yakılmak olarak belirledi; aslında bunu, papa tarafından taç giydirilmesi karşılığında yapmıştı.³⁶

Fakat asıl yenilik, IX. Gregorius'un papalığı zamanında gerçekleşti. Gregorius, çeşitli yöntemleri denedikten ve piskoposluk engizisyonunun yetersizlikle-

³¹ D'Alverny, *AHDLMA* XXVI.

³² Dickson, *JEH* XL, s. 361.

³³ Grundmann, *RB*, s. 365 ve *Ketzergeschichte*, s. 43.

³⁴ W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik* I (Leipzig, 1874), s. 468, 1. 78. Ortliebçiler hakkında bkz. A. Fössel, *Die Ortlieber* (1993). Ayrıca bkz. Leff, *Heresy* II, s. 309; karşı Grundmann, *Ketzergeschichte*, s. 41-2.

³⁵ Bkz. aşağıda, s. 261-73.

³⁶ Maisonnette, *Etudes*, s. 243-57.

rini fark ettikten sonra, sapkınları bulup yakalama konusunda papalık tarafından tam yetkiyle donatılmış özel temsilciler kullanma yoluna gitti. 1231 yılında, Regensburg manastırının Dominiken başrahibini bir kampanya başlatması için görevlendirdi (bununla birlikte, kanıtları değerlendirme ve sapkınları yargılama yetkisi başkalarına bırakılmıştı). 1233'te Dominiken Robert le Bougre'a hem vaaz verme hem de sapkınları sorgulayıp mahkûm etme yetkisi verildi. Bu, Fransa'da ve imparatorlukta geniş kapsamlı bir kampanyanın başlangıcıydı. Aynı yıl içinde Languedoc'ta, bölgedeki dini liderler tarafından atanan Dominikenlere sapkınları suçlama ve sorgulama yetkileri verildi. Bu tür özel görevlilerin yaptığı sorgulamalar piskoposlarınkine kıyasla o denli etkili oldu ki sapkınılığı yok etmede kullanılan olağan bir araç haline geldi. Piskoposluk engizisyonu, sapkınılığın bulunduğu birçok bölgede ikinci plana düştü. Böylelikle, ortaçağın papalık engizisyonu doğmuş oluyordu.³⁷

Papalık engizisyonu, sapkınılığa karşı mevcut yasaları uygulama yönünde atılmış nihai bir adımdı. Atanan görevlilerin yegâne amacı sapkınılığı bastırmaktı ve piskoposların aksine, başka meselelerle uğraşmak zorunda değillerdi. Engizisyoncu olarak görevleri uzun bir süreyi kapsıyordu; dolayısıyla bilgi birikimine ve bir profesyonelin beceri ve deneyimine sahip olma imkânları vardı. Çoğunlukla bu göreve seçilen Dominikenler, özellikle sapkınılığa karşı kurulmuş bir tarikat-tan geliyordu. Fransiskanlar daha seyrek atanmalarıyla birlikte, bu işe dört elle sarıldılar. Her engizisyoncunun tuttuğu kayıtlar, şüphelilerin ifadeleriyle birlikte, sonraki engizisyonculara devrediliyor ya da ileriki bir soruşturmanın dayanağı olarak kullanılıyordu. Elyazmaları, isimlere ve itiraflara hızlı ve kolay ulaşımı sağlamak amacıyla yeni bir tarzda tasnif edilmişti. Kayıtlar, sorgulanan herkes için, hatta şüphelilerin yakınları ve torunları için bile tehdit oluşturuyordu; bir mahkûmiyet ya da suç ortaklığına ilişkin bir kayıt, her an kendilerine karşı kullanılabilirdi. Böylesi verilere sahip bir ortaçağ engizisyoncusunun elindeki kaynaklar, bilgiyi her an doğrulama ve karşılaştırma olanağına sahip günümüz polis memurununkiyle kıyaslanabilir. Geniş bağlantıları olan bir sapkının eksiksiz bir itirafı, ortaklarının yakalanmasını sağlayacak ipuçları verebiliyordu. Sorgulama-

³⁷ Y. Dossat, *Les Crises de l'inquisition toulousaine* (1959), 5. Bölüm; Lea, *Inquisition* I, 7. Bölüm (W. Ullman'ın giriş yazısını içeren yeni basım: H. C. Lea, *The Inquisition of the Middle Ages* (Londra, 1963)); B. Hamilton, *The Medieval Inquisition* (1981); Kolmer, *Vulpes*, s. 13-22; J. B. Given, *Inquisition and Medieval Society* (1997).

nın başlangıcında, suçlananlara bir süre tanınıyor ve bu süre içinde bilgi verenlerin cezaları erteleniyordu. Ayrıca, şüpheliler bildikleri her şeyi eksiksizce itiraf etmedikçe, tövbe etmiş sayılmıyordu. Tüm bunlar, suçluları ortaya çıkarmaya yarayacak ayrıntıların kesintisiz bir şekilde akmasını sağlamaya yönelikti. Engizisyoncular, sapkınlığa karşı farklı bölgelerde girilen eylemlerin eşgüdümü yoluyla sapkınların bir bölgeden diğerine kaçmasını engellemeye çalışıyordu; zira engizisyonculardan kurtulmanın az sayıdaki yollarından biri, davanın başında ya da yargılanmayı beklerken kaçmaktır.

Engizisyoncuların yöntem ve uygulamaları geliştikçe, “engizisyoncunun elkitabı” olarak bilinen yeni bir eser türü ortaya çıktı. Bu elkitapları, sapkınlar ve inançları hakkında geçmişteki deneyimleri bir araya getiriyor, engizisyoncuların takip ettiği uygulamalar ve kurallar üzerine bilgi veriyordu.³⁸ Languedoc’ta, sapkınlarla sürekli temas halindeki din adamlarının Katharosçuluk hakkında edindiği bilgi, on üçüncü yüzyıldaki engizisyonculara aktarılmıştı. İtalya’da engizisyoncular, uğraştıkları sapkınlıkların kaynağına ve özelliklerine giderek artan bir merak duyuyordu. Yeni skolastisizmin ve kilise mensuplarının soruna duyduğu ilginin sonucunda, sapkınlığı tanımlayan ve reddeden eserlerin hem sayısında hem seviyesinde genel bir artış görüldü. Bu eserler, engizisyonun elindeki istihbarata katkıda bulunuyordu; buna karşılık, birçok eser de bizzat engizisyoncuların düşünce dünyasından etkileniyordu.

Engizisyoncu, sapkınlar ve destekçilerine karşı çıkarılan ve *Ad abolendam*’a dek geri giden yasaların mirasçısı olduğu kadar, 1231’den sonra engizisyon lehine çıkarılan yasaların da ürünüydü. Sapkınlıkla ilgili kilise yasaları, medeni hukuktaki gelişmelere ayak uyduruyordu. Medeni hukukta da itham edici yöntem yerine sorgulayıcı yöntem kullanma yönünde güçlü bir eğilim belirmişti. Sorgulayıcı yöntem, kendini kolay ele vermeyen bir suç olan sapkınlığı ortaya çıkarmak için biçilmiş kaftandı. Bu yolla her şüpheli çağırılıp yemin ettirilebiliyor, yasak ayinlere ve toplantılara katıldığını, sapkınlarla temaslarını ya da konuyla ilgili her

³⁸ A. Dondaine, “Le manuel de l’inquisiteur (1230-1330)”, *AFP* XVII (1947), s. 85-194; *GK*, s. 21-7. Dondaine, “Nouvelles sources de l’histoire doctrinale du Néo-Manichéisme au Moyen Age”, *RSPT* XXVIII (1939), s. 465-88; W. L. Wakefield, “Notes on some antiheretical writings of the thirteenth century”, *FS* XXVII (1967), s. 285-321. Engizisyonun kökenleri ve işleyişi üzerine bkz. *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter*, haz. P. Segl (1993). T. Scharff, “Schrift zur Kontrolle – Kontrolle der Schrift. Italienische und französische Inquisitoren-Handbücher der 13. und frühen 14. Jahrhunderts”, *DA* LIV (1998), s. 547-84.

türlü bilgiyi itiraf etmesi sağlanabiliyordu. Engizisyonun ayrıntılı işleyişini daha da geliştiren IV. Innocentius'un bir kararıyla 1252'den itibaren işkence de uygulanmaya başlandı.³⁹ İşkence aletlerinin engizisyon üyeleri değil de dünyevi iktidar tarafından kullanılması öngörülüyse de Innocentius'un fermanından dört yıl sonra ardılı IV. Alexander, engizisyoncuların bu kısıtlamadan kurtulmasını sağladı. Bu sayede kişi, kendi kendini suçlu çıkarmaya zorlanabiliyordu. Ağır cezalar, şüphelileri ve tanıkları engizisyonun karşısına çıkıp hesap vermeye yöneltiyordu. Bazı yaptırımlar, şüphelinin engizisyon huzuruna çıkarılmasında ve suçlu bulunduğu takdirde cezalandırılmasında dünyevi iktidarın yardımını şart koşuyordu. Suçlu bulunan sapkınların mülklerine el koyma hakkı, dünyevi otoritenin gönüllü desteğini sağladı. Sapkınlığı himaye etmek ağır bir suçtu. Engizisyoncunun görevini en ufak bir engelleme bile cezalandırılmaya yetiyordu.

Adil bir yargılamayı güvence altına almak amacıyla kilise hukukunda yapılan düzenlemeler, kanıtların geçerliliği, yargıcın tarafsızlığı sapkınlığa karşı alınan hızlı ve ekili tedbirlerin sekteye uğramaması için bir kenara itilmişti. Normalde kilise hukukunun yasakladığı türden tanıkların ifadeleri kabul ediliyor ve şüphelilere kendileri aleyhinde tanıklık edenlerin isimleri söylenmiyordu. Son kerte de, hem bir yargıç hem bir rahip rolünü üstlenen engizisyoncu, önüne çıkarılan şüpheliler karşısında neredeyse sınırsız bir güce sahipti. Yasalar gereği denetime tabi olan hükümleri, sadece şeklen ve üstünkörü inceleniyordu. Elinin altında, içinden istediğini seçebileceği geniş bir ceza yelpazesi bulunuyordu: Para cezası, hacca gönderme, giysinin üzerinde sarı bir haç işareti taşıma zorunluluğu, dayak, hapis, yakma, mallarına el koyma, evlerini yıkma, kamu görevlerinden men etme. Günah çıkartan bir rahip, bu konudaki bir elkitabına başvurarak ve işlenen günah hakkındaki yargısına dayanarak uygun gördüğü bir kefaret bedeli belirleyebiliyordu. Bu esneklik, engizisyoncuların görevinde de muhafaza edildi; dolaısıyla engizisyonun verdiği cezalar, dünyevi yargıçlarınkine kıyasla daha ince bir ayara sahipti. Dahası, belirlenen kefaret zaman içinde yeniden düzenlenebiliyor, hapis cezası kaldırılarak örneğin haç taşıma cezasına dönüştürülüyordu. Aslında bir tür şartlı tahliye sistemi sözkonusuydu: Kefaret ödeyerek "tövbekâr" ismini alan kişiye, ceza olarak ileride yeni bir kefaret dayatılması mümkündü.

³⁹ Maisonneuve, *Etudes*, s. 312; E. Peters, *Torture* (1985), s. 64-5; E. Peters, "Destruction of the flesh – salvation of the spirit: the paradoxes of torture in medieval Christian society", *The Devil*, haz. A. Ferreiro (1998), s. 131-48.

Hapse atma, yıldırma amaçlı kullanılabiliyordu: Duruşmanın gecikmesiyle ya da bir duruşma ile diğeri arasında geçen zamanda bıkkınlık, belirsizlik, yakınlardan uzak olma ve hapis masraflarının yol açtığı borçlar gibi etkenler, hapistekilerin dilinin çözülmesini sağlıyordu. Serbestçe dolaşma hakkı verilen açık hapis sistemi ile zincire vurularak bir hücreye kapatılma arasında büyük bir fark vardı. Tutuklunun, davranışı ve bilgi vermeye istekli oluşuna göre, bir hapis sisteminden diğesine aktarılması mümkündü. Giysinin üzerinde haç işareti taşıma zorunluluğu, hiç de hafif bir ceza değildi. Haçın boyutları kesin olarak belirlenmişti ve asla çıkarılamazdı. Bu haç işaretini taşıyan kişi aşağılanıyor ve iş bulması güçleşiyordu. On dördüncü yüzyıl başlarının deneyimli engizisyoncusu Bernard Gui'nin kitabında yer alan bu türden 118 vaka içinde, haç taşıma cezasının en az bir yıl en çok on üç yıl süreyle verildiği görülür.

Sarı haç, engizisyon yöntemlerinin oluşturduğu devasa sahnenin sadece bir parçasıydı: Mahkûm edilenler için sarı haç, yalancı tanıkların kırmızıya boyanan dilleri, kilisede herkesin önünde bir rahibin attığı dayak, önceden belirlenmiş kutsal yerlere hacca gönderilme. Verilen cezalar, *sermo generalis* adı verilen bir törenle, kilise mensuplarından ve dünyevi liderlerden oluşan bir inananlar topluluğu huzurunda açıklanıyordu. Eğer daha önce verilen bir cezanın hafifletilmesi sözkonusuysa, merhamet gösteriliyordu. Mahkûm edilen sapkınlığın izah edildiği bir iman açıklamasıyla sapkınlar, herkesin önünde tövbeکارlara dönüştürülüyordu; sapkınlıkta direnenler ise mahkûm ediliyor ya da o zamanki deyişle, "dünyevi ellere teslim ediliyorlar"dı. Sapkınlığın imanda açtığı yara, bir törenle iyileştiriliyordu. Elkitaplarına uygun bir şekilde düzenlenen büyük bir otorite gösterisiyle, düzen yeniden sağlanıyordu.⁴⁰

Din adamlarının ve dünyevi yetkililerin engizisyonu canla başla desteklemeleri ve engizisyonculara kapsamlı soruşturmalar yürütmeleri için yeterli zaman tanımaları durumunda, sapkınlığa bir son vermeleri işten değildi.

Yapılan yenilikler, kilisenin sapkınlıkla mücadele ettiği koşulları kalıcı bir şekilde değiştirdi. İpler kilisenin eline geçmişti. Din adamlarının ataleti ve dünyevi iktidarların ruhban karşısı tutumu sayesinde sapkınların bir ölçüde tutunduğu bölgeler, ortodoks Avrupa'nın bünyesinden teker teker temizlendi. Yüzyılın baş-

⁴⁰ Bkz. Lea, *Inquisition* I, 12. ve 13. Bölümler; Dossat, *Crises*, s. 247-68; CF VI içindeki makaleler. Given, *Inquisition*, s. 52-90; CF XVI; G.G. Merlo, "Il *Sermo generalis* dell'inquisitore: una sacra rappresentazione anomala", *Vite*, haz. Benedetti ve diğeri, s. 203-20.

larında alınan kararlar, baskı uygulamak yerine barışçıl bir şekilde vaaz vererek sapkınları ortodoks inanca döndürmeyi amaçlayan görüşlere son verdi. Amansız bir güç kullanımının en doğru yöntem olduğu kabul edildi. Üstelik güç kullanımını meşrulaştıran ve hangi suçlara karşı nasıl kullanılacağını belirleyen bir organ da vardı artık. On birinci ve on ikinci yüzyılların karasızlık dönemi artık sona ermişti.

Kilisenin karşı saldırısı, sapkınlığın ortaya çıkış tarzını da etkiledi. On ikinci yüzyılda görülen ulu orta vaazlar ve kışkırtıcı eylemler, yerini daha ziyade gizli misyonerliğe ve yeraltı entrikalarına bıraktı. Frerlerin ortaya çıkışı, yoksulluk ve gezgin vaizlik talebini bir süreliğine de olsa ortodoks bir çerçevede karşılamıştı. Jacques de Vitry, *Marie d'Oignies'nin Yaşamı*'nda, tümüyle ortodoks ve sakramentlere bağlı çileci bir yaşam tarzını halka sevdirecek bir şekilde anlatıyordu. Teolojinin gelişmesi ve sapkınlıkla ilgili bilgilerin yayılması, hakikat arayışında olanların kendilerini daha kolay konumlandırımlarını sağladı. Sapkın mezhepler ile Katolik tarikatlar arasındaki ayrım giderek netleşiyordu.

Fakat her şey ilerleme demek değildi: Sapkınlığa yöneltilen karşı saldırı, köklü bir reform anlamına gelmiyordu. III. Innocentius, sapkınlık ile ruhban sınıfının kusurları arasındaki yakın bağlantıya her zaman dikkat çekmişti. Bazı bakımlardan, dini yaşamdaki yenilikleri benimsemek ve sapkınlığa karşı daha etkili yasalar çıkarmak, kilise içinde kök salmış olan suiistimalleri ve kusurları ortadan kaldıracak bir reform yapmaktan daha kolaydı. Rahiplerin sayısı, seçilmesi ve eğitimiyle ilgili ciddi sorunlar varlığını sürdürdü. Kilisenin zenginliği temel bir sorun olmaya devam etti. Dördüncü Laterano Konsili'nde öngörülen reformlar, sadece sınırlı bir başarı elde etti. Çıkarılan yasalara farklı ülkelerden farklı tepkiler gelmişti. İngiliz Kilisesi için konsil, piskoposlar arasında bilginlerin ve azizlerin yer aldığı bir tür altın çağın başlangıcıydı. Iber Yarımadası'ndaki Haçlı seferine odaklanmış olan İspanya kiliseleriye konsile tümüyle kayıtsız kalmıştı. Konsilin kabul ettiği on üç sayılı karar, yeni tarikatların oluşumunu yasaklayarak, Innocentius'un farklı dindar yaşam tarzlarını destekleme isteğine açıkça set çekmişti. Konsilin bu kararı, genelde düşünüldüğü kadar kısıtlayıcı değilse de⁴¹ piskoposların muhafazakârlığı ve sonraki papaların ve konsillerin kararları göz önüne alındığında, kilisenin gelecekte yeni dini hareketleri kabul etmesini zorlaştırdı.

⁴¹ Leff, *Heresy* I, s. 15; Maccarrone, *RSCI* XVI (1962), s. 29-72.

Innocentius'un, piskoposların idaresi altında vaaz verip ayin yönetecek ruhban cemaatleri oluşturma projesi başlamadan bitmişti.

Siyasi alanda, papalık ile imparatorluk arasında eskiden beri süregelen sorunlu ilişkilere ve İtalya'daki papalık topraklarının güvenliğini sağlama meselesine Innocentius'un getirdiği çözüm etkili olamadı. II. Frederick'e karşı girişilen iktidar mücadelesi, IX. Gregorius ve IV. Innocentius'un papalıklarına gölge düşürdü. Hohenstaufen hanedanına yönelik Haçlı seferlerinin istismar edilmesi, kilisenin halk dindarlığına verdiği geleneksel önemi zedeledi. Sapkınlığın cezalandırılması için ellerinden geleni yapan papalar, Frederick'e karşı müttefiklerini kaybetme endişesiyle bazı bölgelerde engizisyoncuları dizginlemeye yöneldiler.

Katharosçulara karşı verilen büyük mücadele, on dördüncü yüzyılın başlarına dek başarıya ulaşamadı.⁴² Frerler, engizisyon, kardeşlik cemiyetleri, Katolik dindarlığın gelişmesi, eğitim seviyesinin yükselmesi ve sapkınların kendi aralarındaki anlaşmazlıklar Katharosçuların yenik düşmesine yol açtı. Valdocular, Katharosçulara kıyasla daha az baskı altında olmakla birlikte, Alpler'in her iki yanında ağır saldırılara maruz kalıyorlardı. Ancak Valdocular, doğuda Almanca konuşulan bölgelere yayılan misyonerlikleri ve kendilerini gizleyerek zulümden korunmaları sayesinde kayıplarını bir ölçüde telafi ettiler⁴³ ve reformasyon çağına dek varlıklarını korudular. Katharosçular ile Valdocuları ayrı ayrı ele almanın zamanı artık geldi. Her biri kendilerine ayrılan bir bölümde incelenecek. Hem onlara canlılık veren ve taraftar toplamalarını sağlayan yaşam ve inançlarını, hem de yeniden canlanan Katolikliğin sert baskısı altında nasıl hayatta kaldıklarını göreceğiz.

Kilisedeki yeni gelişmeler, sapkınlık sorununa kesin bir çözüm getirememişti. Merkezileştirme ve kilise hukukunu geliştirme yoluyla yapılan reform, yetersiz iletişime ve merkezi bir bürokrasiye rağmen yürütülüyordu. Buna, papalık vergilerinin yükü ve İtalya'daki anlaşmazlıklar da eklendiğinde, sapkınlığın gelişmesine elverişli bir muhalefet furyası ortaya çıkmıştı. Yasalara verilen önem, dini duygularla beslenmediği takdirde, biçimciliğe yol açıyordu. On üçüncü yüzyıl ilerledikçe, "ruhanileştirici" sapkınlıkların giderek yaygınlaşması bir tesadüf değildir. Bu sapkınlıklar, yandaşlarının daha "ruhani" olduğunu savunuyor, ortaçağ kilisesinin hiyerarşisinden ve sakramentlerinden uzaklaşmayı amaçlıyordu.

⁴² Bkz. aşağıda, s. 171-91.

⁴³ Bkz. aşağıda, 8. Bölüm.

Dikkat çeken bir gelişme de sapkınlıkların giderek daha sıklıkla kilisenin içinden çıkmasıdır; bunlar Katharosçuların ve Valdocuların “dışarılıklı” sapkınlığından farklıydı.⁴⁴

Kilisenin yeniden üstünlüğü ele geçirmesini sağlayan Katolik canlanmanın bizzat kendi araçları sapkınlık üretmeye başlamıştı. Fransisken frerler, küçük bir kardeşlik cemiyetinden hızla güçlü bir tarikata dönüştükleri süre içinde büyük baskılara maruz kaldılar. 1274'teki Lyons Konsili'nden itibaren gittikçe artan zorluklarla karşılaştılar ve nihayet önce kilise bünyesinde başkaldırdılar, ardından Üçüncü Tarikat yoluyla halka da yayılan gerçek bir sapkınlığa dönüştüler.⁴⁵ Papalığın ve üst düzey kilise mensuplarının yönetimindeki engizisyon teknikleri, sapkınlık yoksa bile var edebiliyordu. Gerçekte sahip olmadıkları inançlar mağdurlara dayatılıyor ya da ortodoks olmayan görüşler işkence altında sorgulama yoluyla abartılıyor ve çarpıtılıyordu. On dördüncü yüzyılın başında, halk mistisizminin endişe uyandıran bazı özellikleri ve birkaç aykırı kişinin görüşleri önyargılı bir yaklaşımla abartılarak, Özgür Ruh adında sözümona bir sapkınlık açığa çıkarılmıştı.⁴⁶

Bu yeni sapkınlıkların nasıl meydana geldiğini ya da yapay olarak yaratıldığını, Katharosçuları ve Valdocuları inceledikten sonra ele alacağız.

⁴⁴ Katharosçular hakkında bkz. aşağıda, s. 150-8; Valdocular için bkz. yukarıda, s. 100; ayrıca bkz. 8. Bölüm *passim*. Katharosçular arasında ruhban sınıfından az sayıda kişi bulunuyordu ve bunların hemen hiçbiri üst düzey bir din adamı değildi. On üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren Valdoculuk da öncelikle küçük insanın dini olmuştur; bkz. R.N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe c. 1215-c. 1515* (Cambridge, 1995).

⁴⁵ Bkz. aşağıda, 11. Bölüm.

⁴⁶ Bkz. aşağıda, s. 244-252.

7

Katharosçular

Katharosçuluk, on üçüncü yüzyılın en güçlü sapkınlığıydı.¹ Kilise liderlerinin Katharosçuluğa karşı aldığı tedbirler, bizzat kilisenin işleyiş tarzının da değişmesine yol açtı. Diğer sapkın gruplara kıyasla daha fazla endişe ve düşmanlık uyandıran Katharosçuluk, engizisyonun gelişmesini tetikledi. Sadece piskoposlar değil, Valdocular ve Humiliati gibi bizzat kendileri şüphe altında olan halk hareketleri de Katharosçuların yayılmasını engelleme ihtiyacı duydular. On ikinci yüzyıl halk dindarlığında hangi etkenlerin Katharosçuluğun yükselişine olanak tanıdığını, yoksul ve gezgin vaizlik hareketini çileci bir yaşam tarzıyla harmanlayan Katharosçu inançların nasıl yayıldığını daha önce ele almıştık. On ikinci yüzyıldaki sapkınlığın şu ana kadar sunduğumuz öyküsü, aslında Katharosçuluğun yükselişinin sadece dışsal nedenlerini açıkladı. Şimdi analitik bir yaklaşımla bu başarının içsel nedenlerini daha yakından inceleyecek ve 1160'ların başındaki ilk misyonerlik döneminden sonraki gelişmeleri, kronolojik sıraya bağlı kalmaksızın değerlendireceğiz. Örneklerimizin başlıca kaynağını, Katharosçuluğun en güçlü olduğu İtalya ve Languedoc oluşturacak. Bununla birlikte, unutulmamalıdır ki Almanya'da da (1220'ler ve 1230'larda uğradıkları zulme dek) çok sayıda Katharosçu vardı ve on ikinci yüzyılda Kuzey Fransa'da Katharosçu bir piskoposluk bulunmaktaydı.

KATHAROSÇULUĞUN CAZİBESİ

"Kusursuzlar"ın Statüsü ve Mezhebin Ayinleri

İnsanları Katharosçuluğa çekenin ne olduğunu anlamak için, öncelikle "Kusursuzlar"ı ele almak gerekir. Sayıca küçük bir elit durumundaki Kusursuzlar

¹ Lambert, *Cathars* (MLC); M. Barber, *The Cathars* (BC); Stoyanov, *The Other God*; M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*; Borst, *Katharer* (BK) (çev. C. Roy, *Les Cathares* (1974)); Borst, *barbaren, Ketzer, Artisten* (Münih, 1980) (çev. E. Hansen, *Medieval Worlds* (1991)); J. Duvernoy, *Le Catharisme I: La Religion des Cathares* (JDR), II: *L'Histoire des Cathares* (1979) (JDH), s. 165-92; A. Brenon, *Le Vrai Visage du Catharisme* (1988); G. Rottenwöhler, *Katharismus IV, 1-3* (GRK), *Glaube und Theologie der Katharer* (1993); M. Roquebert, *La Religion Cathare. Le Bien, le Mal et le Salut dans l'hérésie médiévale* (Paris, 2001).

arasında erkekler kadar kadınlar da bulunuyordu. Katharosçuların Languedoc'ta serpiştiği ve ailelerin toplu bir şekilde bu sapkınlığa katıldığı sıralarda, Kusursuzlar sınıfına mensup önemli sayıda kişinin olması muhtemeldir. Örneğin Mirepoix'da sayılarının elliye bulduğu söyleniyordu.² Ancak yine de inananlar sınıfına ve sıradan yandaşlara kıyasla Kusursuzların çok az sayıda olduğu bir gerçektir. Hareketin insanları peşinden sürüklemeye gücü, bu küçük topluluğa bağlıydı. Kusursuzların sayısı ve seviyesi düşüşe geçtiğinde, hareket de başarısızlığa uğramaya mahkûmdu.

Kusursuz statüsünün elde edilmesi, *consolamentum* adı verilen bir törenle gerçekleşiyordu.³ Bogomillerin kabul ritüeline dayanan bu tören iki kısımdan oluşmaktaydı.⁴ Muhtemelen Bizanslı Bogomillerin *baptismasına* karşılık gelen ilk kısımda, adaya *Pater Noster* duasını söyleme hakkı veriliyordu; zira sıradan bir yandaş, henüz şeytanın alanında olduğundan, Tanrıya "Baba" diye seslenme hakkına sahip değildi. Bizanslı *teleiosise* karşılık gelen ikinci kısımda ise (ya da ayrı bir ayinle),⁵ adayın günahları bağışlanıyor, meleklerin cennetten düşmeleri ve şeytan tarafından bedenlere hapsedilmelerinin sonuçları aday için ortadan kaldırılıyordu. İnsanın ruhunu meydana getiren meleğin, Düşüş sırasında tinini cennette bıraktığına inanılmaktaydı. *Consolamentum* ile ruh ve tin yeniden bir araya geliyor ve ruh şeytanın etkisinden kurtuluyordu.

Kusursuz statüsünü elde etmek için zorlu bir hazırlık sürecinden geçiliyordu. Adayın diğer Kusursuzlar tarafından onaylanması ve hazır olduğunu kanıtlamak üzere bir yıllık bir sınamadan geçmesi gerekiyordu. Bu süre içinde her pazartesi,

² Griffe, *Le Languedoc cathare de 1190 à 1210* (1971), s. 150.

³ MLC, s. 33, 141-5, 189-94; BK, s. 190-202; Rottenwöhler, *Katharismus I, II* (1982) (GRK); GRK IV, s. 35-42; A. Dondaine, *Un Traité néo-manichéen du XIIIe siècle* (1939), s. 151-65; L. Clédat, *Le Nouveau Testament* (1887), s. IX-XXVI; M. R. Harris, "Prolegomenes à l'histoire textuelle du Rituel Cathare occitan", *Heresis VI* (1986), s. 5-14; Dondaine, *Traité*, s. 34-49; WEH, s. 465-96; Katharosçuluğun kökenleri: Hamilton, "Wisdom from the East"; G. Schmitz-Valkenberg, *Grundlehren katharischen Sekten* (Münih, Paderborn ve Viyana, 1971); Y. Hagman, "Catharism, a medieval echo of Manichaeism or of primitive Christianity?" (Doktora tezi, Londra Üniversitesi, 1988) (özellikle ritüeller üzerinde durur); düalizmin tarihi: G. Rottenwöhler, *Unde Malum* (Bad Honnef, 1986); terminoloji, M.-H. Vicaire, *Christianisme médiéval* (1989), haz. A. Brenon, N. Gouzy, s. 165-6; M.D. Lambert, "Catharism as a reform movement", *Hàresie*, haz. Šmahel (1998), s. 23-39; A. Brenon, *Le Dico des Cathares* (2000).

⁴ Bkz. yukarıda, s. 82, n. 41; LMH, 1. basım, s. 12-23.

⁵ WEH, s. 465, 776, n. 4.

çarşamba ve cuma Kusursuzların sadece su ve ekmekten oluşan perhizini uygulamak zorundaydı. Bunun yanı sıra et, süt, yumurta, peynir gibi gıdaları tüketme yasasına daima uyması şarttı. Aslında, Kusursuzların ve adayların bu perhizi, ekmek ve suyla sınırlı günleri saymazsak, hiçbir hayvani gıda tüketmeyen günümüz bir vejetaryenin uyguladığı diyetle benzer. Bu sıkı perhizin tek istisnası balıktı; Katharosçular, çoğu ortodoks gibi, balıkların çiftleşmeyle değil, bizzat sudan üredigine inanıyorlardı.⁶ Doğal olarak, her türlü cinsel ilişki de yasaklanmıştı. Hareketin özellikle son zamanlarında, erkek ile kadın arasında en masûmane fiziksel temas bile sert bir şekilde dışlanıyordu.⁷ Aday olan kişi eğer evliyse, eşini terk etmek zorundaydı; evli değilse, yaşam boyu bekâr kalması gerekiyordu.

Cinsellik, şeytanın yarattığı bir şeydi. Bedenlere hapsedilen meleklerin cinsiyeti yoktu. Düalist bir söylenceye göre melekler, şeytan tarafından hapsedildikleri bedenlerin cinsiyetli olduğunu fark ettiklerinde ağlamaya başlamışlardır.⁸

Consolamentum ya da başka bir deyişle “teselli edilerek” Kusursuzlar arasına yeni katılan kişi, tüm yaşamı boyunca kurallara sıkı bir şekilde uymak durumundaydı. Bu, Katolik çileci tarikatların yaşam tarzından çok daha zorlu bir yaşamdı; çünkü Katharosçu teolojide günahlarla ilgili bir düzenlemeye –Katoliklerdeki günah çıkarma, tövbe etme ya da kefarete ödeme gibi– yer yoktu. Her ay bir topluluğun ya da yörenin Kusursuzları, günahlarını karşılıklı itiraf ettikleri *apparellamentum* adında bir toplantı düzenliyorlardı.⁹ Fakat daha ziyade kusursuzluk için birbirlerini cesaretlendirme amacını taşıyan bu toplantıda, *Pater Noster* duasını gerekli sayıda söyleyememiş olma gibi küçük hatalar itiraf ediliyordu; Katharosçu ahlakın temelinde yer alan perhiz kuralını çiğnemiş olma gibi günahlar söylenmiyordu. Örneğin yumurta yemek, hırsızlık yapmakla ya da cinayet işlemekle bir tutuluyordu.¹⁰ Kuralı çiğneyerek günah işleyen kişi, yeniden şeytanın dünyasına ait oluyor ve *consolamentum* geçersiz kınılıyordu. Hareketin ilk zamanlarında, hataya düşen kişinin durumu tam olarak açık değildi. Sonraları, bir günahkara yeniden teselli verme yolu uygulanmaya başlandı. Ancak bu, yandaşların huzurunda değil, ayrı bir törenle yapılıyordu ve sadece büyük bir kefareten sonra

⁶ BK, s. 184; D. Müller, *Frauen vor der Inquisition* (1996), s. 72-5.

⁷ Koch, *Frauenfrage*, s. 108-9.

⁸ *Le Livre secret*, haz. E. Bozóky (1980); WEH, s. 458-65.

⁹ WEH, s. 466; BK, s. 199-200.

¹⁰ Sacconi, *Summa* ii; Dondaine, *Traité*, s. 64-78; D. Kniewald, *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti* CCLXX (1949), s. 104 ve devamı; WEH, s. 329-46; MBPH, s. 132-45.

mümkündü.¹¹ Milano’lu anonim polemikçi Sahte Capelli, zinada bulunan bir Kusursuza iki seçeneğin sunulduğunu yazar: Ya gruptan atılacaktır ya da ancak ağır bir kefarete ödedikten sonra yeniden *consolamentum* alacaktır.¹²

Kuralın çiğnenmesi, hem günahı işleyen Kusursuz hem de bu Kusursuzun daha önce teselli vermiş olduğu tüm kişiler için *consolamentum*un kaybedilmesine yol açıyordu. Dolayısıyla tek bir günah, zincirleme bir etki doğurabiliyordu. Dominiken engizisyoncu Sacconi (Katharosçular ile Valdocular hakkında bir *Summa* kaleme almış olan eski bir Kusursuz) şu yorumda bulunur: “Tüm Katharosçular, büyük bir şüphe içinde yaşarlar ve ruhları her daim tehlike altındadır.”¹³ Bunun nedeni, *consolamentum* veren kişinin gizli bir günah işleyip işlemediğini kimsenin bilemiyor olmasıydı. Katharosçuluğun en parlak döneminde, bıçak sırtında bir yaşam süren Kusursuz, doğal güdülerini mümkün olduğunca bastırmayı amaçlayan kuralları dikkatle ve hatta takıntılı bir şekilde uygulamaktaydı. Yasak gıdaları yememeye özen gösteriyor, kadın ile erkek arasındaki uygun mesafenin korunmasını sağlıyor ve mezhebin duası olan *Pater Noster*’i defalarca tekrarlıyordu.

Yine de bu katı yaşam tarzının kendine özgü bir çekiciliği vardı. Kusursuzlar arasında ortak bir çaba duygusu egemendi. Capelli, İtalya’daki Kusursuzlar ile onları ziyarete gelen Katharosçuların, “birbirlerine bir duygu bağıyla bağlanmış” olduğunu yazar.¹⁴ Ayrıca, bu yaşam tarzının getirdiği zorlukları göğüsleyebilmek de çekici geliyordu. Kusursuzlar, daha zorlu bir yaşam için birbiriyle yarışan Mısır çölündeki keşişlere benzetiliyorlardı. Ayrıcalıklı olmanın kendisi başlı başına cazipti. *Consolamentum*, şeytanın gücünden kurtulmanın tek yoluydu. Buna sahip olan Kusursuz, yolunda hatasız yürüdüğü sürece ve kendisine *consolamentum* veren kişi günahsız olduğu takdirde, ölümden sonra cennete döneceğinden emindi. *Consolamentum*un ne kadar önemli olduğunu, başlıca Katharosçu eser *Liber de duobus principibus*’un bir kopyası üzerinde yazılı bulunan satırlar açıkça göstermektedir: Kendi *consolamentum* törenini –muhtemelen 1254 Kasımı– şifreli bir yazıyla kaydeden İtalyan bir Kusursuz, bunun hayatındaki en önemli anlardan biri olduğunu belirtir.¹⁵

¹¹ BK, s. 178-96.

¹² WEH, s. 305.

¹³ Dondaine, *Traité*, s. 69-70; WEH, s. 336.

¹⁴ WEH, s. 303.

¹⁵ C. Thouzellier, *Livre des deux Principes* (1973), s. 29-32; MLC, s. 189-90.

Dahası, bu yaşam tarzının getirdiği zorlukların yeryüzünde dolaysız bir telafisi sözkonusuydu. Kusursuz, baskı dönemleri dışında, her zaman toplum içindeydi: Vaazlar veriyor, *consolamentum* törenini yönetiyor, diğer Kusursuzları cesaretlendiriyordu. Perhizin yol açtığı zayıflık ve solgunluk, *consolamentum* sırasında giyilen siyah cüppe, Kusursuzun görünür işaretleri ve konumu simgeleyen bir üniformaydı. Görevde olmadığı zaman, yandaşların kendisini ziyaret ettiği bir evde kalıyordu. Kusursuzluk için verdikleri mücadele, halkın saygısını ve hayranlığını kazanmıştı. Engizisyonun baskın olduğu ve hareketin yeraltına çekildiği yıllarda bile, gizlice dolaşan Kusursuzlar inananların desteğini almaya devam etmişlerdir: Kusursuzları birer melek, şeytanın dünyasında Tanrısal olanın tek somut varlığı olarak görmekteydiler.

Ritüeller ve gündelik yaşama ilişkin düzenlemeler, Kusursuzlar ile yandaşlar arasındaki statü farkını açıkça ortaya koyuyordu. Kusursuzlar, *melioramentum* adı verilen özel bir selamlamayla karşılanıyordu. Engizisyonun “tapınma” olarak adlandırdığı bu selamlama, Katharosçu olmanın ilk açık işaretiydi. *Melioramentum*, bir kusursuz ile sıradan bir yandaş arasındaki ayrımı göstermenin yanı sıra, yandaşın bir gün kendisinin de *consolamentum* alma arzusunu dile getiriyordu. Her karşılaşmada, törenlerde ya da bir Kusursuzlar evine girişte bu selamın verilmesi gerekmektedir. Kusursuzun önünde üç kez diz çöken yandaş, şöyle diyordu: “Beni iyi bir Hristiyan yapması ve sonumu hayır etmesi için, bir günahkâr olan benim adıma Tanrıya dua et.” Kusursuz ise şöyle karşılık veriyordu: “Seni iyi bir Hristiyan yapması için Tanrıya dua edeceğim.”¹⁶ Bunun özel bir anlamı vardı; Katharosçu inancıya göre, iyi bir Hristiyan olmanın, hatta bizzat Hristiyan olmanın tek yolu Kusursuz olmaktı. Hayırlı bir sondan kastedilen ise *consolamentum* almış olarak ölmektir. söylenen bu sözler ve diz çökmeler, şeytanın gücünden kurtulmuş olan Kusursuz ile henüz kurtarılmayı bekleyen yandaş arasındaki statü farkının altını çizmekteydi.

Yemekten önce ekmeği bölme töreni, başlıca rolü yine Kusursuza vermekteydi. Kusursuz, *Pater Noster* duası okunduğu sırada, beyaz bir beze sarılı ekmeği kutsayarak herkese paylaşıyordu. Kusursuzlar ile yandaşları bir araya getiren bu tören, farklı şekillerde açıklanmıştır: *Pater Noster*’in Katharosçu versiyonundaki gündelik ekmeğin bir alegoris ya da Katolik *eulogia*’nın, yani kutsanmış ek-

¹⁶ BK, s. 198; vaizlik konusunda bkz. J. H. Arnold, “The preaching of the Cathars”, *Medieval Monastic Preaching*, haz. C. Muessig (1998), s. 183-205.

meğin pay edilmesinin bir taklidi olarak.¹⁷ Ekmek, sıradan kişilere Kusursuzun varlığını hatırlatıyordu; baskı ve zulüm dönemlerinde yandaşlar, kutsanmış ekmek parçalarını daha sonra kullanmak üzere özenle saklıyorlardı.

Pater Noster duasının okunmasıyla ilgili düzenlemeler, Kusursuz ile yandaş arasındaki mesafeyi muhafaza ediyordu. Provence bölgesine ait Katharosçu bir metin, sıradan yandaşları tümüyle dışlar: “Duayı söyleme görevi, halktan birine bırakılmamalıdır.”¹⁸ Halkın oldukça edilgin bir rolü vardı: Kusursuzun *Pater Noster*’i okumasını dinlemekle yetiniyorlardı. Dolayısıyla törenler, Kusursuzların ayrıcalıklı konumunu vurgular nitelikteydi; bu statüyü elde etmek zordu ve hataya düşmeden sürdürmek daha da zordu. Fakat özel bir konuma sahip olma ve destekçilerin gösterdiği ilgi, bu yaşam tarzının zorluklarına katlanmayı mümkün kılıyordu. Inananlar sınıfına mensup olanlar, henüz şeytanın gücü altında olduklarından dua edemezlerdi. Sadece Kusursuz onlar için dua edebilir ve selametleri için şefaatte bulunabilirdi. Bu durum Kusursuzlara, belki de tarihçilerin bugüne dek göz ardı ettiği büyük bir görev ve sorumluluk yüklüyordu. Önemli sayıda Kusursuz, inançlarından vazgeçmeyi reddederek yakıldı. Bu, kendileri açısından tutarlı bir tavidir: Sergiledikleri kararlılıkla selamete kavuşacaklarına, beden ile arzuları arasındaki çatışmanın son bulacağına ve şeytanın dünyasına yeniden dönmeyeceklerine inanıyorlardı. “Katharosçular ölümden değil, yaşamdan korkuyorlardı.”¹⁹

Yandaşların sahip olduğu konum, farklı türden bir cazibeye sahipti. Sıradan sempatizanların büyük çoğunluğu, yaşamı boyunca *consolamentum* alma girişiminde bulunmuyordu. Dolayısıyla sınama sürecindeki *abstinentiaya* ve Kusursuzların tabi olduğu kısıtlamalara uymak zorunda değillerdi. Başlangıçta Katharosçuluğa ilgi duymalarının nedeni bu tür bir yaşam tarzı olmakla birlikte, mezhebe bağlılıkları törenlere katılma ve *melioramentum* ile sınırlıydı. Daha derin bir bağlılık sözkonusu olduğunda, ekmeğin bölünmesi ayinine katılıyorlar ve Kusursuzları desteklemede daha etkin bir rol oynuyorlardı.

Fakat inanan statüsünü elde etmek için daha fazlası gerekiyordu. Bu statünün özel bir törenle verilip verilmediği açık değildir. Provence ritüeli, dua ayiniyle

¹⁷ BK, s. 201 (*eulogia*); Manselli, *Eresia* (alegori).

¹⁸ WEH, s. 491; Clédât, *Nouveau Testament*, s. xxi.

¹⁹ B. Hamilton, “The Cathars and Christian perfection”, *SCH Subsidia* XI, s. 5-23 (Katharosçu ve Katolik yaklaşımlar arasında aydınlatıcı bir karşılaştırma).

kendisine *Pater Noster*'i söyleme hakkı verilen bir inanandan bahseder. Engizisyon kaynaklarında *credens* olarak belirtilen inanan, *consolamentum* almadığı ve Kusursuz olmadığı halde *Pater Noster* duasını okuma hakkı bulunan, özel bir eğitimden geçirilmiş biri miydi? Yoksa, mezhebi yakından desteklemekle mi yetiniyordu?²⁰ Engizisyon, inananları görevlerine göre sınıflandırır: Kusursuzların harcamaları için para toplayanlar, Kusursuzları barındırarak yataklık edenler ve Kusursuzların gizlice dolaşmasını sağlayan kılavuzlar.²¹ Fakat mesele yeterince aydınlığa kavuşmamıştır.

Inananların gerçek konumları ne olursa olsun, şurası kesindir ki Kusursuz olmayanların mezhep içinde çok sınırlı bir işlevi vardı; şeytanın yarattığı dünyaya ait oldukları sürece de bu durumun değişmesi olanaksızdı. Aslında, ortodokslardan çok da farklı yaşamıyorlardı. Evleniyor, savaşa katılıyor, geçimlerini çeşitli işlerle sağlıyorlardı. Fakat *consolamentum* almadıkları sürece, Katharosçuluk onlara hiçbir ahlaki zorunluluk getirmiyordu. Bu yüzden olsa gerek, Katoliklerin gözünde ahlaki değerlerden yoksun kişilerdi. Özellikle de cinsel açıdan ahlaksız ve tefeci oldukları düşünülüyordu. Cinsel günahlarla ilgili suçlamalara çok sık rastlanır; tefecilikle ilgili kanıtlar ise şüphelidir. Toulouse piskoposu Folquet'nin hem sapkınlığa hem de tefeciliğe karşı mücadele etmesinde bir haklılık payı bulunabilir. Toulouse'da, sapkınlığa bulaşmış ailelerin mallarına el konulmasıyla ilgili bulgular incelendiğinde, buradaki soylu ve zenginlerden önemli bir kısmının Katharosçuluğu benimsemiş olduğu görülür. Anlaşılan, şehirdeki yoksulların harekete ilgisi sınırlıydı. Kimi Katharosçular, Kusursuz olduktan sonra da servetlerini ellerinde tutmaya devam etmiştir. Bununla birlikte, önde gelen işadamlarının çoğu katı ortodokstu.²²

Ortaçağdaki cinsel ahlaksızlık suçlamalarının hepsini ciddiye almak yanlış olur. Katharosçular, faaliyetlerini gizlilik içinde yürüten bütün gruplar gibi, toplantılarının aslında birer orji olduğu suçlamasına maruz kaldılar. Bu, yandaşlara olduğu kadar Kusursuzlara da yöneltilen bir suçlamaydı. Katharosçu inançları

²⁰ Clédat, *Nouveau testament*, s. xi, xxi; WEH, s. 485,491.

²¹ Y. Dossat, "Les Cathars d'après les documents de l'inquisition", *CF* III, s. 71-104 arasında s. 89; R. Nelli, *La vie quotidienne des Cathares* (1969). Bkz. P. Biller, "Cathar peacemaking", *Christianity and Community*, haz. S. Ditchfield (2001).

²² Karş. BK, s. 105-6 ve R. W. Emery, *Speculum* XXIX (1954), s. 537-8. Bkz. J.H. Mundy, *The Repression* (1985) ve *Liberty and Political Power in Toulouse* (1954); cinsel suçlamalar için bkz. WEH, s. 46-7; Manselli, *Eresia*, s. 201; BK, s. 180-3; aşağıda, s. 176-9.

paylaşanların, şeytanın dünyasına doğum yoluyla bir can daha eklemektense, üremeyle sonuçlanmayan her türlü cinsel edimi tercih etmiş olmaları gayet mantıklıydı. Gerçekten bu düşünceyle hareket edip etmediklerini bilmiyoruz. Pekala Katolikler gibi ya da daha ahlaklı yaşamış da olabilirler.

Tüm yandaşların gözünde nihai öneme sahip olan tek şey, *consolamentum* almaktır. On üçüncü yüzyılın sonlarına ait bir metinde anlatılan Provence ritüeli, hastalara teselli vermek için kullanılan bir yöntem içerir.²³ Buna göre, önce adayın kiliseye karşı nasıl davrandığı ve kiliseye bir borcu olup olmadığı sorulur. Hasta giydirilerek yatağında oturtulur ve *Pater Noster* duası okunarak üzerine el konur. Bu sırada hasta kadın ya da erkeğin yapması gereken tek şey perhiz sözü vermektir. Bilincinin, *Pater Noster*'i söyleyecek kadar yerinde olması yeterliydi. Tören hasta kişi ölmeden önce konuşabilecek durumdayken yapılmalıydı. Eğer ölmeyip de iyileşirse yeni bir *consolamentum* gerekiyordu. Ölmesi durumundaysa verdiği perhiz sözüne sadece kısa bir süre katlanmış olmasına rağmen, Kusursuzlar gibi şeytanın elinden kurtulmuş sayılıyordu. Uzun bir sınamadan geçerek Kusursuz olanlardan çok daha fazla sayıda kişi, bu yolla *consolamentum* almıştır. Kusursuzların yaşamı o denli zorluydu ki üyelerin hepsinin bu zorluklara katlanması beklenemezdi. Ölüm döşeğindeki hastalara verilen *consolamentum*, bu soruna getirilmiş bir çözümdü.

Toplumsal Bağlam

Kusursuzların varlığını sürdürmesinde ve Katharosçuluğun taraftar toplamasında dinin yanı sıra toplumsal etkenler de rol oynamaktaydı. Bu etkenlerin araştırılabileceği en iyi yer Languedoc'tur.²⁴ Engizisyonun 1240'lerden itibaren Languedoc'ta yürüttüğü sistemli sorgulamalar, Katharosçuluğun bu bölgeye ilk yerleştiği döneme ilişkin itiraflar elde etmiştir. İtalya ise daha sorunludur: Engizisyonun etkisi birçok şehirde daha geç görüldüğünden, sapkınlığın kök salmaya başladığı on ikinci yüzyılın son otuz yılına ait bulgular sınırlıdır. Ayrıca, sapkın-

²³ Clédat, *Nouveau Testament*, s. xxii-xxvi; WEH, s. 492-4; Dossat, "Les Cathares", s. 83.

²⁴ Griffé, *Languedoc*, passim; Roquebert, *L'Épopée Cathare* I. M. D. Lambert, "The motives of the Cathars: some reflections", SCH XV, s. 45-59; A. Cazenave, "Hérésie et société", *Christianisme*, haz. Brenon ve Gouzy, s. 7-61; A. Brenon, "Les Cathares: Bons Chrétiens et hérétiques", *Christinaisme*, haz. Brenon ve Gouzy, s. 115-70; Katharosçuluğun sınıfsal temeli üzerine bkz. CF XXXIV, s. 243-5.

ğın İtalya'daki tarihi daha dağınık bir görünüm sergiler. Her şehrin kendine özgü bir öyküsü vardır.²⁵ Ancak yine de İtalya üzerine bazı genellemeler yapmak ve bunları Languedoc ile karşılaştırmak mümkündür.

Katharosçuluğun Languedoc'ta gelişmesinin temelinde, taşra soylularının verdiği destek yatıyordu. Başlangıçta erkekler daha ziyade himaye sağlamakla yetinirken, Kusursuzlar daha çok kadınlardan oluşuyordu. Örneğin Niort ailesinde,²⁶ erkekler ancak on üçüncü yüzyılda *consolamentum* almaya başlamışlardır. Sayıları az da olsa yüksek tabakaya mensup destekçilerin ve Kusursuzların bulunması, harekete saygınlık kazandırıyordu. Bunun yanı sıra, her sınıftan yoğun bir katılım sözkonusuydu. Sapkınlığın en etkili olduğu yerler kırsal kesimlerdi; bununla birlikte, şehirler ile köyler arasında bir kopukluktan bahsedilemezdi ve hareket halindeki nüfus, sapkınlığı bir yerden diğerine taşımaktaydı. Toplumsal etkenlerin başında aile etkisi geliyordu. Bu bakımdan, Katharosçu misyonerlerin kırsal *castrum*lardaki kadınlar üzerindeki etkisi belirleyiciydi. Engizisyon kayıtları, kadın Kusursuzların yaşadığı evlerin canlı bir tasvirini sunar. Çoğunlukla az sayıda kadından oluşmakla birlikte bölgedeki birçok köyde bulunan bu evlerde *consolamentum* adayları eğitiliyor, vaazlar veriliyor ve müşterek yemekler düzenleniyordu. Grubun üyeleri, dini görevleri için bu evlerden yola çıkıyordu. *Consolamentum* alan bir dulun evi, başkalarının da katılımıyla mezhebin bir merkezi haline gelebiliyor ya da tek bir kadın ailesinin desteğiyle yaşayabiliyordu. Bazı durumlarda evli kadınlar, Kusursuz olmak için sinamadan geçmek üzere kocalarından ayrılıyorlardı. Blanche de Laurac, Kusursuz statüsünü elde eden soylu kadınlara iyi bir örnektir.²⁷ Kardeşi Sicard, taşra soylularının ileri gelenlerinden biriydi. *Consolamentum* alan Blanche, evini Kusursuzların yaşadığı bir yere dönüştürdü. Oğlunu ve dört kızını sapkın ilkeler doğrultusunda yetiştirdi. Kızlarından üçü evlenerek, Katharosçuluğu yandaşlar arasında yaydılar; diğer kızı Kusursuzlar sınıfına katıldı. Oğlu ise önceleri Simon de Montfort'u desteklemişken, kızkardeşini savunmak üzere Lavaur'a gitti ve Haçlılara ihanet ettiği gerekçesiyle asıldı. Blanche'ın torunu, büyükannesiyle yaşadığı zamanlarda, yedikleri ekmeğin

²⁵ E. Dupré-Theseider, "Gli eretici nel mondo comunale Italiano", BSSV LXXIII (1963), s. 3-23.

²⁶ W. L. Wakefield, "The family of Niort in the Albigensian Crusade and before the inquisition", *Names* XVIII (1970), s. 97-117, 286-303; Kolmer, *Vulpes*, s. 82-104.

²⁷ Griffe, *Languedoc*, s. 109-13; Roquebert, *Epopee*, I, s. 114; J. Duvernoy, *Heresis* XXIX (1999), s. 145-6.

Kusursuzlar tarafından kutsanmış olduğunu aktarır. 1200 dolaylarında Laurac nüfusunun neredeyse tamamı Katharosçu vaazları dinliyor ve Kusursuzları *melioramentum* ile selamlıyordu.

Erkek Kusursuzlardan oluşan evler de aynı yolla kuruluyordu. Örneğin şövalye Pierre Raymond de Cuq, Auriac'taki evinde *consolamentum* almış ve diğer erkek Kusursuzlarla birlikte burada yaşamıştı.²⁸ Fakat erkeklerin oluşturduğu evler önemli olmakla birlikte, sapkınlığın aileler arasında yayılmasını ve yerleşmesini sağlayan kadınlardı. Erkek Kusursuzların başlıca rolü, gezici din hizmetlerinde bulunmaktı: Piskoposlar, piskopos yardımcıları ve diyakozlar vaaz ve *consolamentum* veriyor, halkı ziyaret ediyor ve hepsinden önemlisi, ölüm döşeginde olanlara giderek, Katoliklerdeki kutsal yağ sürmenin yerini alan *consolamentum* veriyordu.²⁹ Bölgelere göre örgütlenmişlerdi. Katolikleri taklit ederek aynı unvanları alan Katharosçu piskoposlar, kendi bölgeleri içindeki şehirlerde değil, yerel soyluların koruması altında oldukları köylerde ikamet ediyordu. *Filius maior* ve *filius minor* adı verilen piskopos vekilleri vardı ve bunlar piskoposun ölümü durumunda onun yerine geçiyordu. Diyakozların kendi nüfuz alanları ve devamlı ikamet ettikleri evleri bulunuyordu. Fakat tüm bu din görevlileri büyük olasılıkla çoğu zaman hareket halindeydiler. Bağışlar, toplanan yardımlar ve vasiyet yoluyla bırakılan mülkler Katharosçu ekonomiyi ayakta tutuyordu, en azından, baskı ve zulüm başlayana dek.

Bir Kusursuz, soylu olsun ya da olmasın, yaşamak için fazla paraya ihtiyaç duymuyordu; çünkü sürdüğü yaşam tarzı çok az bir harcama gerektiriyordu. Ancak soylu bir kadın kendi parasıyla ve yandaşların ya da ailesinin bağışlarıyla geçinebiliyorken, toplumun alt sınıflarından olanların çalışması gerekiyordu. Bu nedenle, bazı Kusursuz evleri küçük sanayi ve ticarete yöneldi: Mirepoix'da bir ayakkabı dükkanı işletiyorlar, Les Cassès ve Montmaur'da gömlek ve çorap üretiyorlardı.³⁰ Sapkınlik bu yolla işyerlerine de yayılıyor ya da cıvraklıkla birlikte özümseliyordu, çocukluğunda Fanjeaux'da sapkınların işlettiği atölyelerde çalışmış olan Pierre de Gramazie örneğinde olduğu gibi.³¹ Bir ortaçağ lordu, emrin-

²⁸ Griffe, *Languedoc*, s. 99.

²⁹ Bkz. Dossat, "Les Cathares" (J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition* (1935), I. Cilt, 7. Bölüm'de yer alan hatalı bilgilere işaret eder).

³⁰ Griffe, *Languedoc*, s. 189; Koch, *Frauenfrage*, s. 18n; A. Roach, "The Cathar economy", *RMS* XII (1980), s. 51-71.

³¹ Griffe, *Languedoc*, s. 189; dokümacılık üzerine: FK, s. 95; çalışma ve eğitimin birlikte yürü-

dekilerden kendi ideolojisini paylaşımlarını beklerdi: Jourdain de Roquefort'un değirmencisi Guillaume Guibert, Kusursuzları etkin bir şekilde desteklerken, bunu efendisi istediği için yapıyordu şüphesiz. Jourdain'in bir diğer adamı Pierre Grimaud, engizisyon karşısına çıkarıldığında, adeta baskı altında (*quasi coactus*) hareket ettiğini söyleyerek kendini savunmuş, yine de ömür boyu hapse mahkûm edilmiştir. Kusursuzların yanında çalışanlar, kimi zaman kişisel bir bağlılık geliştirebiliyordu: Örneğin Guillaume Garnier, Lanta'daki Katharosçu Auriol ailesinin emri üzerine, yıllarca Lamothe kızkardeşler için çalışmıştır. Bu hizmeti sona erdiğinde Montségur'e giderek şehrin savunmasında görev almış ve şehir düştüğünde, özgürce oradan ayrılmak yerine *consolamentum* alarak ölmeyi tercih etmiştir.

Sapkınların çocuklar üzerindeki etkisi sayesinde Katharosçuluk, insanların hafızasında yer ediyordu. Bernard Mir, çocukken Saint-Martin-la-Lande'da bir Kusursuzlar evine gittiğini anımsar: Kendisine yemesi için ceviz verilmiş, kutsanmak için nasıl diz çökeceği gösterilmiş ve böylelikle de *melioramentum* için eğitilmişti. Blanche de Laurac benzeri bir anne olan Le Mas'lı Garsen'in güçlü kişiliği sayesinde, 1245 yılına gelindiğinde Le Mas nüfusunun dörtte biri ya da üçte biri Katharosçu inancı destekliyordu.³² Konukseverlik, yeni bağlantılar kurulmasını sağlıyordu. Sicard de Puylaurens'in annesi, iki kız kardeşi ve bir diğer soylu kadın Puylaurens'ta aynı evde yaşamaktaydı ve hepsi de Kusursuz statüsüne sahipti; ziyarete gelen kadın ve erkekler, onların elinden meyveler yiyordu. Aileler, birbirinden çok farklı görüşlere hoşgörüyle yaklaşmaktaydı. Castelnau'da Arrufat ailesinde, evin reisi hem Katharosçuları hem Valdocuları ağırlaması konusunda karısını özgür bırakmıştı. Pelfort de Rabastens'in annesi ve kız kardeşi *consolamentum* almışlardı. Bir tanık, aile ile sapkın üyeler arasındaki yakın ilişkiyi ve Pelfort'un karısının sapkın soylu kadınları ziyaret ettiğini anlatır. Fakat yine aynı aileden, Toulouse piskoposu Raymond de Rabastens de çıkmıştır.

Katharosçuluğun etkisi kimi yerlerde doruğa ulaşmıştı. Örneğin Cambiac'ta bir rahip, cemaatinin beşte birinin Katharosçu olmasından şikâyet ediyordu. 1215 civarında Caraman, Lanta ve Verfeil'de *consolamentum* almadan ölenlerin

tölmesinin önemi üzerine: L. Kaelber, *Schools of Asceticism* (1998), s. 196-216.

³² Griffe, *Languedoc*, s. 125-6; W. L. Wakefield, "Heretics and inquisitors: the case of Le Mas-Saintes-Puelles". *CH* LXIX (1983), s. 209-26; Müller, *Frauen*, s. 101-2; Roquebert, *Épopée*, V, *Les Cathares*, s. 147-66.

sayısı çok azdı. Fanjeaux'nun seçkin bir geçmişi vardı: 1204'te Foix kontunun dul kızkardeşi Esclarmonde burada *consolamentum* almıştı; önde gelen bir Kusursuz ve sonradan Toulouse piskoposu olan Guilhabert de Castres uzun süre burada yaşamıştı; 1220'lerde savaşın gidişatı Haçlıların aleyhine döndüğü sırada, Fanjeaux gücünü hızla yeniden kazanmıştı.³³

Sapkınlık yandaşı olmanın gayet normal sayıldığı bir ortamın yaratılması kayda değer bir başarıydı ve etkileri uzun süre kalıcı olacaktı.

Bu sonucun ortaya çıkmasında dindışı etkenlerin ne derece etkili olduğunu sorabiliriz. Doğu Almanyalı Marksist tarihçi Koch, Languedoc'ta kadınları etkileyen toplumsal ve ekonomik güçleri betimlerken, bir etkene parmak basar:³⁴ sadeliği, misafirperverliği ve düşük masraflarıyla dul ve bekâr kadınlara kalacak yer sağlayan Kusursuz evlerinin, Batı Avrupa'nın diğer yerlerindeki rahibe yurtlarıyla aynı işlevi gördüğünü belirtir. Yoksul kızlar, kadın Kusursuzların yanına bırakılıyordu. Bir Dominiken olan Saksonyalı Jordan, ebeveynlerin kızlarını bu evlere bırakmalarından şikâyet eder; zira bu kızların sapkın olması kaçınılmazdır. Bazı yerlerde bu durum, Katharosçuluğu kabul etmenin doğal bir sonucuydu. Languedoc'a özgü koşullar da sözkonusuydu. Roma miras hukuku, soylu kadınlara Avrupa'nın diğer yerlerinde sahip olmadıkları bir hak tanıyordu; bu da dul kadınların ya da kadın mirasçıların Kusursuz evleri açmasını kolaylaştırıyordu. Kusursuzlara özgü bir yaşam, dua ve perhize ilişkin katı kuralları dolayısıyla bir kadının varoluşuna anlam verebiliyordu; muhtemelen, evinin misyonerlik faaliyetleri yürütmek ve insanları ağırlamak için kullanılması da buna katkıda bulunuyordu.

Katharosçuluk kadınlara, hem ritüeller hem toplumsal statü bakımından, Katoliklikte bulunmayan bir takım avantajlar sunuyordu. Hiçbir Katolik mevki, hatta bir baş rahibeninki bile, *consolamentum* almış bir kadının sahip olduğu statüyü sağlamıyordu. Kadın Kusursuz, erkekle aynı ölçüde Kutsal Ruh'a sahipti. Kusursuz olmayan tüm cemaat karşısında önceliği vardı. Erkek bir Kusursuzun bulunmadığı durumlarda, duaları kadın yönetiyordu. Herkesten *melioramentum* selamı almaya yetkiliydi. Görünüşe göre soylular, bu selamı bir

³³ Griffe, *Languedoc*, s. 65-8, 95, 122-3; M. Roquebert, "Un exemple de Catharisme ordinaire: Fanjeaux", *EO*, s. 169-211; Katharosçuların sayısı hakkında bkz. WHC, s. 68-70.

³⁴ Koch, *Frauenfrage*, 1-3. Bölümler; Hanssler, *Katharismus in Südfrankreich* (1991), s. 92-109; P. Segl, "Die religiöse Frauenbewegung in Südfrankreich zwischen Häresie und Orthodoxie", *Religiöse Frauenbewegung*, haz. P. Dinzelbacher ve D. R. Bauer (1988), s. 91-116.

kadına vermekten kaçınma eğilimindeydiler; fakat hiç şüphe yok ki bu durum toplumun daha alt sınıflarından olanlar için geçerli değildi.

Kusursuzların toplumsal statüsü kadınları çekiyordu. Diğer yandan, evlilik ve üreme ile ilgili öğretiler kadınlara bazen itici gelebiliyordu. Cambiac'lı Guillaume Viguiet'nin karısı, kendisini Katharosçu yapmaya çalışan kocasına direniyordu; çünkü hamileliğin şeytandan olduğu şeklindeki Katharosçu öğretiyeye karşı çıkıyordu. Bir Kusursuz, Arques'lı bir anne olan Sibylle Pierre'e, *consolamentum* aldıktan sonra hasta bebeği Jacoba'yı artık beslememesi gerektiğini söyler; fakat bebeğini gizlice emziren Sibylle, bu yüzden kocasının öfkesine maruz kalır, insani duygular Katharosçu inançlara üstün gelmiştir. Engizisyon kayıtları dikkatle incelendiğinde, Languedoc'ta erkeklerin *credentes*, yani inananlar sınıfı içinde çoğunlukta olduğu görülür. Valdoculukta ise böyle bir durum söz konusu değildir. Katharosçu öğretinin bedensel hazları ve aile yaşamını tümünden reddetmesi, birçok kadını hareketten uzaklaştırmış olabilir.³⁵

Kadınların Katharosçuluğa yönelmelerinin farklı nedenleri vardı. Bazen bir kadının Kusursuz olmayı seçmesinin tek nedeni dini tutkusuydu. Örneğin, Guillaume-Roger de Mirepoix'nın eşi olan Furneria, kocasını terk ederek Lavelanet'e gitmiş, orada kadınlardan oluşan bir Kusursuzlar evine yerleşmiş ve yanında götürdüğü kızının *consolamentum* almasını sağlamıştı. Sonunda, Haçlılardan kaçarak Montségur kalesine sığınır. Diğer yandan, ailelerinin etkisiyle ya da sırf idealist bir tavırla *consolamentum* alan genç kızlara sık rastlanır. Bu kızların çoğu, bir Kusursuz evinde birkaç yıl kaldıktan sonra evlenerek ayrılıyorlardı.³⁶

³⁵ P. Biller, "The common woman in the Western Church in the thirteenth and early fourteenth centuries", *SCH* XXVII, s. 127-57; *Registre d'Inquisition de Jacques Fournier* II, haz. J. Duvernoy (1965) (JF), s. 414-15; R. Abels, E. Harrison, "The participation of women in Languedocian Catharism", *MS* XLI (1979), s. 215-51; J. H. Mundy, "Le mariage et les femmes au temps des Cathares", *Annales* (1987), s. 117-34; H. Mundy, *Men and Women in the Age of the Cathars* (1990), s. 43-4 (*perfectae* evlerinin önemini göz ardı eder); M. Barber, "Women and Catharism", *RMS* III (1977), s. 45-62; A. Brenon, *Les Femmes Cathares* (1992); M. D. Lambert, *Cristianesimo nella Storia* XV (1994), s. 212-6; Brenon, "Le Catharisme dans la famille", Brenon, *Les Archipels Cathares* (2000), s. 205-26; *MLC*, s. 148-52; A. Fössel, A. Hettinger, *Klosterfrauen, Beginen, Ketzerinnen* (2000); Müller, *Frauen*, s. 56-129 (*perfectae* ve *credentes* üzerine bir inceleme); *CF* XXIII; P. Biller, "Cathars and material women", *Medieval Theology*, haz. P. Biller ve A. J. Minnis (1997), s. 61-107; P. Biller, "The earliest heretical English women", *Medieval Women*, haz. J. Wogan-Brown ve diğerleri (Turnhout, 2000), s. 363-76.

³⁶ Griffe, *Languedoc*, s. 148-9; Biller, "Cathars and material women", s. 97-8.

Katharosçuluğun İtalya'da yayılmaya başladığı ilk yıllara ilişkin yeterli kanıtların yokluğu, şu ana dek yaptığımız genellemelerin geçerliliğini zayıflatmakla birlikte, aile bağlarının burada da nihai önem taşıdığı söylenebilir. İtalya'daki Katharosçuluk, kesin bölgesel sınırlara sahip değildi. Languedoc'ta ise tarihinin harita üzerinde belirli bir sınır çizmesi mümkündür: Güney Fransa'daki sapkın faaliyetlerin büyük kısmı kuzeyde Agenais bölgesindeki Marmande'dan güneyde Pireneler'in eteklerine, batıda Toulouse'dan doğuda Béziers'ye uzanan bir alan içinde yer alıyordu.³⁷ Buna karşın İtalya'daki Katharosçular başta Milano, Piacenza, Cremona, Brescia, Bergamo, Vicenza, Verona, Ferrara, Rimini, Floransa ve Orvieto olmak üzere çok sayıda şehre ve Güney Fransa'dan Lombardiya'ya uzanan yollar boyunca birçok köye dağılmış durumdaydılar.³⁸ Piskoposlar, diyakozlar ve destekçiler, Katharosçuluğun büyük oranda kök saldığü Kuzey ve Orta İtalya'nın gelişmiş şehirlerindeki iletişim ağı sayesinde haberleşiyordu. Fakat aralarındaki bağlantı, coğrafi açıdan Languedoc'takine kıyasla daha gevşekti. Languedoc'taki piskoposluklar bölgelere göre ayrılmışken, İtalya'da ayırım inanç farklılıklarına göre yapılıyordu. Bu farklılıklar, İtalyanlar arasındaki çekişmelerden ve düalizmin doğudaki kaynaklarına İtalya'nın daha yakın bulunmasından kaynaklanıyordu.³⁹ Kişilikler daha ön plana çıkıyor ve dolayısıyla tartışmalar daha ateşli oluyordu. Piskoposlar ve diyakozlar, geniş bir alana yayılmış olan yandaşları yönetiyor, aynı şehir içinde birbirine benzer fakat düşman örgütlenmeler faaliyet gösteriyordu.

İtalya'daki Katharosçuların çoğu için, hareket halinde olmak büyük önem taşıyordu. İtalya'daki ekonomik gelişmişlik nedeniyle daha ağırlıklı bir konumda bulunan tüccarlar zaten sürekli seyahat halindeydi. Katharosçu tüccarlar arasında, on üçüncü yüzyıl boyunca engizisyonun el koyduğu mülklere bakacak olursak, servet sahibi olanlar da bulunuyordu.⁴⁰ Zanaatkarlar ve seyyar esnaflar gibi daha az zengin olanlar da işleri gereği yolculuk etmek durumundaydılar; dokumacılar ve diğer giysi ve deri işçileri ise genelde başıboş kişilerdi.⁴¹ On üçüncü yüzyıl sonlarında Bologna'da, Katharosçuluk ile para kesesi yapımı ve ticareti arasında sıkı

³⁷ Griffe, *Languedoc*, s. 18-33.

³⁸ Dupré-Thesedier, "Gli eretici", s. 11; İtalya'daki Katharosçular hakkında bkz. *MLC*, s. 81-6, 92-7, 171-214, 212-96.

³⁹ Bkz. aşağıda, s. 171-7.

⁴⁰ Dupré-Thesedier, "Gli eretici", s. 17n.

⁴¹ C. Violante, "Hérésies urbaines et hérésies rurales en Italie du 11e au 13e siècle", *HS*, s. 171-98.

bir bağlantı vardı.⁴² Evde eve, şehirden şehre dolaşan işçiler hem ürettikleri malları satıyor hem de sapkınlarla bağlantıya geçiyorlardı. Hanlar, atölyeler ve imalathaneler yandaşların günlük buluşma yerleriydi. Modena'da on ikinci yüzyılın sonlarında bazı imalathaneler, "Patarinoların (o sıralar Katharosçular için kullanılan isim) imalathaneleri" olarak biliniyordu.⁴³ Dini görev için yollara düşmüş olan Kusursuzların güven içinde kalabilecekleri belli evler vardı. Ferrara'lı Armano Pungiluppo, Katharosçu evleri tanımaya olanak sağlayan belirli işaretler kullandığını söyler. Engizisyoncuların elde ettiği bulgular, Katharosçuluğun İtalya'da hangi koşullarda yayıldığını görmemizi sağlar: Aile etkisi ve yetiştirme, gündelik temaslar ve yandaş kazanma çabaları Languedoc'taki koşullarla hemen hemen aynıdır. Örneğin Ferrara'da bir çuval üreticisi, oğlunu ve kızını Katharosçu olarak yetiştirmişti; evde ve bir komşuda eğitiliyorlar ve Kusursuzlar tarafından ziyaret ediliyorlardı. Birçok şehrin *contadosundaki* aristokrat malikâneler, şehirlerde baskı altında olan Katharosçu liderlere güvenli bir saklanma yeri sunuyordu.⁴⁴

Orvieto'nun papalık ile ilişkilerinin sorunlu olması, sapkının bu şehirde boy atmasına elverişli bir ortam sağlıyordu. Ayrıca, tek tük baskı girişimlerini boşa çıkaran ve Katharosçuların faaliyetleri için kalkan işlevi gören bir hoşgörü ortamı vardı. Parenzo olayını atlatan Katharosçular, Dominiken manastırını ateşe verecek ve 1240'ta bir engizisyoncuyla yaralayacak denli güçlüydüler. Ortadan kaldırılmaları ancak 1268-69'da, bir engizisyonun 88 kişiyi mahkûm etmesiyle gerçekleşti. Bu kişiler arasında şehrin seçkinleri, tüccarlar, tefeciler ve kürkçüler bulunuyordu. Sadece yaşayanlar değil, ölümler de mahkûm edilmişti. Cesedi mezarından çıkarılıp atılan Amadeo Lupicini, 1266'da başrahiplik yapmıştı; Katharosçu olduğunu kimsenin anlamamış olması şaşırtıcıdır. Aileye ve mesleğe dayalı yandaş şebekeleri on yıllarca varlığını sürdürdü. Bu şebekeler, dikeyden ziyade yatay bağlantılarla kuruluyordu. Önde gelen Katharosçu sınıf, *popolonun* yükselişinden yararlanan yeni ailelerden oluşuyordu. Ateşli bir Katharosçu olan kürkçü Stradigotto, ticaret sayesinde soylularla bağlantıları bulunan bir lonca üyesiydi. Meslektaşları bir kürkçüyü, bir Kusursuzun vaazını dinlemeye ve gizlenmekte olan

⁴² L. Paolini, *L'Eresia* I.

⁴³ Dupré-Thesedier, "Gli eretici", s. 16.

⁴⁴ Volante, "Hérésies urbaines", s. 186 (Pungiluppo; çuval üreticisi); Orvieto hakkında: MLC, s. 274-8; Henderson, "Piety", s. 70 (Lupicini), 61-4, 74 (Rainerio), 117 (zenginler ve yoksullar); Lansing, *Power*, s. 66-71, 78 (kürkçüler), 10, 66-7, 71 (Stradigotto), 9, 43-56, 60-6 (yeni aileler ve *popolo*).

diğer Kusursuzlara tuzlanmış balık götürmeye ikna etmişti. Bellapratu, sapkın olduğu gerekçesiyle evi yıkılan bir kürkcünün dul eşiydi. Çeyiz hakkı olarak kendisine bırakılan evin arsasını oğluna verir; muhtemelen, kendisinin de sapkınlıktan suçlu bulunması halinde arsaya el konulmasına karşı bir tedbir olarak. Nitekim 1268'de Bellapratu'da kocası gibi mahkûm edilir. Halkın neredeyse tamamı sapkınlığa bulaşmıştı: Zengin bir soylu olan Domino Rainerio'dan sıradan bir hizmetçiye, tüccar bir konsolostan bir ayakkabı tamircisine dek.

Aristokratların himayesi önemliydi. Örneğin, kilise düşmanı Ezzelino da Romano ve Marki Oberto Pelavicino'nun desteği, bu kişilerin kontrolündeki Treviso'da ve Po vadisinde Katharosçuluğun yayılması açısından son derece değerliydi.⁴⁵ Kimi zaman himayenin de ötesinde, bizzat destek veren aristokratlar da vardı: Milano'da Stefano Confalonieri,⁴⁶ Valtellina'da Conrado da Venosta⁴⁷ ve Floransa'da Uberti ailesi⁴⁸ gibi. Fakat görünüme göre, İtalyan Katharosçuluğunun itici gücünü oluşturan sınıf zanaatkârlar ve küçük tüccarlardı. Günümüzün iki yetkin ismi, Violante ve Dupré-Theseider, bu fikri paylaşıyor. Büyük burjuvazi arasında Katharosçular bulunsa da önde gelen işadamları (Languedoc'ta olduğu gibi) genellikle dini konularda geleneksel tutumlara bağlıydılar. Katharosçuluğu en çok benimseyenler, küçük ticari işletmecilerden ve zanaatkârlardan oluşan *arti minori* mensuplarıydı. Yandaşların büyük çoğunluğu şehirlerin varoş kesimlerinde, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda artan nüfusu yerleştirmek için eski şehir surlarının dışına kurulan yerlerde yaşayanlardı. Aynı zamanda Humiliati üyelerinin ve frerlerin de yerleştiği bu yerler, on üçüncü yüzyılda sapkınlık ile ortodoksluk arasındaki mücadelenin başlıca sahnesiydi.⁴⁹ Katharosçular arasında, en yoksul ve muhtaç kesimden kişilerin sayısı fazla değildi. Kusursuzlar ve yandaşlar, kıt kanaat de olsa geçimlerini sağlayabilen kişiler arasından çıkıyordu. Vasıfsız işçilerin, ayakta kalmasının ve köylülerin sayısı azdı. Languedoc'ta köylüler taşra soylularının koruması altında baştan itibaren harekete katılmışlar ve giderek daha önemli bir rol oynamışlardır. Oysa İtalya'da, ne üyeler arasında ne de kayıtlarda köylülere rast-

⁴⁵ Guiraud, *Inquisition* II, s. 447-51, 472-3, 534-8, 543, 545-50.

⁴⁶ Aziz Pietro Martire'ye suikast düzenleyen bu kişi hakkında bkz. Guiraud, *Inquisition* II, s. 496-8, 542-3 ve Violante, "Hérésie urbaines", s. 181.

⁴⁷ Violante, "Hérésie urbaines", s. 181; Manselli, "Les hérétiques dans la société italienne du 13e siècle", *HS*, s. 199-202.

⁴⁸ J. N. Stephens, "Heresy in medieval and Renaissance Florence", *PPLIV* (1972), s. 25-60.

⁴⁹ A. Murray, "Piety and impiety in thirteenth-century Italy", *SCH* VIII, s. 83-106.

lanmaz.⁵⁰ Narbonne'lu Ivo'nun Wiener Neustadt'ı ziyaretine ilişkin anlattıkları ve Avusturyalı şair Stricker'in Katharosçulara yönelttiği eleştiriler, Katharosçuların Avusturya'da da bulunduğu konusunda şüpheye yer bırakmaz. Fakat buradaki sapkınların toplumsal temeli hakkında bir kanıt elimizde yoktur. Söylenebilecek tek şey, on üçüncü yüzyılın ilk yarısında Avusturya'daki karışıklıkların burada sapkının gelişmesine fırsat vermiş olduğudur.⁵¹

Katharosçuluk, giderek entelektüel bir niteliğe bürünmüştü. Narbonne'lu Ivo, Katharosçuların üniversitelere girdiğinden bahseder. Alain de Lille, skolastik mantıkla akıl yürütebilen Katharosçularla karşılaşır. Dominik'in çalışmaları, sapkınlarla akıl yoluyla mücadele edilmesi gerektiğini anlatır. İtalya, Languedoc'a kıyasla daha büyük bir tehdit oluşturunuyordu, çünkü Katharosçuluk burada özgürce gelişebileceği zamana sahipti; oysa Languedoc'ta entelektüel gelişimin önü Haçlı seferleriyle ve uygulanan baskıyla kısa sürede kesilmişti. Sapkınığa karşı kalem yürütenler, sapkınları *illiterati* olarak gören geleneksel bakış açısını bir yana bırakmak zorunda kaldılar.⁵²

Zanaatkarların ve genel olarak alt sınıflardan insanların Katharosçuluğu benimsemesinde, Kusursuzların statüsünün ne derece etkili olduğu sorulabilir. Sık perhizlerle ve durmadan tekrar edilen dualarla elde edilen Katharosçu kusursuzluk, insanların bir şeyleri başarma duygusuna hitap ediyordu.⁵³ Çileci bir yaşam, Katolik inancın aksine, kusursuzluğa ulaşmak için sadece bir araç değildi; selamete kavuşmanın tek yoluydu. Katharosçu bir öğretmen, bir adaya hiç sakinmadan şöyle diyebilirdi: "Tek yapman gereken *consolamentum* almak; böylelikle kurtulmuş olacaksın." Hareketin güçlü cazibesi kısmen buradan kaynaklanıyordu. Nefsini köreltmeye yönelik çabalar sonucunda elde edilen yeni statü sayesinde kişi, her sınıftan insandan *melioramentum* selamı almaya ve tüm yandaşların derin saygısına hak kazanmış oluyordu. Bu durum, meslekleri dolayısıyla toplumsal statüsü düşük olan insanlara ne derece çekici geliyordu? Katharosçuluğun İtalya'daki havarileri sayılan mezar kazıcı Marco ile mütevazı yol arkadaşlarının, bu tür bir yaşam tarzını seçmelerinde bunun bir etkisi olmuş muydu?

⁵⁰ Violante, "Hérésie urbaines", s. 184-5.

⁵¹ P. Segl, *Ketzer in Österreich* (1984).

⁵² Cazenave, *Christianism*, haz. Brenon ve Gouzy, s. 51-2; Brenon, *Visage*, s. 58-72; L. Paolini, "Italian Catharism and written culture", *BHL*, s. 83-103.

⁵³ E. Werner, *Byzantinoslavica* XVI (1955), s. 135-44.

Öğreti

Katharosçuların misyonerlik yöntemleri, Bogomil örneğini takip ediyordu. Önce mevcut dini ortama çok da aykırı kaçmayan bazı genel konulardan başlayıp Kusursuzlara ve sadık inananlar sınıfına ait gizli ayinlere uzanan aşamalı bir eğitim sözkonusuydu.⁵⁴ Gnostik mezheplere özgü bu yaklaşım sayesinde, Katharosçuluğun sapkın niteliği acemilerden gizleniyor, ancak ortodoks inancın etkisinden yeterince kurtulduklarında gerçek öğreti kendilerine açıklanıyordu.

Katharosçu inancı yayma çabalarının çoğu gündelik temaslarla gerçekleşiyordu. Bunda Kusursuzlar ve inananlar önemli bir rol oynamaktaydı. İtalyan şehirlerinde ve Languedoc köylerinde halka açık olarak ya da ayin sırasında evlerde verilen düzenli vaazlar, daha ziyade mezhebin dini görevlilerince yürütülüyordu. vaizler arasında –sayıları Valdocu hareketteki kadar çok olmamakla birlikte– kadınlar da bulunuyordu.

Bu vaazların ne gibi özelliklere sahip olduğunu tarihi kayıtlardan, günümüze kalan Katharosçu eserlerden ve ayin metinlerinden anlamak mümkündür. Hal-ka açık vaazların başlıca amacı, harekete yakınlık duyanları kilisenin etkisinden uzaklaştırmaktı. Bu doğrultuda, Hristiyanların nasıl yaşaması gerektiğine dair İncil’de söylenenler ile mevcut ruhban sınıfının günahları arasındaki karşıtlığa vurgu yapılıyordu. Diğer yandan, görünür dünyanın kötü olduğu inancını aşılama amacıyla Kitabı Mukaddes Katharosçu bir yorumla anlatılıyordu. Gök gürültüleri, depremler, solucanlar, kurbağalar ve pireler gibi şeylerin varlığı, dünyanın iyi bir Tanrı tarafından yaratılmadığına kanıt olarak gösteriliyordu.⁵⁵ Kitabı Mukaddes’in dünyadan vazgeçmeyi öğütleyen birçok metnine başvurularak, Hz. İsa ve havarilerin maddi şeyleri reddettikleri gösteriliyordu. Tüm bunlar yapılırken, tefsir kuralları tümüyle göz ardı edilmekteydi: Metinler bağlamlarından kopartılıyor ve Yeni Ahit yazarlarının “dünya” ile tam olarak neyi kastetmiş olduklarından bahsedilmiyordu.⁵⁶ Fakat Katharosçu bir vaaz dinleyenler, tefsir kurallarından haberdar değildi; onların duyduğu tek şey, Hristiyanlığın kurucusunun ve takipçilerinin sözlerini temel alan iyi insanların verdiği öğütlerdi. Gü-

⁵⁴ Manselli, *Eresia*, s. 223-31.

⁵⁵ Manselli, “Eglises et théologies Cathares”, *CF* III, s. 129-76 arasında s. 169.

⁵⁶ C. Thouzellier, *Un Traité Cathare* (1961); WEH, s. 498-500; P. Jiménes-Sanchez, “Le ‘traité cathare anonyme’: un recueil d’authorités à l’usage des prédicateurs cathares?”, *Heresis XXXI* (1999), s. 73-100.

nümüze ulaşan Katharosçu eserlere bakarak diyebiliriz ki vaazlar büyük ölçüde kutsal metinlere yapılan atıflarla ve alıntılarla bezenmişti.

Katharosçu liderler, kitapların ve alimlerin dünyasına ait oldukları iddiasındaydılar. 1235 yılında Le Mas'ta bir grup Katharosçu, sürü gütmekte olan bir çocuğa kendileriyle geldiği takdirde iyi bir bilgin olacağı vaadinde bulunur; onu bir Kusursuz olmak üzere eğitmek istiyorlardı şüphesiz, fakat annesi buna engel olur. Yaklaşık 1236-37'de Labécède'de bir şövalyenin evinde toplananlara, bir kâtip tarafından İncil'den Hz. İsa'nın Çilesi hakkında bir bölüm okunur; ardından bir Kusursuz, metnin anlamını oradakilere açıklar; bu olay, bazı Katharosçuların üst düzey bir entelektüel seviyeye ve Kitabı Mukaddes'i bir rahip gibi ele alma becerisine sahip olduğunu gösteren bir örnektir.

Katharosçu ayinlerde ve ölüm döşegindekilere verilen *consolamentum* sırasında, kişinin başı üzerine İncil konulmaktaydı. Kitaplar, bilgi ve İncil, az sayıda kişinin okuryazar olduğu bir toplumda Katharosçulara saygınlık kazandırıyordu.⁵⁷

Katharosçu vaazların çoğu tümüyle ortodoks bir nitelik taşıyordu ve zulüm altındayken sabırlı olmayı, ahlaklı bir yaşam sürmeyi ve Hz. İsa'ya sadakati öğütüyordu. Dışarıdan bakıldığında, bir Kusursuzu iyi bir keşişten ya da rahibeden ayırt etmek kolay değildi. 1269'da Ferrara katedraline saygıyla defnedilmiş olan Armanno Pungiluppo ile ilgili dava 1301'e dek sürmüştü ve sonunda sapkın olduğu kanıtlanarak, öldükten çok sonra mahkûm edilmiştir.⁵⁸ 1234'te Toulouse yakınlarında, ölmekte olan yaşlı bir kadının *consolamentum* almak istediğini duyan Katolik piskopos, kadının evine gider ve ona dünyayı ve dünyevi şeyleri hor görmek gerektiğinden bahseder. Piskoposu dinleyen kadın, onun bir Katharosçu olduğunu sanır ve sapkın olduğunu itiraf eder. Piskopos bunun üzerine kadını yaktırmıştır.⁵⁹

Ortodoksluk ile Katharosçuluk bazı noktalarda birleşiyordu. Bu benzerlik, hazırlıksız olanları gafil avlamaktaydı. Şeytan hakkındaki ilgili düalist inanışların bir

⁵⁷ P. Biller, "The Cathars of Languedoc and written materials", *BHL*, s. 61-82. Bkz. Thouzelier, *Traité; Liber de duobus principibus*, haz. Dondaine, *Traité* (1939); Thouzelier, *Livre des deux principes*; *WEH*, s. 511-91; T. Venckeleer, "Un recueil cathare: Le manuscrit A.6.10 de la collection vaudoise de Dublin", *RBPH XXXVIII* (1960), s. 820-31 ve XXXIX (1961), s. 762-85; *WEH*, s. 592-606; A. Brenon, "La Parole Cathare", *Actes du VIII colloque Jean Boisset* (1995), s. 99-121; F. Zambon, *La cena segreta* (1997); E. Riparelli, *Heresis XXIV* (2001), s. 77-129.

⁵⁸ G. Zanella, *Itinerari ereticali* (1986); *MLC*, s. 280-3.

⁵⁹ Dossat, "Les Cathares", s. 101-2.

kısmı, Katolik öğretiden farksız görünebiliyordu. Ölüm döşegindekilere verilen *consolamentum*, Katoliklerde ölmek üzere olanlara kutsal yağ sürme ayini ile bir tutulmuş olmalı. Ortodokslukta, ölmekte olan birinin bir manastıra götürülmesi sıradışı bir durum değildi; Languedoc'ta, ölüm döşegindeki kişiyi bir Kusursuz evine götürme uygulaması da büyük ölçüde benzerdi. Ortodoks çileci yazarların kullandığı dil, özellikle dünyadan ve kadınlardan bahsettiklerinde, çoğu zaman düalizmi çağırıyordu. Kusursuzların, *Pater Noster* duasını arka arkaya defalarca okuma geleneği bile, on üçüncü yüzyıl Katolik dindarlığında görülmedik bir şey değildi. Kusursuzlar, gerçek Hristiyanların sadece kendileri olduğuna içten inanıyorlardı. Ruhban sınıfını, şeytanın kilisesinin hizmetkârları olarak görüyorlardı. Katharosçu öğretinin temsil ettiği Hristiyanlığın, zulme uğramakla birlikte her daim ayakta kalan ve havarilerin zamanına dek geri uzanan, saflığını korumuş bir yeraltı Hristiyanlığı olduğunu düşünüyorlardı.⁶⁰ Gerçekten de on üçüncü yüzyıl metinlerinde anlatılan *consolamentum* ritüeli, o dönemki Katolik vaftiz ayinlerinden çok daha daha eski bir vaftiz ritüeline dayanıyor gözükür.⁶¹ Katharosçu törenlere tanıklık eden bir yandaşın gördüğü çoğu şey tümüyle ortodokstu. Hareketin giderek yayıldığı dönemlerde, Katharosçuluğun gerçek niteliği hakkında birçok kişinin aldanmış olmasına şaşmamak gerek.

Yandaşların kolay aldanırlığına büyük ölçüde bel bağlayan bir hareketten ilk bakışta beklenmese de Katharosçuluğu yayma çabalarının bir diğer özelliği de şüphecilğe başvurmaktır. Rheinland'da, *komünyon* ayinine ilişkin ortodoks görüşleri çürütmek için maddeci akıl yürütmeler kullanan Katharosçularda bu özelliğe rastlamıştık.⁶² Kendiliğinden gelişen bu şüphecilik, bizzat sapkınlığın bir sonucu değildi;⁶³ Kilisenin herhangi bir öğretisini ya da uygulamasını reddetmek için kullanılan bir araç niteliğindeydi. Kilise öğretisi hakkında yaratılan her şüphe, Katharosçuluğun yararınaydı.

Harekete yeni katılan biri, ancak düalizm hakkında temel bir bilgiye sahip olduktan ve *consolamentum*un büyük önemini anladıktan sonra Katharosçuluğun gizli içeriğini öğrenebiliyordu. *Consolamentum* almadan önceki *abstinentia* döne-

⁶⁰ Dondaine, *Traité*, s. 159 II. 22-4; WEH, s. 477; bkz. Lambert, "Catharism as a reform movement", *Häresie*, haz. Şmahel, s. 23-39.

⁶¹ Guiraud, *Cartulaire I*, s. clxi-clxv; *Inquisition I*, 4. Bölüm.

⁶² Bkz. yukarıda, s. 85.

⁶³ Murray, "Piety and impiety"; Dossat, "Les Cathares", s. 78; karş. İngiliz Lollardlar (aşağıda, s. 355-9).

mi, aynı zamanda bir eğitim süreciydi: Bu süre içinde adaylara Katharosçu inançlarla ve söylencelerle ilgili daha ayrıntılı bilgi veriliyordu. Kusursuzlar, kendi gizli öğretilerini kimi zaman tümüyle inkâr edebiliyordu: Örneğin 1273'te iki Kusursuz, Puylaurens'lı Bernard de Montesquieu'ye verdikleri yanıtta, iddia edilenlerin aksine, insan bedeninin şeytan tarafından yaratıldığına inanmadıklarını söylemişlerdi.⁶⁴ Adaylar için *abstinentia* dönemi, bu sır perdesinin kalkması demektir. Hz. İsa, havarilerine "Göklerin Egemenliği'nin sırlarını bilme ayrıcalığı size verildi" demişti.⁶⁵ Gizli öğretinin cazibesine kapılan adaylar da kendilerini bu havariler gibi görmekteydi.

Bu gizli bilgilerin önemli bir kısmı, kötü olduğu söylenen dünyadaki iyiliği açıklamaya yönelikti. İyi bir Tanrının yarattığı ruh, nasıl olup da şeytanın yarattığı bedene girmişti? Getirilen yanıtlar, büyük ölçüde Bogomil örneğini takip ediyordu.⁶⁶ Tanrının oğlu ya da iyi bir melek olan şeytan, günaha düştükten sonra görünür dünyayı yaratmış ve peşinden sürüklediği melekleri bedenlere hapsedmişti.

Fakat farklı ilkelere dayanan başka türden açıklamalar da vardı. Buna göre, iyi Tanrı gibi ebedi ve ezeli olan ve onunla aynı güçlere sahip kötü bir Tanrı bulunuyordu. Düşüş ve meleklerin bedenlere hapsedilmeleri, Göklerin istilası sonucunda gerçekleşmişti. İyi melekler esir alınmış ve zorla bedenlere hapsedilmişlerdi. Melekler bu durumdan kurtulacak olsa bile, kötü ilke asla son bulmayacaktı. Bogomillerde ve ortodoks inançta ise şeytan sonunda Tanrının gücüne boyun eğerek ve kötülükleri Kıyamet günüyle birlikte son bulur. Biri ılımlı, diğeri radikal bu iki düalist görüş arasındaki en önemli fark, kötülüğün niteliğinde yatar: Kötülüğün kaynağı, düşmüş bir melek mi yoksa ebedi ve ezeli bir kötü ilke midir? Her iki görüş de önce Balkan ve Bizans düalizmi içinde gelişmiş, daha sonra Batı Avrupa'ya taşınmıştır. İlimli olan ilk görüş, Bulgaristan'da Rahip Cosmas ve Bizans'ta Zigabenus ve Peribleptos'lu Euthymius'un eserlerinde betimlenen düalizmdir.⁶⁷ Radikal görüşün kökenleri ise belirsizdir; kesin olarak bildiğimiz tek şey, ortaçağ düalist

⁶⁴ Dossat, "Les Cathares", s. 38.

⁶⁵ Matta 13:11.

⁶⁶ BK, s. 143-56; Katharosçu söylenceler hakkında bkz. H. Söderberg, *La Religion des Cathares* (1949); Manselli, "Eglises et théologies cathares".

⁶⁷ Bkz. yukarıda, s. 82, n. 41; LMH, 1. basım, s. 10-23; düalizmin psikolojik temelleri üzerine bkz. FK, s. 149-50 ve GRK IV (3), s. 277-383. A. Greco, *Mitologia Catara* (2000), söylenceleri üretenlerin psikolojisini ele alır ve söylencelerin düalizm için temel bir öneme sahip olduğunu belirtir.

misyonerlerinin en önemli ismi Nicetas tarafından 1160'ların sonunda ya da biraz daha geç bir dönemde Konstantinopolis'ten batıya getirilmiş olduğudur.

Aradaki büyük farklara rağmen, her iki görüş de beden ile ruhun tümüyle bağdaşmaz olduğu inancına dayanıyordu. Her ikisi de ruh ile madde, iyi ile kötü arasındaki mücadeleyi kozmik bir çerçeveye oturtuyordu. Kişinin bu mücadeleyi bizzat kendinde deneyimlemesi ve Kusursuzlarda somutlaşmış bir şekilde görmesi, Katharosçu öğretiyeye olan inancı pekiştiriyordu. Söylenceler öğretiyeye canlılık ve edebi bir güç katıyor, Kusursuzların ve adayların her günkü mücadelesine evrensel bir boyut kazandırıyor ve yandaşlara anlatılacak olağanüstü öyküler sunuyordu.

Öyküler

Düşüş ve sonuçlarıyla ilgili öykülerin ana malzemesi, Kitabı Mukaddes'te yer alan olaylar ve isimler ile apokriflerin bir karışımından oluşuyordu. Apokriflerin bir kısmı apokaliptik Yahudi metinleri bir kısmı da ortaçağda halen dolaşımda olmakla birlikte kilise geleneğinin dışında kalan eski Hristiyan efsaneleriydi. Tüm bunlar, Katharosçu üstatların hayal gücüyle harmanlanmıştı. Efsaneler, ortaçağ halk inanışında önemli bir yer tutuyordu; dolayısıyla apokriflerin kullanılması sıradışı bir durum değildi. Öykülerin gerçekliğini kanıtlamak amacıyla dahil edilen Kitabı Mukaddes metinleri ise ana Hristiyan geleneğiyle teması sürdürmekteydi. Yuhanna'nın *Vahiy* kitabında anlatılan ve ortodoks geleneğin de yakından bildiği bir öykü olan Göklerdeki savaş ve şeytanın düşüşü,⁶⁸ Katharosçu üstatlar tarafından düalist bir yorumla işlendi. Bazı öyküler doğrudan dış kaynaklıydı: Örneğin Concorezzo'nun Katharosçu piskoposu Nazarius, Yuhanna'nın *Sorgulanması* ya da *Gizli Yemek* adındaki kitabı Bulgaristan'daki Bogomillerden 1190'da İtalya'ya bizzat getirmişti.⁶⁹

İster ılımlı ister radikal bir düalizmi temsil etsin, tüm öykülerin ortak özellikleri arasında etkileyici bir anlatım, kaba bir maddileştirme, cinsel konulara ilgi ve güçlü bir hayal gücü bulunuyordu. Yuhanna'nın *Sorgulanması*'nda şeytanın, kilden bedenlere hapsedilmiş birer melek olan Hz. Âdem ile Havva'yı cinsel ilişkiye nasıl ikna ettiği anlatılır. Cennette kamışlardan bir yatak hazırlayan şeytan, kendi tükürüğünden yarattığı yılanın içine girerek kamışların arasından süzülür

⁶⁸ *Vahiy* 12: 7-9.

⁶⁹ Bozóky, *Livre*, s. 26; WEH, s. 465; P. Biller, "The Cathars of Languedoc".

ve kuyruğunu kullanarak Havva ile sevişir.⁷⁰ Bu öykü, Tekvin'in bazı kısımlarını hatırlatmakla birlikte, şehvi imgelerle donatılmıştır.

Languedoc'taki Katharosçuluğun son dönemlerine ait "düşüş" öykülerinde de aynı edebi yaratıcılığı ve özgür anlatım tarzını görürüz.⁷¹ Bu öykülere göre şeytan, iyi melekleri baştan çıkarmak umuduyla otuz iki yıl boyunca Göklerin kapısı önünde bekler. Sonunda içeri girdiğinde meleklerle, kendi krallığında onlara sunacağı hazları anlatır, bunlar arasında çok güzel bir kadın da vardır. Daha önce hiç kadın görmemiş olan melekler, merakla şeytanın peşine takılır ve şehvetle tutuşarak akın akın Gökleri terk ederler ta ki Tanrı kapıyı tekrar kapatana dek. Şeytan, tuzağına düşen melekler için camdan bir gök yaratır; fakat Tanrı bunu kırarak parçalar. Kandırıldıklarını fark eden melekler, Sion şarkıları söyleyerek nedamet getirirler; ancak geçmişlerini bir daha hatırlamamaları için şeytan tarafından insan bedenlerine hapsedilirler.

Bazı öyküler, şeytan ile kandırdığı melekler ve iyi Tanrının güçleri arasındaki savaşa odaklanır.⁷² Dökülen kanlar, meleklerin bedenlerinin yok edilişi ve ruhlarının Göklerden düşmesi canlı bir anlatımla sunulur. İsrail kavminin 78. Mezmur'da anlatılan acıları, bu mücadelenin bir alegorisi olarak görülür.

Kimi zaman kontrolsüz bir hayal gücü işbaşındadır. Katharosçuların, et yeme yaşağına getirdikleri açıklama buna bir örnektir.⁷³ Aziz Pietro Martire'nin aktardığı ve muhtemelen İtalyan bir gruba ait olan öyküye göre, hayvanların eti insan etiyle aynıydı: Hayvanlar, Tanrı ile şeytan arasındaki savaş sırasında düşük yapan hamile kadınların Göklerden yeryüzüne düşen fetüsleriydi. Dolayısıyla hayvan eti yeme yaşağı, insan eti yeme yaşağından ileri geliyordu.

Düşüş öykülerinin yanı sıra, tanrısal esinlenmeler de sözkonusuydu. Aslen ortodoks inançtan farklı olmasa da iyilerin mekânı Gökler ile yeryüzü arasındaki düalist karşıtlığı yansıtan bu esinler, aynı zamanda teselli edici bir etkiye sahipti. 1321 yılında Pamiers'de, engizisyona teslim edilen Languedoc'lu bir Kusursuzun görüşü buna bir örnek olarak verilebilir. Bir meleğin omzunda Göklerin yedi katı boyunca yükselen Kusursuz, Baba'nın huzuruna çıkar. Nereden geldiğini soran Tanrıya, "İstiraplar diyarından" diye cevap verir. Kalmak ister; fakat Tanrı

⁷⁰ Bozóky, *Livre*, s. 60; *WEH*, s. 460.

⁷¹ Söderberg, *Religion*, s. 73; Döllinger, *Beiträge* II, s. 149-51, 173, 176, 186, 203-5, 213-15.

⁷² *BK*, s. 145-6; bkz. Biller, "Cathars and material women", s. 90-6.

⁷³ T. Kaepelli, "Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr(?)", *AFP* XVII (1947), s. 295-335; Manselli, *Eresia*, s. 226-7.

bunun imkânsız olduğunu söyler, “çünkü ahlaksızlığın ürünü olan beden orada bulunamaz.” Yeniden ısıraplar diyarına inmeli ve herkesi imana çağırmalıdır. Görüde anlatılanlar, Gökleri bir güneylinin bakış açısından betimler. “Büyük bir parlaklık, birçok melek, harika ormanlar ve cıvıldaayan kuşlar... Her yanda ılık bir sıcaklık” görmüştür Kusursuz.⁷⁴ Göklerdeki yolculuğu ise Hristiyanlığın ilk yüzyıllarına ait bir *apocryphon* olan ve Bogomillerin de sık kullandığı *Işaya'nın Görüşü'nü* örnek alır. Bu tür imgeler, *consolamentum* almış ve cennete gideceğinden emin kişinin gözünde, baskıyı ve zulmü daha katlanılır kılıyordu.

Öykülerin Katharosçulukta önemli bir rol oynadığı açıktır. Mezhebin üyeleri bu öyküleri tekrar tekrar anlatmaya büyük özen gösteriyor ve mevcut malzemeden sürekli yenilerini türetiyorlardı. Elimizde, hareketin tarihi boyunca durmaksızın gelişen bu şiirsel anlatıların oluşturduğu bir kaleydoskop vardır. İlimli düalistleri etkilemiş olan Bulgar *apocryphonu* *Yuhanna'nın Sorgulanması*'nda, Baba'nın iradesi dışına çıkamayan zayıf bir şeytan görülürken,⁷⁵ İtalyan üstat Giovanni di Lugio bağımsız bir kötü ilke öngörür.⁷⁶ Bu iki uç arasında sıralanan değişkeler, düalist inançtaki farklılıklardan kaynaklanır.

Katharosçu hareketin önde gelenlerinin başlattığı farklı düalist okullar, öyküleri kendi ihtiyaçlarına göre uyarlıyordu.

Söylencelerdeki bu değişkenlik, Kusursuzların dini inanç alanında sahip olduğu mutlak gücün bir sonucuydu aynı zamanda. Bir üstadın yaratıcı olması, takdir edilen bir özellikti. Anlatılan öyküler, adeta bir vahiy niteliğindeydi: Katharosçular, kişiliği ve konumu dolayısıyla sahip olduğu gizemleri açıklayan bir üstadı dinliyor ve anlatılanları can-ı gönülden kabulleniyordu. Öyküler hiç şüphesiz duygusal bir ihtiyaca yanıt vermekteydi; bizzat efsanelere duyulan ilgiyi tatmin ediyor, organik yaşam karşısında duyulan tiksinnmeyi dile getiriyor, cinselliğe farklı bir bağlam kazandırıyor ve şiirsel hayal gücünün ifade bulmasını sağlıyordu. Kısacası bu öyküler, kutsal metinleri yorumlayan Katharosçuların temelsiz ve taraflı usavurmalarıyla yetinen, etkileyici öyküleri seven, mantıksal ve eleştirel zekâdan büyük ölçüde yoksun kişilere sesleniyordu.⁷⁷

Söylencelere duyulan ilgi, hem radikal hem de ılımlı düalistlerin ortak özelli-

⁷⁴ Dollinger, *Beiträge* II, s. 166-7; WEH, s. 456-8. Bkz. Vaillant, *RES* XLII (1963) içinde, s. 109-21.

⁷⁵ Bozóky, *Livre*; WEH, s. 459.

⁷⁶ Bkz. aşağıda, s. 177.

⁷⁷ Manselli, *Eresia*, s. 212-13.

giydi. Fakat radikaller ılımlılardan o denli farklıydı ki Katharosçuluğun onlar için farklı bir çekiciliğe sahip olduğunu ve dolayısıyla ayrı ele alınmaları gerektiğini söylemek yanlış olmaz.⁷⁸ Radikaller, kötü bir dünyada iyiliğin varlığı gibi bir çelişkiyi ortadan kaldırmak için, Bogomillerin geleneksel ilkelerini yeniden yazmaya hazır düalistlerdi. Radikallere göre, ılımlıların öyküleri –şeytanın düşüşü ve Tanrı tarafından yaratılmış bir dünyada hüküm sürmesi– kötülüğün kökeni meselesini çözmiyor, sadece bir aşama geri götürmekle yetiniyordu. İkilem sürüyordu: Kötülük, iyi bir Tanrının yaratımıyla nasıl bir arada bulunabiliyordu? Radikaller buna cevap olarak birbirinden tümüyle farklı ve aynı derecede ebedi ve ezeli olan iki yaratılış fikrini benimsediler ve bu inancın doğurduğu sonuçları sonuna kadar gözü kapalı takip ettiler: İki cennet, iki yeryüzü, Hz. İsa'nın başka bir dünyadaki yaşamı, Son Yargı gününün çoktan geçmiş olması, cehennemin bu dünya ile özdeşleştirilmesi. Söylencelerin eleştirel olmaktan uzak bir tavırla üretilmesinden kaynaklanan tutarsızlıklar da vardı. Katolik öğretinin ve polemiklerin zorlaması, radikal düalistlerin bu çelişkilerini gözler önüne serdi; özellikle Hz. İsa'nın niteliği konusunda büyük açmazlara sürüklendiler.⁷⁹ Fakat radikaller kendi ilkelerine sonuna dek bağlı olduğu sürece, ılımlılarla aralarında hem psikoloji hem de inanç açısından önemli farklar vardı. Radikaller determinist olmak durumundaydı. Kötülük, ılımlıların ve ortodoksların inandığının aksine, özgür iradenin bir edimiyle ortaya çıkmamıştı. Şeytan, Tanrının günah işleyen bir memuru değil, iyi yaratılışa nüfuz eden kötü Tanrının bir temsilcisiydi. İyi meleklerin günah işlemesi olanaksızdı; ancak şeytan onları ayartabilir ya da günaha zorlayabilirdi.⁸⁰ Radikallerin, meleklerin baştan çıkarılışını anlatan söylenceyi kullanmaya devam etmesi, mantıksal bir tutarsızlık ve ılımlı Bogomillerin mirasıydı.

Radikaller açısından en akla uygun söylence, Göklerdeki savaş ve şeytanın Gökleri istila etmesiydi. Radikaller, şeytanın kandırdığı fakat sonunda iyi yaratılışa dönecek olan melekler mi yoksa yeryüzü cehenneminde kalmaya mahkûm kötü ilkenin iblisleri mi olduklarını bilmiyorlardı; bu ancak ölüm anında belli olacaktı. Fakat bu durum, ateşli yandaşların kendi canlarını feda etmesine ya da *consolamentum* almak için canla başla gayret göstermesine engel olmamıştır.

⁷⁸ BK, s. 143-74; Manselli, "Eglises", s. 129-76.

⁷⁹ Bkz. Dondaine, *Traité*'nin giriş kısmı; Giovanni di Lugio'dan seçmeler: WEH, s. 511-91; BK, s. 122.

⁸⁰ CF III, s. 147; A. E. Bernstein, "Teaching and preaching confession in thirteenth century Paris", *The Devil*, haz. Ferreiro, s. 111-30.

Consolamentum alınmadığı takdirde, Katharosçunun bedeninde tutsak bulunan melek yeryüzünde kalmaya devam ediyor, sıradan yaratıklardan soylu insanlara uzanan bir zincirde bir bedenden diğerine geçiyordu ta ki bir Kusursuzun bedenine varana dek. Eğer ruh gerçekten de bir melekse, *consolamentum* sayesinde ölümden hemen sonra iyi Tanrının yarattığı cennete dönüyordu. Diğer yandan sıradan bir sempatizan, sadece bir basamak yukarıyla ödüllendiriliyordu; bir dahaki sefere daha cazip bir varlıkta beden bulacaktı. Bu bakımdan ruh göçü, ortodoks Araf öğretisine benzer bir işlev görür: Daha ödenecek kefaret olmakla birlikte, son kertede kurtuluş umudu vardır. Katharosçular, önceki bedenleriyle ilgili konuşmaktan hoşlanıyordu. Languedoc'ta bir Kusursuz, bir zamanlar bir at olduğunu anlatır ve yolda bulduğu bir at nalını önceki yaşamında kendisinin kaybettiğini söyler.⁸¹

Buna karşın kötü bir yaşamın cezası, varoluş basamağında gerileyerek daha kötü bir yaratığa dönüşmektir. İblisler açısından, farklı bedenlerde sonsuza dek sürecek bir ceza söz konusuydu; zira kötü Tanrı ve hizmetkârı şeytan tarafından yeryüzünde yaşamaya mahkûm edilmişlerdi. Bu, ılımlı düalistlere kıyasla daha kasvetli fakat aynı zamanda daha akla yatkın bir tabloydu.⁸²

Katharosçuluğun, Hristiyan inancını ne denli derinden çarpıttığı aşikârdır. Kitabı Mukaddes'e yapılan tüm göndermelere, söylencelerin ve ritüellerin tüm Hristiyan diline rağmen bu böyledir. Guiraud'nun uzun süre önce belirttiği gibi,⁸³ Kusursuzların gerçek akrabaları doğudaki çileciler, Hint fakirleri, Budist rahipler, Orpheus gizemlerinin müritleri ve gnostiklerdir. Katharosçuluk, tıpkı mirasçısı olduğu Bogomilcilik gibi, tüm sakramentleri reddederek yerine tek bir ayini, *consolamentum* koymuştu. Hristiyan ahlakı yerine zorunlu bir çileciliği getirmiş, günahları özgür iradede ziyade maddeyle kirlenmiş olmaya bağlamıştı.⁸⁴ Hz. İsa'nın çarmıha gerilişinin kurtarıcı gücünü kabul etmeyerek selameti ortadan kaldırmıştı. Kutsal Üçleme'yi reddederek Oğul'u ve Kutsal Ruh'u Baba'ya tabi kılmıştı. Katharosçulara göre Hz. İsa, Tanrı olamazdı; belki bir melek ya da Tanrının oğluydu, yine de Baba ile eşit değildi. Hz. İsa'nın herkes gibi bedenli bir insan olduğunu da kabul etmiyorlardı. Dolayısıyla Hristiyan inancının esa-

⁸¹ CF III, s. 142.

⁸² Manselli, "Eglises", s. 129-76.

⁸³ Cartulaire I, s. ccxxii-ccxxiii.

⁸⁴ Tıpkı Bogomilcilikte olduğu gibi; bkz. Puech-Vaillant, s. 261.

sını oluşturan vücut bulmayı yok sayıyorlardı. Hristiyan inancının temellerini yıkımda daha da ileri gitmiş olan radikal düalizmi, Hristiyanlık içinde aşırı bir sapkınlık olarak bile görmek zordur. İki tanrıya ve iki yaratılışa olan inancıyla neredeyse tümüyle başka bir din olarak değerlendirilebilir.

Yine de Hristiyan inancını çarpıtan bu görüşler, sapkın vaazları dinleyenlerin çoğunluğunu oluşturan eğitimsiz Katoliklere itici gelmiyordu. Bu vaazların ortodoks öğretilerden saptığının büyük ihtimalle farkında değillerdi. Sapkınlığın insanları çekmesinin başlıca nedeni, Kusursuzların yaşamı ve *consolamentum* sağladığı konumdu. Bu iki etkenin yarattığı cazibenin insanları nasıl sapkınlığa çektiğini ya da nasıl ölüm döşeğinde *consolamentum* almaya yönelttiğini, Languedoc ve İtalya'daki toplumsal bağlamın sapkın bir kilise örgütlenmesini nasıl desteklediğini daha önce gördük. Harekete yakınlık duyan kişi, baştan itibaren şeytanın kilisesi olarak lanetlenen kilisenin etkisinden giderek koparılıyor ve sapkınların yaşam tarzına alıştırılıyordu. Ancak bundan sonradır ki öğretilerle ilgili açıklamalar yapılıyordu. Söylenceler şiirsel hayal gücü yüksek ve eleştiri duygusu sınırlı olanları hayran bırakıyordu. Kilise mensuplarının çoğu zaman yakındığı gibi, kendini adanmış bir Katharosçu, savunduğu inancın açmazlarına ve çelişkilerine dikkat çeken vaazlardan hemen hiç etkilenmiyordu.

Bölünmeler ve Çöküş

Katharosçuluğun çöküşü de tıpkı yükselişi gibi dramatik olmuştur. On üçüncü yüzyılın başında kiliseye yönelik başlıca tehdit olarak ortaya çıkan Katharosçuluk, zulme uğramış küçük bir azınlığa dönüşür ve on dördüncü yüzyıl içerisinde tümüyle ortadan kaybolur. Bu durumun nedenlerini anlayabilmek için, batı kilisesi tarihini ve Katharosçuluğun kendi içsel gelişimini bir arada ele almak gerekir. Bu amaçla yukarıdakinden farklı bir yaklaşımla hareketin çekici yanlarından ziyade kusurlarını ve zayıflıklarını gösteren farklı bir pencereden bakacak ve Katharosçuluk karşıtı Katolik eserleri de büyük ölçüde göz önünde bulunduracağız.

Öncelikle, Katharosçu hareket içindeki tartışmaların tarihine bakmamız gerekiyor. Örgütlenmeyle ve öğretilerle ilgili bu tartışmalar, hareketin batıda ortaya çıkmasının hemen ardından patlak vermişti.

İnançlarını misyonerler, göçmenler ve tüccarlar vasıtasıyla Katolik Avrupa'nın kalbine taşıyan ve Katharosçu hareketi başlatan doğulu düalistler, dini ve kişisel

çatışmalarını da beraberlerinde getirmişlerdi.⁸⁵ Batıda Katharosçuluğa ilişkin ilk kayıtlar 1140'lı yıllara aittir. Konstantinopolis'te radikal düalist bir kilisenin piskoposu olan Nicetas, 1160'larda Lombardiya'ya gelir. Burada mezar kazıcı Marco ve beraberindeki Katharosçu misyonerlerle karşılaşır ve böylelikle ilk anlaşmazlıkların tohumlarını da atmış olur. Bu anlaşmazlıklar, engizisyonun İtalya'daki Katharosçu kiliseleri yok etmesiyle ancak son bulacaktır. Nicetas ile Marco'nun karşılaşmasına ilişkin elimizde iki kaynak bulunuyor. Bunlardan ilki, İtalyan Katharosçular hakkında ayrıntılı bilgiye sahip Lombardiyalı Katolik bir gözlemcinin 1214-15 öncesine ait bir eseridir;⁸⁶ diğeri ise engizisyoncu Alessandria'lı Anselmo'nun, sorgulamalar sırasında elde ettiği bilgiler doğrultusunda olaydan elli yıl kadar sonra yazdıklarıdır.⁸⁷ Ayrıntılarda farklılıklar göstermekle birlikte, her iki kaynak da Nicetas'ın ziyaretine büyük önem atfeder.

Nicetas'ın, Marco ve arkadaşlarına verdiği mesaj gayet basitti: Statülerinin temelindeki kilise düzeni yanlıştı. İlk kaynakta, Katolik bir terim olan *ordo*⁸⁸ çok sık kullanır. Görünüşe göre *ordo* ile kastedilen, hem *consolamentum* ayini hem de Katolik Kilisesi örnek alınarak örgütlenen piskoposlar ve diyakozlar düzeniydi. Bu büyük önem taşıyan bir konuydu; zira doğru *ordoya* sahip olunmadığı takdirde Marco ve grubunun *consolamentumu* geçersizdi. Marco, Konstantinopolis'ten gelen bu yabancıyı dikkatle dinledi ve Bulgaristan kaynaklı olan kendi düzeni yerine Nicetas'ın Dragowitsa⁸⁹ ya da Drugonthia düzenini kabul etti. Bunun üzerine Lombardiyalı grup yeniden *consolamentum* aldı. Marco, bizzat Nicetas tarafından piskoposlukla yetkilendirildi ve böylelikle İtalya'nın ilk Katharosçu piskoposu oldu.

Yeniden *consolamentum* alınmasında, bir düzen değişikliğinden daha fazlası yatıyordu. Sonraki gelişmeler, yeni düzenle birlikte radikal düalist öğretilerin de geldiğini gösterir. Dragowitsa'nın nerede bulunduğu kesin değildir: Bir olasılık, Paulusçuların güçlü olduğu Trakya'da, Philippopolis bölgesindeki Drago-

⁸⁵ Doğulu düalistler için bkz. yukarıda, s. 82; D. Obolensky, *The Bogomils* (Cambridge, 1948); düalist hareketler arasındaki farklılıklar için bkz. Puech-Vaillant.

⁸⁶ *DHC*; *WEH*, s. 159-67; *MBPH*, s. 122-7.

⁸⁷ *TDH*; *WEH*, s. 167-70, 361-73; *MBPH*, s. 145-54.

⁸⁸ Karş. *DHC*, *AFP* XIX (1949), s. 306-10 ve *TDH*, *AFP* XX (1950), s. 309; diyakozluk için bkz. *TDH*, *AFP* XX, s. 309 1.2, "factus est Marchus diaconus"; piskopos vekilleri *filius maior* ve *filius minor* hakkında: *BK*, s. 211.

⁸⁹ F. Şanjek, "Le rassemblement de St Félix de Caraman et les églises Cathares au XIIe siècle", *RHE* LXVII (1972), s. 767-99.

vitsa nehrinin isminden gelmektedir. Bogomilcilğin beşiği olan Bulgaristan ise Cosmas'ın betimlediği geleneksel erken dönem Bogomil inancını ve Nicetas önce-sindeki ılımlı düalizmi temsil ediyordu.⁹⁰

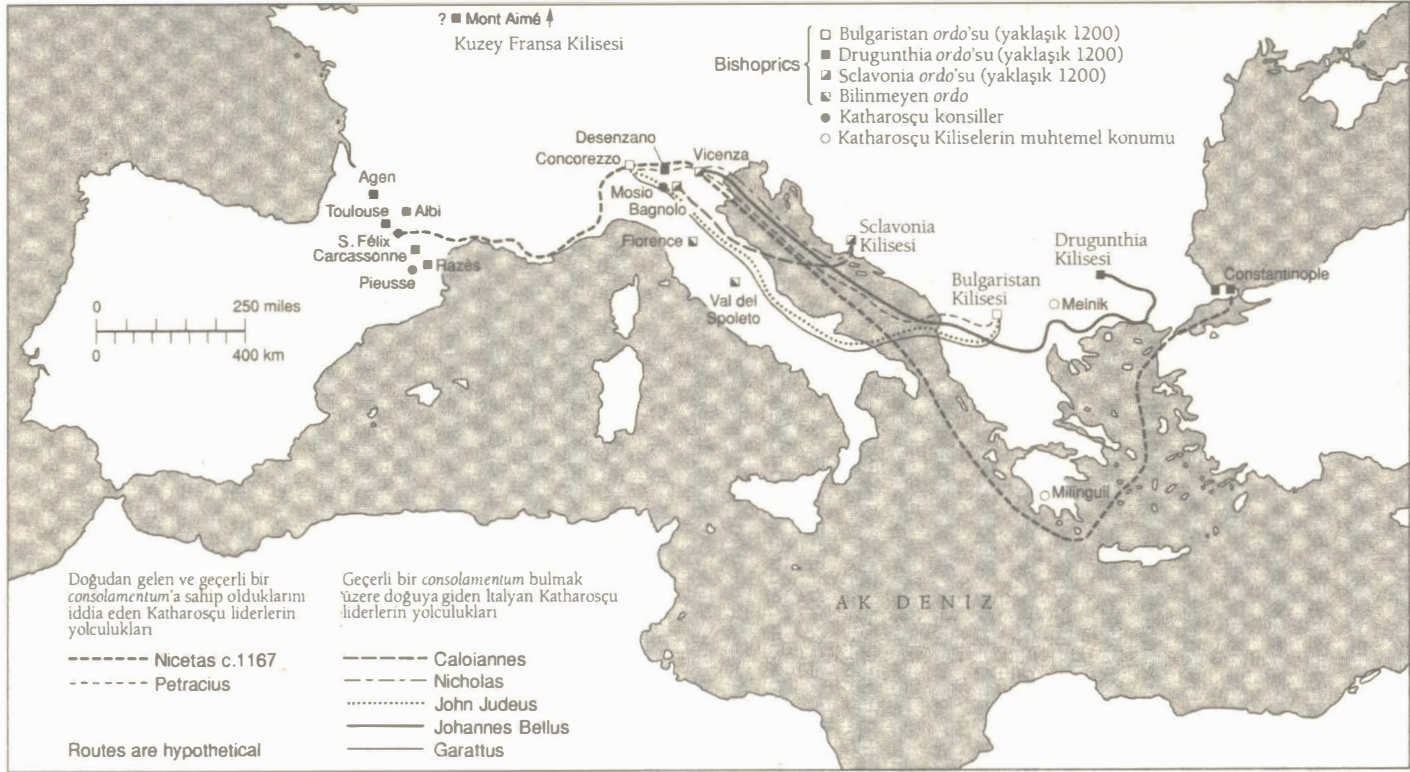
Nicetas ve Marco, İtalya'dan Languedoc'a geçerler. İtalyan kaynaklarda bu yolculuktan bahsedilmez. Fakat 1167'de Lauragais'deki Saint-Félix-de-Caraman köyünde toplanan büyük bir konsile ilişkin Katharosçu bir belge,⁹¹ Nicetas ile Marco'nun Languedoc'ta bulunduğuna tanıklık eder. Katharosçuların tarihi açısından büyük önem taşıyan bu toplantıya katılanlar arasında hareketin Güney Fransa'daki liderleri, takipçilerden oluşan "büyük bir kalabalık" ve Kuzey Fransa'dan Robert de Sperrone bulunuyordu. Kuzey, güneye kıyasla daha çok baskı ve zulüm altında olmakla birlikte, Fransa'nın güneyine ve Lombardiya'ya giden birçok düalist misyonerin çıkış noktası konumundaydı. Katharosçuların batıda faaliyette bulunduğu bölgelerden gelen tüm temsilciler, o ana dek mensup oldukları Bulgaristan düzenini eleştiren Nicetas'ı dinledi ve Robert de dahil olmak üzere hepsi Dragowitsa düzeni altında yeniden *consolamentum* aldı.⁹²

Albi piskoposluğu, o sıralar Güney Fransa'da bulunan tek Katharosçu piskoposluktu ve 1165'te Katharosçularla Katolik temsilciler arasındaki tartışmanın gerçekleştiği Lombers'e yakın bir yerdeydi. Albi piskoposu Sicard Cellerier yeniden *consolamentum* aldı ve yeni düzene göre yeniden atandı. Nicetas'ın önerdiği örgütlenme tarzından en büyük zarara uğrayacak olan Albi piskoposluğuydu. Nitekim Nicetas, Toulouse Kilisesi'ne hitaben verdiği vaazda, Bizans ve Balkan-

⁹⁰ "Dragonthia" (DHC), "Drugontia" (JDH), "Drogometia" (Saint Félix Konsili kararları), "Dugunthia" (Sacconi; bkz. Dondaine, *Traité*, s. 70). Bulgaristan üzerine bkz. Stoyanov, *Other God*, 4. ve 5. Bölümler.

⁹¹ B. Hamilton, "The Cathar Council of S. Félix reconsidered", *AFP* XLVIII (1978), s. 23-53. J. L. Biget, Katharosçuların böyle bir konsili olmadığını savunur ("Evangélisme et hérésie", *CF* XXXIV, s. 223-47 arasında s. 247); J. Duvernoy'un bu iddiaya tepkisi "Oh! là là" şeklinde olmuştur. Duvernoy'a katılıyorum.

⁹² *JDH*, s. 219'da, Nicetas'ın öğreti birliğini bozmamış olduğu iddia edilir. Ayrıca bkz. *Christianisme*, haz. Brenon ve Gouzy, s. 159-62 ve A. Brenon, "Les Cathares; bons Chrétiens", *agy*, s. 115-55. Her ikisi de *consolamentum* ayini konusundaki birliğin, öğretiyile ilgili bölünmelerden daha önemli olduğuna inanır. Bu, düalizm konusundaki anlaşmazlıkların en somut örneğini oluşturan *Liber de duobus principibus* göz önüne alındığında, savunulması mümkün olmayan bir görüştür. Bkz. *GRK* IV (1); P. Jiménez-Sánchez, "Relire la Charte de Niquinta, Origine et problématique de la charte", *Heresis* XXII (1994), s. 1-26, "Sens et portée de la charte", *Heresis* XXIII (1995), s. 1-28. B. Hamilton, "Catholic perceptions of East European dualism in the twelfth and thirteenth centuries", *Crusaders, Cathars*, No. XV.



Harita 2: Düalist Kiliseler ve Katharosçu İhtilafları

lar'daki düalist kiliselerin sahip olduğu huzurdan ve piskoposlukların bölgelere ayrılmasının yararlarından bahsetti. Sözü nereye getirmek istediği aşikârdı: Katharosçular, güneyde güçlü oldukları toprakları piskoposluklara bölmeliydi. Öyle de yaptılar. Albi piskoposluğuna ek olarak üç tane daha kuruldu: Toulouse, Carcassonne ve (akla yatkın bir varsayıma göre) Agen.⁹³ Robert de Sperrone da Kuzey Fransa'nın piskoposu olmuştu. Piskopos olarak seçilenler, Nicetas tarafından kutsanarak yetkilendirildi. Nicetas, verdiği vaazda doğudaki kiliseleri de sıralamıştı: Kendi kilisesi olan *Ecclesia Romanae*, Konstantinopolis'te Yeni Roma, Drogometia (= Druguntia), Melenguia, Peloponnesus'ta Milinguii, Bulgaristan ve Dalmatya (Sclavonia olarak da geçer). Bunlar, *Vahiy* kitabında bahsedilen Asya'nın yedi kilisesini akla getirir. Batıdaki Katharosçular da artık kendi piskoposluklarına sahiptiler: Lombardiya'da Marco, Kuzey Fransa'da Robert de Sperrone, Güney Fransa'nın üç yeni piskoposu ve Toulouse'da Sicard Cellierier.

Elimizdeki belgede öğretiyile ilgili tek kelime edilmez. Ancak Katharosçu öğretiyile ilgili bulgular, bu tarihten sonra iki tanrılı radikal düalizmin benimsenmiş olduğunu gösterir.⁹⁴ Bu çaptaki uluslararası bir toplantı, sadece piskoposluk bölgelerini belirlemekle yetinmiş olamaz; öğreti ve *ordo* meseleleri de gündeme gelmiş olmalı. Nicetas, kendi kilisesi ve öğretisi adına önemli bir zafer kazanmış olarak doğuya geri dönmüştür.⁹⁵

Birkaç yıl sonra doğudan bir başka ziyaretçi, Bulgaristan Kilisesi'nden Petracius İtalya'ya gelerek Lombardiya'daki Katharosçulara endişe verici bir haber getirdi. Petracius'un söylediğine göre, Nicetas'a *consolamentum* vermiş olan Simon, ahlaksızlığa düşmüştü ve bir kadınla şüpheli bir ilişkisi vardı.⁹⁶ Bu durumda, Nicetas'ın Simon'dan aldığı *consolamentum* geçersiz olacak, dolayısıyla Lombardiyalı düalistlere verdiği tüm *consolamentum*lar da geçerliliğini yitirecekti.

Fakat bu kez verilen tepki tek ses olmadı: Kimileri Petracius'u destekledi, kimileri kararsız kaldı. Bu olayla ilgili anlatılanlar bazı farklılıklar gösterir.⁹⁷ Alessandria'lı Anselmo'ya göre Petracius'un gelişi, ilk piskopos Marco'nun ölümünden ve yerine Giovanni Giudeo'nun geçmesinden kısa bir süre öncedir. Gi-

⁹³ Hamilton, *AFP* XLVIII (1978), s. 35-6; Jiménez-Sánchez, *Heresis* XXIII, s. 15-20 (Piskoposluğun Agen'de değil de Val d'Aran'da bulunduğunu savunur); M. Becamel, "Le Catharisme dans le diocèse d'Albi", *CF* III, s. 237-52; *GRK* III, s. 517-22; bkz. *MLC*, s. 45-59.

⁹⁴ *MLC*, s. 53-9; *GRK* IV (2).

⁹⁵ *BK*, s. 98, 108, 142.

⁹⁶ *DHC*, *AFP* XIX (1949), s. 306.

⁹⁷ Karş. *DHC* (*agy*) ve *TDH*, *AFP* XX (1950), s. 309.

udeo göreve başladığında, kendisi piskopos olmayı arzulayan Treviso'lu Nicolo kafaları karıştıran bir soru attı ortaya: Marco acaba gerçekten de iyi bir yaşam sürmüş müydü? Giudeo'nun atanması meşru muydu? On üçüncü yüzyılın başındaki anonim yazara göre ise Lombardiyalıları karıştıran ve biri Giudeo diğeri ise Floransalı Pietro adında birinin liderliğinde iki farklı gruba bölünmelerine yol açan şey sadece Petracious'un anlattıklarıydı.

Katharosçular yine de birliğe ihtiyaç duyuyordu. Tavsiye için başvurdukları İtalya dışından Katharosçu bir piskopos, seçim ve kura yöntemiyle uzlaşmalarını önerdi: Her grup diğer gruptan bir aday seçecek ve kazananı şans belirleyecekti.⁹⁸ Mantua ile Cremona arasında bulunan Mosio'da bir konsil topladılar ve herkesin onayını alan Garattus piskopos seçildi. Fakat anonim yazarın belirttiğine göre Garattus, kuşkuya yer bırakmayacak bir *consolamentum* almak umuduyla Bulgaristan Kilisesi'ne gitmek üzere hazırlandığı ve bu yolculuk için para toplandığı sırada, bir kadınla uygunsuz bir şekilde yakalandı.⁹⁹ Bu olayla tüm birlik çabaları da suya düştü.

Güvenilir bir *consolamentum* bulmak için bu kez başkaları gönderildi. Merkezi Mantua'da bulunan Bagnolo Kilisesi'nden Caloianne, Sclavonia Kilisesi'ne gitti. Sclavonia, büyük oranda Katolik olan Dalmaçya kıyı şeridinde, Konstantinopolis'ten gelen tüccarların etkisiyle sapkınlığa geçmiş bir grup ılımlı düalistten oluşuyordu.¹⁰⁰ Nicolo da Vicenza'dan aynı yöne doğru yola çıktı. Birliği sağlamak için Mosio konsili öncesinde görevinden çekilen Giudeo, Marco'nun doğum yeri Concorezzo'daki kilisenin piskoposu olmaya ve geçerli bir *consolamentum* almak için bizzat Bulgaristan'a gitmeye ikna edildi. Başlangıçta saf dışı bırakılan Garattus, dikkate alınması gereken bir güç olmaya devam etti ve daha sonra kendisi de Bulgaristan'a bir yolculuk yaptı. Concorezzo Kilisesi'nden Nazarius da Bogomil *apocryphonu Yuhanna'nın Sorgulanması*'nı Bulgaristan'dan getirmişti.¹⁰¹ Floransa'da ve Val del Spoleto'da yeni kiliseler ortaya çıktı.

⁹⁸ DHC, AFP XIX (1949), s. 306-7. Temsilciler "ultra montes" bir piskoposa gönderilir ve piskopos, seçilen adayın Bulgaristan'a, yani ılımlı düalist bir kiliseye gitmesini önerir. R. I. Moore şöyle sorar: Eger Languedoc'takiler radikal düalist idiyeler, böyle bir şey nasıl olabilir? (AM LXXXV (1973), s. 87); Hamilton, bu piskoposun ılımlı düalizmi benimsemiş bulunan Kuzey Fransa piskoposu olduğunu öne sürer (AFP XLVIII (1978), s. 73).

⁹⁹ "garattus ... duobus testibus astantibus, reprehensibilis, causa unius mulieris, habitus est" (DHC, AFP XIX, s. 307, II. 35-6).

¹⁰⁰ TDH (AFP XX, s. 308, II. 11-14).

¹⁰¹ Bkz. yukarıda, s. 165, n. 69; JDR, s. 108, n. 15.

Böylelikle, İtalya'da altı ayrı Katharosçu kilise kurulmuş oluyordu. Bu kiliselerin geniş bir alana yayılan yandaşları, rekabet içinde olmakla birlikte ortak bir inanç ve düzenle birbirlerine bağlıydılar. Harita 2'de, Katharosçu merkezlerin coğrafi dağılımı ve hareketin yayılmasını sağlayan yolculuklar gösterilmiştir: Nicetas ve Petrarius'un doğudan batıya, hakiki bir *consolamentum* peşindeki batılı Katharosçuların ise doğuya yolculukları.

İtalya'daki Katharosçular arasındaki anlaşmazlıklar, o dönemin sapkınlık karşıtı yazarlarınca ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Sık gündeme gelen cinsel içerikli suçlamaları ne derece ciddiye almak gerektiğine karar vermek güçtür. Sefihlik, Gnostik sapkınlığın bir parçasıydı. Maddenin kötü olduğunu söyleyen ve cinsel ilişki de dahil maddeyle her türlü teması kınayan ilkeyi farklı bir açıdan yorumlamak mümkündür: Maddenin kirinden arınmış kişiler açısından, cinsel ilişkide bulunup bulunmamak arasında önemli bir fark yoktu; deyim yerindeyse günahın dışındaydılar ve acemilerin uymak zorunda olduğu kurallar artık onlar için geçerli değildi. Bizanslı Messalian sapkınlığının öğretisi de bu yöneydi: Yeni üyeler eğitimden geçtikten, nefislerine hâkim olmayı öğrendikten ve kalplerindeki şeytanı söküp attıktan sonra, günahsız bir şekilde arzularını tatmin etme olanağına sahiptiler.¹⁰² Fakat engizisyon bulgularına ve herhangi bu Kusursuzun günah işlediğine dair haberlere grup içinde verilen tepkilere bakacak olursak, Katharosçuların sefihliğe düşkün olduklarını gösteren fazla işaret yoktur. Desenzano piskoposu Filippo, Alessandria'lı Anselmo'nun söylediğine göre, belden aşağısında erkek ve kadın için hiçbir günah olmadığı görüşünü yayıyor ve bu yolda taraftar topluyordu.¹⁰³ Bunun bir iftira olması muhtemeldir. Daha ciddi bir suçlama, Sacconi'nin kendi deneyimine dayanarak aktardıklarıdır: Kusursuzların, *consolamentum* almadan önce, inananlara tanınan cinsel özgürlükten daha fazla yararlanmadıkları için hayıflandıklarını belirtir.¹⁰⁴ Yine de makul bir yaklaşımla şu kadarını varsayabiliriz: Tıpkı bazı Katolik rahipler gibi bazı Kusursuzlar da günaha düşüyor, Katharosçuların *consolamentum* konusundaki aşırı duyarlılıkları ve katılıkları her türlü hatayı abartmalarına yol açıyordu. Sefihlik, Katharosçuluğun en canlı olduğu günlerde, oldukça istisnai bir durumdu.¹⁰⁵

Kişisel çatışmalar ve *consolamentum* konusundaki endişeler, İtalyan Katharos-

¹⁰² Obolensky, *Bogomils*, s. 48-52.

¹⁰³ TDH (AFP XX, s. 310, II. 3-4); bu bir söylenti olarak aktarılır (*dicitur*).

¹⁰⁴ Dondaine, *Traité*, s. 66.

¹⁰⁵ Bkz. Sahte Capelli'nin sunduğu örnek, yukarıda, s. 146-7.

çuları doğudan ithal edilen anlaşmazlıkların kurbanı yapıyordu. Entelektüel çabalar öğretilen kaynaklanan bölünmeleri besliyor, inanç farklılıkları ayrışmaları körüklüyordu. Buna karşılık, Languedoc Kilisesi görece istikrarlı bir konumdaydı.¹⁰⁶ Dossat, Languedoc'ta bir Katharosçunun öğretisi farklılığı nedeniyle bir diğersini dışladığını gösteren sadece bir örnek bulmuştur.¹⁰⁷

İtalya'da ise Kusursuzlar arasındaki mücadelelerin yanı sıra Katoliklerle girişilen tartışmalar ve akılcı düşüncenin baskısı, Katharosçuların farklı kiliselere ayrışma sürecine katkıda bulunuyordu. Öğretiyle ilgili tartışmalar, bu ayrışmadan sonra da devam etti. En derin bölünme, ılımlılar ile Desenzano'daki radikal düalistler arasındaydı. Slavonia düzenini benimseyen kiliseler, bu iki kanat arasında orta bir yerde duruyordu. Özellikle dikkat çeken bir gelişme, on üçüncü yüzyılda hareketin iki karşıt kanadına mensup iki Katharosçunun, inançlarını akla dayalı bir temele oturtma çabalarıdır. Concorezzo Kilisesi'nin *filius maiori* Desiderius, *apocryphon*ların etkisinden kurtulmaya çalıştı ve Kitabı Mukaddes'in evlilikle ilgili kısımlarına harfiyen uyulmasını, böylelikle de hareketin üyeleri için uygun bir cinsel çerçeve oluşturulmasını savundu.¹⁰⁸ Ayrıca, Hz. İsa'nın bir insan bedenine sahip olduğunu kabul etti. Muhtemelen başlangıçta Desenzano Kilisesi'nden olan Giovanni di Lugio ve takipçileri, karşıt görüşü benimsediler ve ılımlı bir düalizmin savunulacak bir yanı olmadığını, kötülük meselesine verilecek tek mantıklı yanıtın radikal düalizm olduğunu ileri sürdüler. Katharosçuların en dikkate değer entelektüel başarısını oluşturan *İki İlke Hakkında Kitap*, bu görüşün felsefi kanıtlarını sunuyordu. Ancak bu aynı zamanda, Katoliklerin şiddetli polemik saldırılarının İtalyan Katharosçular tarafından hissedilmeye başlandığının da bir göstergesiydi.¹⁰⁹

¹⁰⁶ B. Hamilton, radikal düalizmin Nicetas'ın ziyaretinden sonra benimsenmiş olduğunu kabul eder ve Albi Haçlı Seferi ertesinde Carcassonne'lu Bartholomew'un Agen'de ılımlı düalistlerin güçlenmesi için çabaladığını, fakat bunun kısa ömürlü olduğunu belirtir (AFP XLVIII (1978), s. 44-8). Diğer yandan A. Brenon ("Les Cathares", s. 161-2), Languedoc'taki Katharosçu liderlerin Nicetas etkisinde radikal düalizme geçmiş olduğu fikrini reddeder; buna dayanak olarak da Raimon de Baimiac'ın ılımlı düalizmini gösterir. Brenon'a göre Katharosçular, aşamalı bir şekilde radikal düalizmi benimsemişlerdir (bkz. s. 131-40). Ayrıca bkz. Brenon, *Archipels*.

¹⁰⁷ CF III, 79.

¹⁰⁸ TDH, AFP XX içinde, s. 310-12; çev. WEH içinde, s. 362-4; MBPH, s. 149. BK, s. 122.

¹⁰⁹ GRK (1) IV, s. 211-79. A. Reltgen, "Dissidences et contradictions en Italie", *Christianisme*, haz. Brenon ve Gouzy, s. 89-109 (tartışma, s. 110-13), Katharosçu yenilikleri, on üçüncü yüzyıldaki Katolik canlanma karşısında duyulan bir zayıflık belirtisi olarak değerlendirir;

Elimizdeki bulgular, Katharosçuların on ikinci yüzyılda evanjelik yaşamı öne çıkardığını, fakat zaman içinde giderek düalist inançlara daha fazla ilgi duyduğunu gösteriyor. Katoliklerin karşı saldırısı, sürekli olarak hareketin düalist niteliğini vurguluyor, böylelikle de Katharosçuluğun bir reform hareketi ya da çileci bir akımdan ziyade Hristiyanlığın temel ilkelerini inkâr eden bir sapkınlık olduğunu tereddüt içindeki inançlılara göstermeyi amaçlıyordu. Bu durum, Katharosçular kendi düalist inançları üzerinde daha fazla düşünmeye itti ve başlangıçta arka planda kalmış olan düalizmi ortaya çıkardı.¹¹⁰

Giovanni di Lugio ve Desiderius, farklı yollarla da olsa, yeni ihtiyaçlar ve giderek güçlenen saldırılar karşısında Katharosçuluğu yenilemeye çalışmışlardı. Fakat ikisi de sapkınlığa yeni bir yön vermeyi başaramadı. Desiderius, eski kafalı hayalperest biri olan piskopos Nazarius'a karşı mücadele etti ve sonunda Concorezzo Kilisesi'nin bölünmesine yol açtı. Giovanni di Lugio, eski üyeleri etkileyemese de genç kuşaktan bazılarını kendine çekti. İtalyan Katharosçuların büyük kısmı bu çabalara fazla ilgi duymuyordu: İçerdikleri tüm çelişkilere rağmen, kendi *apocryphon*larından ve söylencelerinden memnundular.¹¹¹ Katolikliğin daha canlı ve daha donanımlı saldırısı, Desiderius ve Giovanni di Lugio gibilerini kendi konumlarını gözden geçirmek zorunda bırakmıştı; Katharosçu olmayanları ise hareketten uzak tuttuğunu varsayabiliriz. Ortodoks polemikler ve vaazlar, mevcut yandaşları hareketten kopmaya ikna edemese de¹¹² diğerlerini sapkınlığa karşı uyarıyordu. Bu iki Katharosçunun çalışmalarında bir çöküş belirtisi gören Borst kesinlikle haklıdır.

Önce Languedoc'ta ve ardından İtalya'da, sapkınlığa uygulanan baskı giderek şiddetlendi. Sapkınlığa karşı çıkarılan yasaların etkili bir şekilde uygulanması, mevcut siyasi koşullara bağlıydı. Languedoc'ta, III. Innocentius'un Haçlı seferi Katharosçu toplulukları dağıtarak kargaşaya sürükledi ve çok sayıda Kusursuz öldürüldü. Buna karşın Katharosçular ayakta kalmayı başardı ve sayıları azalmış olsa da faaliyetlerini sürdürdüler. Nitekim 1225'te Pieuusse'te bir konsil topladılar

özellikle bkz. s. 92-4, 104-9. Ayrıca bkz. Zanella, *Itinerari ereticali*, s. 29-45. GRK IV (2) *Diprinzipialismusun* (yazarın radikal düalizm için tercih ettiği terim) Languedoc'ta hakim olduğunu gösterir.

¹¹⁰ Vicaire, "Les Cathares", *CF* III, s. 105-28.

¹¹¹ Dondaine, "La hiérarchie", *AFP* XX, s. 274 yerine tercih ettiğim kaynak: Manselli, *Eresia*, s. 272.

¹¹² Manselli, *Eresia*, 9. Bölüm; karş. Vicaire, "Les Cathares", s. 122-3.

ve Razès'de yeni bir piskoposluk kurma kararı aldılar.¹¹³ Haçlı seferinin vahşeti, Toulouse piskoposu Folquet ile Aziz Dominik'in sapkınları geri kazanma çalışmalarına sekte vurdu. Güney Fransa'daki geleneksel hoşgörü ortamı ve dengeli bir siyaset izleme eğilimi, ortodoksların mücadelesini zayıflatıyordu. Fakat savaşın sona ermesi ve 1229 Paris Antlaşması'yla Toulouse kontunun teslim olması, etkili bir baskının önündeki engelleri kaldırdı. Toulouse'daki Katharosçu aileler ve destekçileri şiddetli bir zulme uğradılar. 1229 ile 1237 arasında şehirdeki sapkının belkemiği kırıldı. Yüzyılın ortasından itibaren ise Toulouse, Katharosçuluğun tarihinde önemli bir yer tutmaktan çıkar. 1229 Toulouse Konsili, uygulanacak baskı yönteminin şeklini belirlemişti: Mevcut yasalar sistemli bir şekilde düzenlendi ve Güney Fransa'da *Ad abolendam* döneminden beri gelişmekte olan bir çeşit polis gücüne onay verildi. Sapkınlık konusunda uzmanlaşan bu güç, engizisyoncuların kitlesel sorgulamalarının habercisiydi: Kalabalıklardan kiliseye bağlılık yemini istiyor, her kiliseye mensup cemaatin eksiksiz listelerini hazırlıyordu. Yine bu Toulouse Konsili'nde, Katoliklikten her türlü sapmayı kolaylıkla tespit etmek amacıyla bir denetim ağı kurulmasına ve yerel idarecilerin işbirliğine zorlanmasına karar verildi.¹¹⁴ Bu tedbirler fazla etkili olamadı; çünkü 1230'larda Toulouse Kontu VII. Raymond hâlâ kararsız davranıyordu ve hizmetindekiler uygulanan baskıya sadece sınırlı bir destek veriyordu. IX. Gregorius'un 1233'te görevlendirdiği Dominikenler, en korkunç baskı araçlarını uygulamaya koydular; fakat başarıları sınırlı kaldı. Hatta 1235'te Dominikenler kısa bir süreliğine Toulouse'dan kovuldular. Raymond'un II. Frederick'i desteklemesini önlemek isteyen IX. Gregorius, kontun dileğini yerine getirerek Toulouse'daki mahkemeyi üç yıllığına askıya aldı. Fakat zamanla baskı yöntemi ağırlık kazandı ve sapkının peşine daha etkili bir şekilde düşüldü.

1240-43 arasındaki dönem, Languedoc'taki Katharosçular açısından bir dönüm noktası olmuştur.¹¹⁵ Aziz Dominik'in eski yoldaşı Dominiken Pierre Seila, daha önce Quercy'de engizisyoncu olarak görev yapmış, ancak vasat bir başarı elde etmişti. 1241-42'de ikinci bir engizisyondaysa çok daha başarılı oldu: Pek çok şüpheli daha sorgulamanın başında sapkın olduğunu itiraf etti. Suçlu bulunma halinde uygulanacak cezalar insanlarda korku uyandırıyor. İşler tersine dönmeye başlamıştı. Sonuçsuz kalan iki isyan sonrasında, Güneyli soylular bağımsızlıklarını

¹¹³ WEH, s. 132.

¹¹⁴ Mundy, *Repression*; Toulouse Konsili için bkz. Kolmer, *Vulpes*, s. 64-78.

¹¹⁵ WHC, 10. Bölüm; Dossat, *Crises*, s. 271-5.



Harita 3: Engizisyon ve Katharosçuluk: 1245-46 Soruşturmaları

Kaynak: Y. Dossat, *Les Crises de l'inquisition toulousaine au XIII^e siècle (1233-1273)* (Bordeaux, 1959), s. 228-9.

güç kullanarak tekrar kazanamayacaklarını anladılar. Avignonet'de bir grup engizisyoncunun öldürülmesi, sapkınlığın kökünü kazıma yönünde sağlam bir kararlılık uyandırdı. Cinayet, Pireneler'in eteklerinde Kusursuzların ve destekçilerinin sığındığı bir kale olan Montségur'de planlanmıştı. Kraliyet ordusu Montségur'u kuşatarak ele geçirdi ve Mart 1244'te aralarında Toulouse ve Razès piskoposlarının da bulunduğu iki yüzden fazla Kusursuzu kiliseye teslim etti. Güneyli Katharosçular bu olaydan sonra bir daha toparlanamadı. Aynı sıralarda Raymond, kararsızlık siyasetini terk etti ve zulüm uygulamaya başladı. 1249'da Agen'de, engizisyoncular kadar ince eleyip sık dokumaksızın, bir gün içinde seksen şüpheliyi yaktırdı. Raymond'un ardılı Alphonse de Poitiers, Kral IX. Louis'nin kardeşiydi ve acımasız bir baskı uygulama konusunda olağanüstü bir çaba gösterdi.¹¹⁶

Aslında güneydeki yüksek soyluların çoğunun gözünde, Katharosçularla müzakere etmek her zaman için mümkündü. Savaşların nedeni sapkınlık değil, güneyin denetimiydi. VII. Raymond, siyasi çıkarları gerektirdiğinde sapkınları yüzüstü bırakmaya hazır soyluların tipik bir örneğidir. Languedoc'un denetimi için verilen mücadele sona erdiğinde, pek az kişi sapkınların yanında yer almıştır. Hem gizliden gizliye hem açıkça yürütülen büyük komplolar sözkonusuydu; örneğin Carcassonne'da engizisyon kayıtları çalınıyor ya da Caunes'da engizisyon yardımcıları öldürülüyordu.¹¹⁷ Bununla birlikte, 1243'ten itibaren Katharosçuların kaderi artık belli olmuştu.

TABLO 1: Bernard de Caux'nun verdiği cezalar, 1246

Köy	Hapis cezası	Haç taşıma ve diğer kefareter	Köy	Hapis cezası	Haç taşıma ve diğer kefareter
Airoux	0	1	Le Mas-Saintes-Puelles	0	8
Auriac	0	4	Les Cassés	1	3
Avignonet	0	11	Montauriol	0	1
Baraigne	0	3	Montégut	0	3
Bareilles	3	3	Montesquieu-Lauragais	0	7
Beauteville	0	2	Montgiscard	1	4

¹¹⁶ Pierre Seila üzerine bkz. Kolmer, *Vulpes*, s. 150-62; BC, s. 150-8; Roquebert; *Épopée IV* ve "Montségur, refuge ou quartier général?", PC, s. 159-62.

¹¹⁷ J. L. Biget, "L'extinction du Catharisme urbain: Les points chauds de la répression", CF XX, s. 305-40; W. L. Wakefield, "Friar Ferrier, inquisition at Caunes and escapes from prison at Carcassonne", CHR LVIII (1972), s. 22-37; Given, *Inquisition*, s. 100-10; A. Friedlander, "Les agents du roi", CF XX, s. 199-220.

Bram	0	3	Montmaur	0	2
Cambiac	1	4	Odars	0	1
Cambon	0	4	Pexiora	0	5
Castelnaudary	0	8	Prunet	0	1
Drémil	0	1	Roumens	1	4
Fanjeaux	3	25	Saint-Germier	0	1
Gaja-le-Selve	0	1	Saint-Julia	0	1
Gibel	0	1	Saint Martin-la-Lande	7	19
Goudourville	1	2	Saint-Paul-Cap-de-Joux	0	1
Juzes	0	2	Saint-Paulet	1	1
Lanta	0	1	Villeneuve-la-Comtal	0	7
Laurac	2	28	Villepinte	0	3
Lavaur	1	5	Villesisclé	0	3
Lavelanet	1	0			
Kaynak: Y. Dossat, <i>Les Crises de l'inquisition toulousaine au XIIIe siècle (1233-1273)</i> (Bordeaux, 1959), s. 258-90.					

Bunun nedenlerini anlamak için, bölgedeki engizisyoncuları, özellikle de Bernard de Caux ve yardımcılarının 1245-46'da Lauragais ve Lavaur'da yürüttüğü sorgulamaları ele alabiliriz.¹¹⁸ Sorgulanan 5.471 kişi arasında Katharosçular büyük çoğunluğu oluşturuyordu; Valdocularla ilgili sadece 41 kayıt bulunmaktadır. Sorulan sorular daha ziyade tapınma gibi, sapkınlığı açıkça belli eden dışsal edimlerle ilgiliydi; inanç konusu sadece kısmen ele alınmıştı. Harita 3'te gösterilen yerlerdeki her yetişkin, bu soruları yanıtlamak zorundaydı. Bir şüphelinin sorgu sırasında çözülmesi halinde onu diğerleri izliyor, çapraz sorgu yöntemiyle yalanlar açığa çıkarılıyordu.

Bernard de Caux'nun 18 Mart-22 Temmuz 1246 arasında verdiği cezaları gösteren tablo, 1245-46'da sapkınlığın bu bölgede ne ölçüde yayılmış olduğuna dair gerçekçi bir fikir edinmemizi sağlamaktadır. Sapkınlar kararlı bir azınlık oluşturuyorlardı ve tabloda yer alan otuz dokuz köyün de gösterdiği gibi geniş bir alana yayılmışlardı. Bununla birlikte Fanjeaux, Laurac ve Saint Martin-la-Lande gibi bölgenin güneybatısında bulunan yerlerde bir yoğunlaşma görmek mümkündür.

¹¹⁸ Dossat, *Crises*, 2. ve 3. Bölümler; Dossat, "Les Vaudois méridionaux d'après les documents de l'inquisition", *CF* II, s. 207-26; M.G. Pegg, *The Corruption of Angels* (2001); Abels ve Harrison, "The participation", s. 220-5.

Sapkinlar ne kadar kararlıysa engizisyoncular da o denli azimliydi. Yıllar içinde aralıklı olarak yinelenen geniş kapsamlı soruşturmalar yoluyla sapkinlık aşama aşama ortadan kaldırılıyordu. Verilen cezalarda olağandışı bir sertliğe rastlanmaz. Tabloda listelenen 207 cezadan 23'ü hapsedilme, geri kalanıysa zorunlu hacca gitme ya da haç işareti taşıma gibi daha hafif cezalardan oluşur. Dossat'nın incelediği kayıtlarda yakılmalardan bahsedilmez. Başka kaynaklar da yakma cezasına seyrek başvurulduğunu gösterir.¹¹⁹ Aslolan baskının sürekliliği ve hafızalara kazınmasıydı. Hapse atılmanın ya da yakılmanın kendisi kadar bizzat olasılığı dahi korku salıyordu. Engizisyon mahkemelerinin üstünkörü işlemesi, siyasi desteğe bağımlı olması, engizisyoncuların kişiliğine ve gayretine göre nitelik değiştirmesi ve kararların uygulanmasında çıkan zorluklar, engizisyonun uzun vadede etkili olduğu gerçeğini görmemize engel olmamalıdır. Roquebert'in Katharosçuluğun son dönemi üzerine çalışması, engizisyoncuların on yıllar boyunca Kusursuzları nasıl takip edip yakaladığını, yıldırıldığını ya da sürgüne gönderdiğini ortaya koyar. Engizisyonculardan oluşan küçük bir elit, sapkinların oluşturduğu küçük bir elite karşılaşmış ve yıllar içinde yenilgiye uğratmıştı. Ekonomik baskılar da engizisyoncuların çabalarını destekliyordu. Fransa kralı III. Philippe 1229'da çıkardığı bir fermanla Toulouse'lu 278 kişiyi affederek mallarının iadesine karar verir.¹²⁰ Hangi suçtan dolayı bu kişilerin mallarına el konmuş olduğu belirtilmese de sapkinlıkla ya da isyanla ilgili bir eyleme karıştıklarını varsayabiliriz. Bu örnek, kiliseye ve monarşiye başkaldıranlara uygulanan baskının boyutunu gözler önüne serer.

1229'dan sonra Toulouse'da baskının hız kazanmasıyla Katharosçuluk taşrada giderek zayıfladı. Becerikli bir engizisyoncudan daha fazlası olan Pierre Seila, aristokratları etkilemeyi başardı. Çıtayı yükselten frerler, Katharosçu Kusursuzlara rakip olabilecek bir idealizm örneği sunuyorlardı. Günah çıkarmanın yaygınlaşması ortodoks dini yaşama yeni bir canlılık kazandırdı. Güney Fransa'da Dominikenlere katılanların sayısı arttı. Toulouse'da hayırsever kurumların ve etkinliklerin ulaştığı boyut, ortodoks bir vicdanın iş başında olduğunu gösterir.

¹¹⁹ WHC, s. 184-5, 193 n. 10; Hanssler, *Katharismus*, s. 196-220; A. Cazenave, "La résistance Cathare de la défaite à l'exil", *Histoire et Clandestinité. Colloque de Paris* (Mayıs 1977), *Revue de Vivarais*, haz. M. Tilloy ve diğerleri, s. 357-62; Cazenave, "La chasse aux Cathares", *L'Histoire* LVI (1983), s. 22-31; B. Hamilton, "The legacy of Charles Schmidt to the study of Christian dualism", *JMH* XXIV (1998), s. 191-214.

¹²⁰ Mundy, *Repression*; Roquebert, *Epopée V, Cathares*, s. 341-5.

Sapkınlığı alt etmek için güç ve ikna bir arada kullanıldı. Acımasız baskının yol açtığı umutsuzluk ve eski lider sınıfın uğradığı yenilgi bölge açısından olumsuz sonuçlar doğurmakla birlikte, Kuzey Fransa'nın ve monarşinin zaferi yeni fırsatlar sunmaktaydı.

Haçlı seferinin kısa vadeli olumsuz etkilerine rağmen, nüfusun ve refah düzeyinin artması bir kabullenme ortamının oluşmasına katkıda bulundu. Ekonomik gelişmenin görüldüğü bir dönemde kilise vergileriyle ilgili şikâyetlere fazla kulak asılmıyordu. Kuzeyin güneyi fethetmesi bazıları için acı sonuçlar doğururken bazılarına da yeni olanakların kapılarını aralamıştı. Uzlaşmanın sağlanmasında monarşinin de payı vardı: IX. Louis şövalyeliğin geleneksel ideallerini ortodoks inancın savunulmasıyla birleştirdi ve bir zamanlar Katharosçu olan güneyli soyluları doğuya düzenlenen Haçlı seferlerine yönlendirdi. III. Philippe'in çıkardığı af da aynı doğrultuda değerlendirilebilir.¹²¹ Katharosçuluk çöküş belirtileri göstermeye başlamıştı. 1226'da Katharosçu bir *perfecta* olan Arnaude de Lamothe, Toulouse'da annesi ve kızkardeşiyle birlikte bir evden diğerine gizlenerek yaşamak zorunda kalmıştı. Sonunda şehri terk ederek kaçtı ve yandaşların yardımlarıyla hayatını sürdürdü. Lanta ormanlarında bir mağarada gizlendikleri sırada kız kardeşi öldü. İçinde bulunduğu yalıtılmışlık, onu eşine az rastlanan bir karar almaya itti ve genç bir kıza *consolamentum* vererek yanına aldı. 1243'te yakalanmasından çok önce, bir *perfecta*'nın Katharosçuluk içinde sahip olduğu geleneksel rolü yerine getirmek Arnaude için artık imkânsız hale gelmişti.

Montségur'un düşüşünden sonra giderek daha az sayıda kadının *consolamentum* aldığı görülür; ya bu konuda istekli değildiler ya da erkek Kusursuzlar koşulların kadınlar için fazla tehlikeli olduğunu düşünüyorlardı. Bu sırada, Aziz Dominik'in Prouille'da kurmuş olduğu manastır geliştirmekteydi ve on ikinci yüzyılın ortasında burada elli rahibe bulunmaktaydı. Gizlenmek zorunda kalan Kusursuzlar toplandıkları evleri terk etmeye başladıkça, yeni üyeler kazanma olanağı da yitirildi. Harekete ihanet edenlerin sayısı gün geçtikçe artıyordu. Diyakoz Arnaud Pradier eski bir *perfecta* ile evliydi ve Toulouse'daki Château Narbonnais'de tutuluyordu; şüphesiz hem can güvenliğini sağlamak hem de Katharosçular hak-

¹²¹ P. Wolff, "Rôle de l'essor économique dans le ralliement social et religieux", *CF* XX, s. 243-55; E. Griffe, *Les Cathares et l'Inquisition* (1980), s. 121-6; A. Peal, "Olivier de Termes and the Occitanian nobility in the thirteenth century", *RMS* XII (1986), s. 109-29; J. H. Mundy, "Charity and social work in Toulouse, 1100-1250", *Traditio* XXII (1966), s. 203-87; *BC*, s. 141-75.

kındaki bilgisinden yararlanmak için. Başarılarını abartan bir engizisyoncu ve muhtemelen eski bir Kusursuz olan Sacconi, 1250 dolaylarında Toulouse, Albi ve Carcassonne'daki Katharosçu kiliselerde 200'den az sayıda Kusursuz bulunduğunu belirtir.¹²²

Yine de Katharosçuluk kendini değişen koşullara uyarlıyordu. Katharosçu liderler baskıya maruz kalan Kusursuzların kan dökmesine izin verdiler. *Consolamentum* alacak kişinin konuşacak halde olmadığı ve kısa süre içinde ölmesinin beklendiği acil durumlar için *convenenza* adı verilen bir ritüel geliştirildi.¹²³ Kusursuzların kutsadığı ekmek bir tedbir olarak saklanıyordu. Caraman yakınlarındaki Belleval köyünde Navarre adlı biri, ölüm anında yanında bulunması için böyle bir ekmek parçasını sandıkta gizlemişti.¹²⁴

Lombardiya'da sürgünde bulunan Kusursuzların bir kısmı geri dönüyordu. Bunlardan Guillaume Prunel'in 1258-1283 arasında Albi'nin güneyinde, Cabardès bölgesinde ve Toulouse'da faal olduğu görülür. Eğitimsiz biri olmasına rağmen soylularla ve hatta bazı din adamlarının akrabalarıyla yakın ilişki içindeydi. Çağdaşlarından Pagès, Fransa'nın kuzeyinde üst düzey bir kraliyet memuru olan Robert de Sens'in himayesindeydi. On üçüncü yüzyılın son çeyreğindeki engizisyonlar Carcassonne'daki ve Albi'deki bazı seçkin yurttaşların Kusursuzları gizliden gizliye desteklediğini ortaya koymuştur.¹²⁵ Ortodoksluğun etkili rekabeti ve engizisyoncularla piskoposların indirdiği darbeler karşısında Katharosçuluk hala ayakta durabiliyordu.

Katharosçuluğun Languedoc'ta tanıklık ettiğimiz son uyanışı, bu noktayı kanıtlar niteliktedir.¹²⁶ Hareketin başında Ax'lı bir noter olan Pierre Autier bulu-

¹²² MLC, s. 215-29 (Arnaude de Lamothe hakkında bkz. s. 137-8, 169-70); Koch, *Frauenfrage*, s. 186-200; Brenon, *Femmes*, s. 13-58; *perfectaların* rolü: Koch, *Frauenfrage*, 4. ve 9. Bölümler; Dossat, "Les Cathares", s. 74; piskoposluk soruşturmaları: J. Paul, "La procédure inquisitoriale à Carcassonne au milieu du XIIIe siècle", *CF* XXIX, s. 361-96; Pradier hakkında: *JDH*, s. 301; İtalya'ya göç: E. Dupré-Théseider, "Le Catharisme languedocien et l'Italie", *CF* III, s. 299-316; Sacconi: Dondaine, *Traité*, s. 70; *WEH*, s. 337.

¹²³ Y. Dossat, "L'évolution des rituels cathares", *Revue de Synthèse*, n.s. XXII-XXIII (1948), s. 27-30.

¹²⁴ Brenon, *Femmes*, s. 280-1.

¹²⁵ Hanssler, *Katharismus*, s. 115-28; Pagès hakkında bkz. *JDH*, s. 310-11; Friedlander, "Les agents du roi"; Biget, "L'extinction du Catharisme urbain"; Griffe, *Inquisition*, s. 136-70; *BC*, s. 171-201; Roquebert, *Epopée V, Cathares*, s. 205-329, 369-444.

¹²⁶ MLC, s. 230-71; J. Duvernoy, "Le Catharisme en Languedoc au début du XIVe siècle", *CF* XX, s. 27-56; A. Pales-Gobilliard, *L'Inquisiteur Geoffrey d'Ablis* (1984); *Le Registre*

nuyordu. 1295'te Foix'dan ayrılarak Lombardiya'ya giden Autier, 1299'da bir Kusursuz olarak geri döndü ve on altı Kusursuzdan oluşan bir grup topladı. Baskıdan uzun süre kaçmayı başararak güneyde Lauragais'ye ve Toulouse'a dek uzanan bir alanda Katharosçu inancı yaymaya çalıştılar. 1309'da Autier yakalanarak yakıldı. Oğlu ve aynı zamanda yardımcısı Jacques da kısa süre sonra yakıldı. 1310'a gelindiğinde hareket tümüyle ezilmiş, Katharosçuluğun bu uyanışı ancak on yıl sürebilmişti. Gruptaki Kusursuzlardan Guillaume Bélibaste birkaç takipçisiyle birlikte Aragon'a gittiyse de 1321'de yakalandı ve yakıldı.

Autier etkili bir kişiliğe sahipti. Geceleri gizlilik içinde hareket ederek Fransa'nın çeşitli yerlerine düzenli yolculuklar yaptı. İnsanları Katharosçuluğa kazanmak için onların şüphelerinden ve beklentilerinden faydalanmayı iyi biliyordu. Eğitim seviyesi düşük bir toplumda faaliyet gösteren kararlı ve profesyonel biriydi. Babası Jacques bir keresinde onun "bir melek gibi vaaz verdiğini" söylemişti.¹²⁷ Autier'nin kardeşi Guillaume, daha mülayim ve etkisiz biri olmakla birlikte, ölüm döşeğindekiilere *consolamentum* vermek için canla başla çalışmıştı.

Foix kontları uzun süredir Katharosçularla işbirliği içindeydi. III. Roger Bernard, Pierre Autier'yi noter olarak yanına almıştı. *Carnalagia* vergisiyle ilgili bir anlaşmazlık, Pamiers piskoposu Jacques Fournier ile halkın arasının açılmasına neden oldu ve zaten var olan ruhban karışıklığını körükledi. Fakat Geoffrey d'Ablis'nin ve daha sonra bizzat Fournier'nin uyguladığı engizisyon yöntemleri iş başındaydı. Autier'nin küçük grubunun başarısı üzerine başlatılan soruşturmada 125 farklı yerde en az 1000 Katharosçu yakalandı; bazı belgeler günümüze ulaşmadığından bu sayının aslında daha fazla olduğu düşünülmelidir. Belli ki Autier'nin oluşturduğu grup kısa bir süreliğine de olsa dikkate değer bir yayılma sağlamış ve Katharosçuluğun tehlikeli bir düşman olma potansiyelini koruduğunu göstermişti.

Yeniden uyanışın merkezinde Sabartès ve Pays d'Alion bölgeleri yer alıyordu. Autier'nin köyü Ax'ın da içinde bulunduğu Sabartès, Foix'nın güneyi ve batısı boyunca uzanan yoksul, ücra ve dağlık bir alandı. Yandaşların büyük çoğunluğunu zanaatkâr, köylü ve küçük tüccar gibi sıradan kişiler oluşturuyordu. Kusursuzlar, daha varlıklı ve vasıflı kişileri harekete kazanmakta zorlanıyordu; yine de bu yönde bazı başarıları oldu. En önemlisi de Autier ve arkadaşları, Katolik baskının

d'Inquisition de Jacques Fournier, çev. J. Duvernoy I-III (1978) (JFD); Griffe, *Inquisition*, 8. ve 9. Bölümler; Koch, *Frauenfrage*, s. 82, 87-8; Roquebert, *Épopée* V, s. 445-99.

¹²⁷ JF II, s. 406.

1229'dan beri etkili olduğu güneydeki zengin bölgelerde bağlantılar kurmuş ve yandaş kazanmışlardı. Sönmeye yüz tutan Katharosçuluk, her an alev almaya hazırdı hâlâ.

Önde gelen tarihçilerden J.M. Vidal, kaynakları önyargılı bir yaklaşımla aktaran Döllinger'e dayanarak, yeniden canlanan Katharosçuluğun yozlaşmış ve folklorik öğelerle bozulmuş olduğu yanılıgısına düşmüştür.¹²⁸ Oysa hareketin liderleri açısından bunu söylemek doğru değildir. Katharosçu öğreti her zaman için bireyselliğe açık olmuştu ve Autier'nin grubundakiler de kendi aralarında farklılaşıyordu. Ancak hepsi de radikal düalizm geleneği içinde yer alıyor ve yerleşmiş Katharosçu uygulamalara riayet ediyorlardı. Autier kurallara uyma konusunda fazlasıyla titizdi: Kendisi diyakoz olmadığından bir *apparellamentum* töreni yönetmeyi reddediyordu. Yasaklar ve bekârlık kuralı geçerliliğini korumaya devam etti. Autier bir keresinde bir *perfectay* uyararak kendisine erkek eli değdiği takdirde statüsünü kaybedeceğini belirtir. Ölüm döşegindekileri, bir kere *consolamentum* aldıktan sonra ölene dek bir şey yememeleri konusunda teşvik ediyordu; zira böylelikle cennete gitme olanağını korumuş olacaktı. Bu, Fournier'nin intihar olarak adlandırdığı *endura* yöntemi. Daha önce bazı örnekleri görülmüş olsa da Autier *enduraya* nihai şeklini kazandırmıştı. Katharosçuluğa getirdiği tek yenilik bu oldu; diğer tüm konularda eski inanca sadık kaldı.

Autier kardeşler, Sabartès bölgesinde bulunan Montailloü köyü sakinlerinin anılarında sık sık belirir.¹²⁹ Katharosçuluk bu ücra köyün neredeyse tamamını etkisi altına almıştı. 1308 ve 1309'da Geoffrey d'Ablis'nin ve ardından Jacques Fournier'nin (müstakbel Papa XII. Benedictus) yürüttüğü soruşturmalar, bölgesine küçük bir yer için olağandışı sayıda kanıt elde etmiştir. Katharosçuluğun Montailloü'ya gelişi aile bağlantıları sayesinde olmuştu. Guillaume Autier, Ax'lı Arnaud Benet'nin damadıydı; Arnaud'nun kardeşi Guillaume ise ailesiyle Montailloü'da yaşamaktaydı. Köyün idari işlerinden sorumlu memur Bernard

¹²⁸ "Les derniers ministres de l'Albigéisme en Languedoc: Leurs doctrines", *RQH* LXXIX (1906), s. 57-107, "Doctrine et morale des derniers ministres albigeois", *LXXXV* (1909), s. 357-409, *LXXXVI* (1909), s. 5-48; *GRK* IV (2), s. 406-12.

¹²⁹ E. Le Roy Ladurie, *Montailloü* (1975); L. E. Boyle, "Montailloü revisited: *Mentalité* and methodology", *Pathways to Medieval Peasants*, haz. J. A. Raftis (1981), s. 119-40; M. Benad, *Domus und Religion in Montailloü* (1990); H. C. Stoodt, *Katharismus im Untergrund* (1997); *endura* hakkında bkz. *MLC*, s. 239-44; Kaelber, *Schools*, s. 218-21; A. Murray, "Missionaries and magic in Dark Age Europe", *PP* CXXXVI (1992), s. 186-205.

Clergue ile kardeşi rahip Pierre Clergue, Katharosçuluğa ilgi duyuyorlardı ve hareketin yayılmasına katkıda bulundular. Ayin yöneten, günah çıkartan ve sinodlara katılan Pierre, bu Katolik görünümü altında Katharosçu inançları savunuyor ve sapkınlığı destekliyordu.

Kusursuzlar Montailou'ya gizlice gelip gidiyorlardı. Köylülerin gözünde farklı bir dünyadan gelmiş gibiydiler. Ortodoks din adamları kadar katı ve kuralcı değildiler. Sade bir yaşam sürüyorlardı. Bekâr kalmaları, et yememeleri ve uzun süre oruç tutmaları onlara itibar kazandırıyorlardı. "Havarilerden Petrus ve Paulus'un yolundan gidiyorlar" der bir köylü. Yoksul ve bölünmüş bir toplumu bütünleştirmek gibi toplumsal bir işlev de görüyorlardı. Katolik inanç, kilise binasını merkeze oturtmuştu; Katharosçuluk ise ev –*domus* ya da *ostal*– merkezliydi. Kusursuzlar evlerde ateş başında toplanmış küçük topluluklara hitap ederek eğitim veriyor, Katharosçu söylenceleri köylülere eğlenceli bir şekilde aktarıyorlardı. Köylüler eğitimsiz olsalar da yaşam, ölüm ve sonrası gibi konulara ilgi duyuyorlardı. Evden eve yayılan sapkınlık, aileler içinde kuşaktan kuşağa aktarıldı. Aile bağları, insanların birbirini ihbar etmesini engelliyordu.

Montailou'daki Katoliklik, Gregoryen dönem öncesindeki dünyaya aitti; düşünsellikten ve bütünsellikten uzaktı ve kilise yaşamındaki değişimlerden etkilenmemişti. Frerlerin yolu bu dağ köyüne düşmemişti. Katharosçuluğun ve Katolikliğin yanı sıra paganizm, şüphecilik ve yerel inanışlar da halk arasında yaygındı. Katharosçuluğun zararına olmaktan çok yararına işleyen bu durum, *komünyon* ayinine materyalist bir yaklaşımın temelini oluşturdu ve ortodoks yaratılış öğretisini hor gören bir tavra yol açtı. Katoliklik insanları etkileme gücünden yoksundu: Örneğin vaftiz, köylülerin gözünde daha ziyade toplumsal bir işleve sahipti. Sapkınlığa karşı ciddi bir düşmanlık neredeyse yok gibiydi.

Başka yerlerde olduğu gibi burada da Katharosçuluk –en çok ölüm döşeğindeki kileri etkilemişti: Ölmeden önce *consolamentum* almak, selamete kavuşmayı güvence altına alıyordu. Katharosçu liderler, kendileri cinsellikle ilgili konularda katı kurallara uysalar da sıradan üyelerin hatalarına karşı hoşgörülüydüler. Katolik öğretinin nispeten uzağında kalmış ve her şeyden önce ailenin ve *domusun* güvenliğini ve refahını sağlamaya çalışan köylülere fazla yüklenmiyorlardı. Kötücül bir dünyada her türlü cinsel edim şeytani bir nitelik taşıyordu. Fakat tüm günahlar *consolamentum* yoluyla bir anda bağışlanabilirdi. Böylelikle, Katoliklerin Arafta çekeceği acılara gerek kalmaksızın, "her ruhun aynı ölçüde neşe

ve mutluluk içinde olacağı” bir cennet sunuluyordu. Kusursuzlar faaliyetlerine devam ettikleri ve yaşam tarzlarını korudukları sürece *consolamentum* da insanları cezbetmeyi sürdürdü. Ancak fiziksel açıdan savunmasız durumdaki Kusursuzlar, engizisyoncu Geoffrey d’Ablis’in “her türlü zaafıtan muaf” kişiliğinde kendilerine denk bir rakip buldular. 1329’dan sonraki kayıtlarda Katharosçuluğun izine bir daha rastlanmaz.

Baskıya maruz kalma sırası İtalyanlardaydı. Narbonne’lu Ivo, 1214’te –iddiasına göre haksız yere– sapkınlıkla suçlandığında Kuzey İtalya’ya kaçmış ve burada Katharosçuların büyük ölçüde özgür ve canlı bir ortamda yaşadıklarına tanık olmuştu. Como, Milano, Gemon del Friuli ve daha birçok şehirde rahat bir yaşam süren Katharosçular panayirlarda inançlarını tüccarlar arasında yayma fırsatı buluyor, Katolikliği içeriden çökertmek amacıyla yandaşlarını mantık ya da teoloji okumaları için Paris’e gönderiyorlardı.¹³⁰ Languedoc’taki Katharosçu kiliseler dağılıp parçalanırken, İtalya nispeten güvenli bir sığınak sunmaktaydı. Cremona’da bulunan Katharosçu bir piskopos, Montségur kuşatıldığı sırada Toulouse piskoposuna bir mektup göndererek sığınma teklif etmişti. Languedoc’tan İtalya’ya göç eden sapkınlar Beaucaire’den geçerek Durance ve Var vadileri boyunca ilerliyor, Col di Tenda’yı aşarak Deniz Alpleri’nin eteğinde “sapkınların yuvası” olarak bilinen Cuneo şehrine ulaşıyorlardı.¹³¹ Bazı Kusursuzlar Languedoc’ta kalanlara din hizmeti sunmak ya da *consolamentum* vermek üzere zaman zaman geri döndüler. Sürgündeki Katharosçuların önde gelen ismi Autier, Asti’deyken rahipliğe atandı. Montségur’de ölen Toulouse Piskoposu Bertrand Marty’nin ardılı Vivent, Napoli yakınlarındaki Guardia-Lombarda’da yaşadı. Yüzyılın sonuna doğru bir diğer Toulouse piskoposu Bernard Oliba, Garda Gölü’nün güneyindeki Sirmione’de Kusursuzların yaşadığı bir manastırın başındaydı. Hareketin sürgündeki yandaşları İtalya’nın ekonomik yaşamına dahil oldular. Avignonet’de engizisyoncuların öldürülmesi olayına karışmış olan Pierre de Bauville, otuz yıldan uzun bir süre İtalya’da ticaretle uğraştı; 1277’de kızını ziyaret etmek için döndüğü sırada ihbar edilerek engizisyona teslim edildi. Diğerleri fırıncılık, dokumacılık, kemercilik gibi işlerde çalıştılar. Sacconi, yüzyılın ortalarında Fransa’nın kuzeyinden 150 kadar Kusursuzun Verona’ya ve Lombardiya’ya sığınmış olduğunu belirtir.¹³² Kendi

¹³⁰ Manselli, *Eresia*, s. 221; Narbonne’lu Ivo: WEH, s. 185-7; Segl, *Österreich*, s. 76-111.

¹³¹ Dupré-Théseider, “Le Catharisme languedocien”, *CF* III, s. 164-8; M. Barber, “Moving Cathars: the Italian connection in the thirteenth century”, *Library of Mediterranean History*.

¹³² Barber, “Moving Cathars”; A. Roach, “The relationship of the Italian and Southern French

vatanlarına kıyasla burada çok daha güvenli bir konumda olsalar da bu durum her an değişebilirdi; zira Katharosçulara gösterilen hoşgörü onlara değer verildiğinden değil, daha ziyade ruhban karşıtı duygulardan ya da şehirlerin özerkliğini koruma kaygısından kaynaklanıyordu.

İtalyan şehirlerinin eğilimleri kolaylıkla yön değiştirebiliyordu. Daha önce gördüğümüz gibi, Orvieto'da Katharosçuları bastırmak üzere görevlendirilen Pietro Parenzo'nun öldürülmesi, aniden halkta Parenzo'ya karşı derin bir saygı uyanmasına yol açmıştı. Yine de bu durum, 1240'ta şehirdeki Dominiken manastırının yağmalanmasını engellemedi.¹³³ Piacenza'da Dominikenlerin uzun bir süredir varlık göstermesine karşın, 1233'te Dominiken Cremona'lı Roland'ın vaaz vermek üzere gelmesi şehirde tepki uyandırdı. Daha önce Languedoc'ta Katharosçuluğa karşı tecrübe edinmiş olan Roland'ın bu ziyareti, atalet içindeki yetkilileri daha etkili tedbirler almaya teşvik etmeyi amaçlıyordu. Roland saldırıya uğradı ve yanındakilerden biri öldürüldü.¹³⁴ Floransa Katharosçu bir piskoposluk merkezi olmasına rağmen, Dominiken Pietro di Verona'nın vaazlarını dinlemek için o denli büyük kalabalıklar toplanıyordu ki sonunda Pietro şehir meydanının genişletilmesini istedi. Yine de Floransa, 1245'te engizisyoncu Ruggero Calcagni'nin Katharosçuları ezme girişimine karşı tavır aldı. Muhafif bir *podestà* liderliğinde toplananlar, Calcagni yanlılarını ve Pietro'nun kurduğu İman Derneği üyelerini bir meydan savaşında yenilgiye uğrattılar. Ghibellinoculuğun etkisi, II. Frederick'in *podestà* lehine müdahalesi ve şehrin kendi bağımsızlığını koruma arzusu, Katharosçuluğa yönelik düşmanlığı dizginliyordu. Engizisyoncu olarak atanan Pietro, Milano'ya giderken yolda öldürüldü. Cenaze töreni kendisi lehine büyük bir gösteriye dönüştü ve aziz ilan edildi. Fakat yedi yıl sonra, ardılı Sacconi'ye yönelik protestolar yükseliyordu.¹³⁵

Dolayısıyla ibrenin yönü sürekli değişiyordu. On üçüncü yüzyılın ilk yarısında II. Frederick ile papalar arasındaki mücadele, sapkınlarla neredeyse dokunulmaz

Cathars" (Doktora tezi, Oxford Üniversitesi, 1989); Sacconi: Dondaine, *Traité*, s. 70; WEH, s. 337.

¹³³ Bkz. yukarıda, s. 113-114; Lansing, *Power*, s. 57-8.

¹³⁴ C. Bruschi, "Il Liber Suprastella (1235), fonte antiereticali piacentina. L'ambiente ed il motivo di produzione", *Archivio Storico per le Province Parmensi*, 4. ser. XLIX (1997), s. 405-27.

¹³⁵ MLC, s. 177-8, 182-3, 212-13; Lansing, *Power*, s. 71-6, 101-2; G. G. Merlo, "Pietro di Verona – San Pietro Martire", *Culto di Santi*, haz. S. Boesch Gajono, L. Sebastiani (1984), s. 471-88.

bir konum kazandırmıştı. Sapkinlığa karşı yasalar çıkarılmasını sağlayan papalar, bu yasaları uygulamaları yönünde şehirlere baskı yapmaktan kaçınıyorlardı; çünkü Frederick'e karşı müttefiklerini kaybetmekten korkuyorlardı. Frederick ise fırsatçı davranıyordu. Sicilya Krallığı'ndaki sapkinlık karşısında kayıtsız kaldı. Harekete geçmesi durumunda frerlerin krallığa girişini kabullenmek zorunda kalacaktı; oysa siyasi nedenlerden dolayı bunu istemiyordu. Diğer yandan, papalığın siyasi çıkarları gerektirmediği sürece IX. Gregorius'un sapkinlık meselesinde ısrarcı olmayacağını gören Frederick, bu durumu eleştirerek papalığa karşı yürüttüğü propagandanın bir parçası yaptı.

Katharosçular bulabildikleri her türlü destekten yararlandılar. Kesişen çıkarları onları Ghibellinolarla ittifak kurmaya yöneltti. Ancak sapkinlar hiçbir İtalyan şehrinde bağımsız bir güç haline gelmediler. Enterdi dönemlerinde ön plana çık-salar da siyasi mücadelede birer piyon olmanın ötesine geçemediler. Ghibellinolar yenilgiye uğradığında, Katharosçular da destekten yoksun kaldı.

1250'ye dek imparatorluk yanlısı Ghibellino hareketiyle birlikte davranmalarını, sapkinları çıkmaza sürükledi. Frederick hayatta olduğu sürece nispeten güvenli bir konumdaydılar. Yargılanma tehlikesiyle her zaman karşı karşıyaydılar gerçi; ama sayısal olarak güçlüydüler. Sacconi'nin hesaplarına göre, ılımlı düalistlerin hakim olduğu Concorezzo'da 1500 Kusursuz bulunuyordu. Desenzano'da 500, Bagnolo'da 200, Floransa, Val del Spoleto ve Vicenza'da 100 Kusursuz vardı. Katharosçular Sacconi'den sonra da varlıklarını sürdürdüler. Hareketin farklı şehirlerdeki piskoposlarına ait listeler 1280'e dek kesintisiz bir şekilde devam eder.¹³⁶

Fakat II. Frederick'in 1250'deki ölümü ve İtalya'da imparatorluk yanlılarının güç kaybetmesi, papalık yanlısı Charles d'Anjou'nun Frederick'in ardıllarına karşı kazandığı zaferler ve muhafazakâr Guelfoların başarısı, mevcut dengeleri düalistler aleyhine çevirdi. Charles d'Anjou'nun izlediği siyasette sapkinlara yer yoktu. Müttefikleri konusunda artık endişelenmeye gerek duymayan papalar, sapkinlığın bastırılması için daha ısrarcı davrandılar. Katharosçuları himaye edenler birer birer ölüyordu: Verona'da Oberto Pelavicino'nun ardından gelen Scaligeri ailesi, sapkinlığa daha fazla destek olma niyetinde değildi.¹³⁷ Yüzyılın geri kalan kısmında İtalyan şehirleri kapsamlı engizisyon soruşturmalarına izin vermeye başladı-

¹³⁶ BK, s. 231-9; H.M. Schaller, "Die Frömmigkeit Friedrichs II", DA LI (1995), s. 493-513; Manselli, *Eresia*, s. 283-4.

¹³⁷ MLC, s. s. 272-96.

lar. Katharosçuların başka şehirlere göç etmeleri, gizlenmeleri ya da *contadoda* kendilerini himaye edenlerin yanına kaçmaları hareketin çöküşünü geciktirdiyse de önüne geçemedi. Floransa'da Salomone da Lucca'nın 1282'de yürüttüğü engizisyonunda çok sayıda Kusursuz yargılandı.¹³⁸ Garda Gölü kıyısındaki Sirmione'de yakalanan 178 Kusursuz 1278'de Verona'da yakıldı ve böylelikle Desenzano'daki Katharosçu Kilise büyük bir darbe aldı.¹³⁹ Yine de baskı zorluklarla karşılaşılıyordu; engizisyona yönelik eski kuşkular hâlâ varlığını koruyor ve bazı Katharosçular karşı saldırıda bulunuyordu. Valtellina'da bir engizisyoncu öldürüldü ve 1279'da Parma'daki Dominiken manastırı yağmalandı.¹⁴⁰ Fakat yüzyılın sonuna gelindiğinde, Kusursuzlar sapkının eski başkenti Milano bile hizaya getirilmişti. Sapkınların yargılandığı son büyük davalar 1291-1309 arasında Bologna'da görülür.¹⁴¹ Katharosçuluğun bu şehirde yerleşik bir piskoposluğu bulunmuyordu ve yandaşların eğitim seviyesi düşüktü. Bompietro'nun yakılması bir ayaklanmaya yol açıyorsa da bunun nedeni sapkınlığa duyulan sempati değil, Bompietro'nun ölmenden önce *komünyon* almasına engizisyon tarafından izin verilmemiş olmasıydı.¹⁴² Languedoc'ta olduğu gibi İtalya'da da uygulanan baskı Katharosçuluğun en sadık üyelerini ortadan kaldırmıştı. Şevkle çalışan Kusursuzlar bertaraf edildi, misyonerlik çabaları azaldı ve duyulan korku yeni katılımları engelledi.

Alınan barışçıl tedbirlerden de –özellikle İtalya'da– bahsetmek gerekir. Engizisyoncular sadece birer polis memuru değildi. Pietro di Verona, sapkının yayılmasını engellemek ve Katolik inancın kök salmasını sağlamak amacıyla kardeşlik cemiyetlerinin kurulmasına öncülük etmiş bir liderdi.¹⁴³ 1233'te Lombardiya'da ortaya çıkan Alleluia ve 1260'taki Flagellantlar, sapkınlığa düşman halk hareketleriydi. Languedoc'a kıyasla İtalya'da eğitim seviyesi daha yüksekti. Dolayısıyla sapkınlığa yöneltilecek entelektüel eleştirilerin burada daha fazla önem taşıdığını varsayabiliriz. Boyun eğmeyi reddeden sapkılara karşı kolluk kuvvetlerine başvurmak kaçınılmazdı. Fakat diğer yandan, ortamın değişmeye başlaması ve Katolikliğin yeniden canlanması, sapkını benimsyenlerin eskiye oranla azalmasını sağlıyordu. Böylelikle sapkınlık kesin bir unutuluşa itildi. Bunda ekonomik et-

¹³⁸ Manselli, *Eresia*, s. 218.

¹³⁹ Guiraud, *Inquisition* II, s. 573.

¹⁴⁰ Agy, s. 573, 575.

¹⁴¹ Paolini, *L'Eresia* I; Lansing, *Power*, s. 151-7; MLC, s. 283-7.

¹⁴² MLC, s. 285-6.

¹⁴³ Vauchez, *Laics*; MLC, s. 175-180

kenlerin ne ölçüde bir rol oynadığı sorulabilir. Ekonomik koşulların iyileşmesiyle insanların, dünyada şeytanın hüküm sürdüğünü savunan bir inanca sırt çevirdikleri iddia edilebilir. Fakat maddi durumu iyi olduğu halde sapkınlığa katılanların sayısı hiç de az değildi. Yoksulluk, adaletsizlik ve Katharosçuluğun yayılması arasında ya da tersine, ekonomik iyileşme ve Katharosçuluğun çöküşü arasında doğrudan bir bağlantı kurmak mümkün değildir. Her halükârda Katharosçuluk, tutarlılığını kaybetmek pahasına da olsa farklı türden fikir ve uygulamaları bir sünger gibi içine alan eklektik bir dindi. On üçüncü yüzyılda üniversitelerin ve tıp okullarının gelişmesi ve seyahatin yaygınlaşmasıyla bilgi birikimi artıyor ve insanların önünde yeni ufuklar açılıyordu. Katharosçuluk bu duruma ayak uyduramadı. Diğer yandan Katoliklik bünyesindeki iki yeni gelişme, Katharosçuluğun önüne set çeken bir anlayışın oluşmasında özellikle etkili oldu.¹⁴⁴ Bunlardan ilki, başta Fransiskanların ortaya koyduğu ve Hz. İsa'nın yaşamındaki olayları öne çıkaran yeni bir dindarlık anlayışının yaygınlaşmasıydı. Hz. İsa'nın yaşamı hakkında verilen canlı vaazlar, doğumunu tasvir eden sahneler, çarmıhtaki acılarını paylaşmaya sevk eden bir ibadet tarzı düalist inancın düşmanıydı. Katharosçuların Hz. İsa'sı, insandan ziyade bir hayalet ya da uzaklardan gelmiş bir melekti ve her şeyden önce saf bir kilisenin kurucusu olduğu için saygı görüyordu; Katoliklerin hem insan hem Tanrı olan Hz. İsa'sıyla rekabet etmesi imkânsızdı. Frerlerin çalışmaları ve halk kesimleri için kurulan kardeşlik cemiyetleri sayesinde, iyi bir Hristiyan olarak yaşamak *consolamentum* alan bir azınlığın ayrıcalığı olmaktan çıktı ve herkes için mümkün hale geldi.

İkinci olarak, on üçüncü yüzyılda ortaya çıkan Joachimcilik; halkın dini duygularına hitap etmede Katharosçu söylencelerle rekabet eden kendi söylencelerini üretti.¹⁴⁵ Katharosçu eskatolojide olduğu gibi kötülüğe karşı şiddetli bir mücadele olacağı öngörülüyor, fakat bu mücadelenin yeryüzünde mutlulukla sonlanacağı belirtiliyordu. Yaratılış ve Son'la ilgili düalist söylenceler, daha iyimser ve olumlu bir vurguya sahip Joachimci söylenceler karşısında silinip gitti. Ancak Katolikler tam bir zafer kazanmış değildi; kendi içinde bazı tehlikeler de

¹⁴⁴ Bkz. yukarıda, s. 131-132.

¹⁴⁵ Manselli, *Eresia*, s. 270, 331; Manselli, "Evangelisme et mythe dans la foi cathare", *Heresis* V (1985), s. 9-17

barındıran Joachimcilik, yeni sapkınlıklara kaynaklık etti.¹⁴⁶ Yine de Katharosçu-
luğa karşı rol oynayan etkenlerden biri oldu. Kısacası İtalyan dūalizmi, kısmen
zor kullanılarak bitirildi, kısmen de sadece eskiyip yetersiz kaldığı için son buldu.

¹⁴⁶ Bkz. aşağıda, s. 264-276; Hamilton, *Crusade*, s. 31-2.

Bergamo Konferansı Sonrasında Valdocular

Fransa'da Lyoncular

Lyoncu diyakoz Raymond de Sainte Foy 9 Ağustos 1319 günü Pamiers piskoposu Jacques Fournier'nin huzuruna çıkarıldığında, Valdocu hareketin iki kanadı Lyoncular ile Lombardiyalı Yoksulları yeniden birleştirmeyi başaramayan Bergamo Konferansı'nın üzerinden bir asırdan fazla bir zaman geçmişti. Fournier, ince eleyip sık dokuyan titiz bir piskopostu ve duruşmada Carcassonne engizisyonunun Dominiken temsilcisi de hazır bulunmasına karşın, dizginleri elinde tutuyordu. Adil bir kefaret ya da ceza belirlemek amacıyla şüphelilerin inanç ve eylemlerini en ince ayrıntısına kadar incelemek ve onları muhakeme yoluyla Katolikliğe geri döndürmek konusunda kararlıydı. Raymond, Montpellier'deki Fransiskan okulunda öğrenim görmüş, gramer ve bir miktar da teoloji öğrenmişti. Kitabı Mukaddes üzerine derin bir bilgiye sahipti. Valdocuların ılımlı ve reformist kanadının hiç de azımsanmayacak bir temsilcisi ve vakur bir savunucusuydu. Günler boyunca süren sorgulama, hem Lyoncuların düşünce dünyasını hem de kilisenin Katharosçuluğa uyguladığı baskının etkilerini gözler önüne serdi.¹

Raymond yakalandığı sırada yanında kendisiyle aynı inancı paylaştan yaşlı dadısı ve bir marangozla karısı da bulunuyordu. Pamiers'ye doğum yeri olan Vienne'den gelmişti. Büyük olasılıkla amacı burada bir *hospitium* kurmak ve hem şehirdeki hem de civardaki başka Valdocu ailelerle temasa geçmekti. Din hizmetinde bulunan diğer Lyoncular gibi kendi el emeğiyle geçinmeyi reddediyor,

¹ Audisio, *Waldensian Dissent*, çev. C. Davison, s. 26-160; Cameron, *Waldenses*, s. 26-160; P. Biller, *The Waldenses 1170-1530* (2001); Biller, "The Waldenses in the fourteenth and fifteenth centuries: the current state of knowledge", *agy*, s. 1-23; Biller, "The Waldenses 1300-1500", *RHR CCXVII* (2000), s. 75-99; J.F. Gilmont, "Sources et critique des sources", *Vaudois*, haz. Audisio, s. 105-13; A. Patschovsky, "The literacy of Waldensianism"; S.K. Treesh, "Europe's peasant heretics: the Waldensians 1375-1550" (doktora çalışması, Rutgers Üniversitesi, 1988); M. Schneider, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert* (1981); G. G. Merlo, *Valdesi e Valdismi Medievali: Itinerari e proposte di ricerca* (1984), *Valdesi e Valdismi II: Identità valdesi nella storia e nella storiografia* (1991).

marangozun sağladığı gelire dayanıyordu.² Sorgulama daha baştan bir engelle karşılaştı: Raymond ant içmeyi kabul etmiyordu. Buna gerekçe olarak da bir kere-sinde yemin ederken bir epilepsi krizi geçirdiğini ve on yıl önce Vienne'de günah çıkardığı sırada, kendisine yemin etmemesinin salık verildiğini söyledi. Diyakoz olduğunu kabul etmekle birlikte, kendisini hangi piskoposun bu göreve atadığı konusuna açıklık getirmedi. Yanında taşıdığı ve krala yazılmış bir başvuru oldu-ğu anlaşılan parşömen ruloyu yolda bulduğunu ileri sürdü. Hayatta kalmak için kaçamak yanıtlar vermesi gerekiyordu.

Fournier, boyun eğmeyenlere karşı uyguladığı her zamanki yöntemine baş-vurdu ve Raymond'u hapse attırdı. Aralık ayında Raymond, imanin ilkeleri ve yedi sakrament hakkında sorguya çekilmek istediğini belirtti ve ortodoks inancı savunduğunu açıkladı; bununla birlikte, ant içmeyi yine reddediyordu. 2 Ocak 1320'de, her şeyi anlatmaya karar verdi; ancak yoldaşlarını ve Vienne'de bıraktığı Valdocuları koruma düşüncesiyle isim, yer ve tarih vermekten kaçındı.

Kendisini can kulağıyla dinleyen piskoposa Lyoncuların kurduğu örgütten bahsetti. Katolikliğe kimi zaman şaşırtıcı ölçüde yaklaşmakla birlikte onun yeri-ne geçmeyi amaçlayan bu örgütlenmede üç farklı sınıf sözkonusuydu: Piskoposa karşılık gelen *majoralis*, rahipler, diyakozlar... Seçimle belirlenen *majoralis*, di-siplin sağlama ve önderlik etme yetkilerine sahipti. Paskalyada ayin yönetiyor (Raymond buna hiç tanık olmadığını söyler) ve Kutsal Perşembe günü yalnızca ta-rikat üyelerine ayrılmış bir törende yoldaşların ayaklarını yıkıyor ve ekmek, balık ve şarap kutsuyordu. Rahipler ayin yönetemiyor, fakat günah çıkartabiliyorlardı. Valdocuların yaşamında önemli bir yer tuttuğu aşikâr olan günah çıkarma sıra-sında rahipler günahları dinliyor, öğütler veriyor, kefaret belirliyor, fakat Katolik rahiplerin yaptığı gibi günahları doğrudan affetmek yerine tövbekârı bağışlaması için Tanrıya dua ediyorlardı.

Diyakozluğa atanmak için beş ya da altı yıllık bir çıraklık döneminden geçmek gerekiyordu; bu süre içinde adayın hal ve tavırları inceleniyor, Kitabı Mukaddes eğitimi veriliyordu. Diyakozların günah çıkartma ya da kutsanan ekmeği taşıma hakları yoktu; fakat *Elçilerin İşleri*'nde anlatıldığı gibi, kilisenin maddi ihtiyaçla-

² JFD I, s. 55-150; P. Paravy, *De la Chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné* II (1993), s. 922-46; P. Biller, "The preaching of the Waldensian Sisters", *Waldenses*, s. 125-58; K. Utz Temp, " 'Parmi les hérétiques': La Vierge Marie dans l'inquisition de l'évêque Jacques Four-nier de Pamiers (1317-1326)", *Marie. Le Culte de la Vierge*, haz. D. Iogna-Prat ve diğerleri. (1996), s. 533-60.

rını karşılamakla yükümlüyüdüler. Adayların “iyi ve inanmış bir aileden” olması bekleniyordu; oysa Raymond, Montpellier’de öğrenim gördüğü sırada kendisini ziyarete gelen bir “yoldaş” vasıtasıyla Valdoculuğu benimsemişti. Gruba üye tüm biraderler gibi diyakozlar da yoksulluk, iffet ve itaat yemini ediyor, kilise takvimine ve dua saatlerine riayet ediyorlardı.

Bireysel mülkiyete yer yoktu: Raymond, örgütünü Hz. İsa’nın yoksulları, biraderleri ise “Kusursuzlar” olarak adlandırıyor, bunu yaparken de Hz. İsa’nın genç ve zengin adama verdiği buyruğa atıfta bulunuyordu: “Eğer kusursuz olmak istiyorsan, git, varını yoğunu sat.” Bekârlık için gerekli koşulların yaratılmasına büyük önem veriliyordu: Biraderlerin kadınlara dokunması ya da ellerini kadınlara öptürmesi ve gizlenmenin zorunlu kıldığı durumlar dışında kadınlarla aynı odada uyumaları yasaktı. Dul bir erkeğin din hizmeti veren sınıflardan birine girmesi düşünülemezdi; zira “bedenin işleri”ne bir kere alıştığından bekârlığı fazlasıyla zor bulabilirdi. Halka açık vaazlar ortadan kalkmış ve yerini kapalı kapılar ardında yapılan Kitabı Mukaddes yorumlarına bırakmıştı.

Hz. İsa’nın görevlendirdiği Yetmişler’in yoksulluğunu örnek alan gezici bir rahiplik varlığını sürdürmekle beraber, halka açık vaazlar verilmiyordu. Raymond, kendisine karşı halen büyük bir sevgi beslediği Jean Lorrain adında bir *majoralis*le İtalya’ya seyahat etmişti. Marangozun karısı da vermek istediği parayı geri çeviren Jean’ı hayranlıkla hatırlamaktaydı; hiç para taşımadığını söyleyen bu adamın cüzdanını kontrol eden kadın, gerçekten de boş olduğunu görmüştü. Bununla birlikte, *majoralis*lerin sahip olduğu kısıtlı olanaklar, sadece sınırlı sayıda taraftar toplama imkânı sunuyordu; çünkü yakalanma korkusuyla tebdil-i kıyafet dolaşmak zorundaydılar. Yolculuklarında Valdocu aileleri ziyaret ederek onların inançlarını pekiştiriyor, fakat Valdocu olmayanlarla nadiren konuşuyorlardı. Piskopos, Raymond’a birlikte yolculuk ettiği *majoralis*in İtalya’da taraftar toplayıp toplamadığını sordu. Raymond “Hayır” diye yanıtladı, bunun dürüst bir yanıt olduğunu varsayabiliriz. Önceki sorgulamalar, tesadüfi karşılaşmaların ne denli verimli olabileceğini göstermişti; anlaşılan Raymond’un eğitmeniyle tanışması da bu türden bir karşılaşmaydı. Marangoz, *majoralis*le Toulouse’da bir evde karşılaşmış ve orada eğitilmişti. *Majoralis* görmek isteyen marangozun karısı ise Montpellier’deki Fransiskan manastırının kapısında karşılaşmıştır onunla. Fakat bu gibi temasların etkisi sınırlıydı. Aslında Valdocular, gezici frerlerden oluşan gayri resmi bir tarikata dönüşmüşlerdi. Dikkatle seçilen bu frerler gizlilik için-

de yaşıyor ve yolculuk ediyor, kutsal metinleri kendi anadillerinde kullanmaya devam ediyor, disiplinli ve ahlaklı bir yaşam sürüyor, fakat ortaya çıkıp açıktan açığa vaaz vererek taraftar toplayamıyorlardı.

Raymond, hareketin ortodoks bir nitelik taşıdığına ısrar etti ve Valdocuları inançları yüzünden öldürmenin kilise için ölümcül bir günah olacağını söyledi. Bununla birlikte, pişmanlık göstermeyen Katharosçuların öldürülmesinin haklı olduğunu kabul ediyordu. Raymond ve beraberindekiler, onay bekleyen bir reform hareketi oluşturdukları düşüncesindeydiler. Böylelikle görevlerini gizlenmeye gerek kalmadan açık bir şekilde yerine getirecekleri, Kitabı Mukaddes yoluyla gerçek inancı yeniden uyandırmada ve günah çıkarma yoluyla ruhani yaşamı derinleştirmede etkili olacakları umudunu taşıyorlardı. Piskopos, Raymond'u Donatizm konusunda sıkıştırdı. Raymond, ne kendi topluluğundaki ne de Katolik rahipler arasındaki ahlaksızlıkların sakramentleri geçersiz kılmadığını kesin bir dille belirtti. Yoldaşı Valdocular, Katolik vaftizi ve *confirmatio*yu kabul ediyordu. *Majoralis*lerin ayin yönetmesinin çok ender görülmesi, sıradan üyelerin bir Katolik ayinine katılmasına muhtemelen itiraz edilmediğini gösterir. Zaten Raymond da bu konuda kendileri ile Katolikler arasında öğreti açısından bir bölünme olmadığını ifade eder.

Bu noktada şöyle bir soru ortaya çıkıyor: Katolikliği büyük ölçüde kabul etmiş olmalarına rağmen, Valdöcu biraderleri kilise dışında kalmaya ve o sıkıntılı, gizli kapaklı ve tehlikelere açık yaşamlarını sürdürmeye yönelten neydi? Piskoposun otorite meselesini gündeme getirmesi, bu konuya açıklık getirir: Valdocuları bu şekilde davranmaya iten şey, kendi anadillerine çevrilmiş haliyle Kitabı Mukaddes'e duydukları bağlılıktı. *Majoralis*in vaaz verme ya da biraderleri vaaz vermeleri için gönderme hakkını nereden bulduğu sorulduğunda, Raymond şü yanıtı verdi: *Majoralis* bu yetkiyi Tanrıdan alıyordu ve başkaca bir otoriteye ihtiyacı da yoktu. Ayin sırasında kullanılan rahip kıyafetleri bir zorunluluk değil, sadece törenselliği sağlayan bir unsurdur; asıl önemli olan şarap kâsesinin, şarabın ve ekmeğin kullanılması ve Kurtarıcı'nın Son Yemek'te söylediklerinin tekrarlanmasıydı. Raymond, Hz. İsa tarafından başlatıldığına inandığı günah çıkarma sakramentini kabul ediyordu; Ancak bu sakramentle ilgili olarak Kitabı Mukaddes'e yaptığı göndermeler ağır basıyor, rahiplere günahları bağışlama yetkisi tanıması belirgin bir farklılık teşkil ediyordu.

Raymond'dan ant içmesi ve Araf'a inanmayı kabul etmesi istendi. Fournier'nin metinler ve emsaller yoluyla ikna çabasına kayıtsız kalan Raymond, *Matta Incili* 5: 34'teki "Asla ant içmeyin" sözünü alınıldı ve görüşünde ayak diredi. Kitabı Mukaddes'te Araf'ın yeri olmadığını ileri sürdü. Apokrif'a'dan (2 *Makabiler* 12: 43, 46) yapılan aksi yöndeki bir alıntı karşısında da ikna olmadı. *Elçilerin İşleri* 5: 29'da Petrus'un Sanhedrin'e "İnsanlardan ziyade Tanrıya itaat etmek gerekir" şeklinde verdiği yanıt, Raymond'un kilise ve toplumdaki yaygın uygulamanın aksine ant içmeyi reddetmesini destekler nitelikteydi. Raymond'un Valdocu grubu çoğu meselede kilise öğretisini ve adetlerini benimsiyordu, çünkü bunların Kitabı Mukaddes'le uyum içinde olduğunu düşünüyorlardı; bu uyumu görmedikleri yerde ise nihai otorite olarak kiliseyi değil, Kitabı Mukaddes'i kabul ediyorlardı. Meselenin can alıcı noktası işte burada yatıyordu.

Piskopos, Raymond'un suçlu bulunduğu hataların bir listesini çıkardı, kiliseye itaat etmesini, Valdocu suç ortaklarının hepsini açıklamasını, tövbe ederek ant içmesini istedi ve yanıtını düşünmesi için Raymond'a bir günlük bir süre tanıdı. Ama boşuna; Raymond bazı önemsiz noktalarda geri adım attıysa da çoğu konuda ınatçılığını sürdürdü ve yakıldı. Yoldaşları da aynı akıbete uğradı; yaşlı bakıcısı Raymond'la beraber, diğer ikisi ise daha sonra yakıldı (çünkü marangozun karısı Huguette büyük ihtimalle hamileydi).

Dava herkeste derin duygular uyandırmıştı. Piskoposun ağladığı söyleniyordu. Ormolac'lı Guillaume Autast, piskoposun kendisi yakılsaydı daha iyi olurdu demişti. Raymond'un, kendisini bağlayan ipler yanıp da çözüldüğünde ellerini dua etmek için kavuşturduğunu duyan Berenger Escoulan, onun bir din şehidi olduğunu söylemişti. Piskoposun önüne çıkarıldığında bu sözünü hemen geri aldı; yine de cezalandırıldı ve muhtemelen bir yıllığına hapse gönderildi.³

Valdocuların baskı ve zulüm karşısında verdikleri tepki, Fournier'nin yaptığı sorgulamalarda kaçamak yanıtlar ve ketumluk olarak gösterir kendini. Bu durum, seksen yıl önce Quercy'deki özgürlük günleriyle büyük bir karşıtlık içindedir. Özellikle, hoşgörünün Haçlı seferlerinden sonra bile varlığını koruduğu Montauban'da⁴ cezalandırılma korkusu olmaksızın vaaz veriyor, hastaları iyileş-

³ JFD I, s.154-6; Merlo, *Valdesi* I, s. 86-92; K. Utz Tremp, "Waldenser und Wiedergänger. Das Fegfeuer im Inquisitionsregister des Bischofs Jacques Fournier von Pamiers", *Himmel, Hölle, Fegfeuer* (1994), s. 125-34.

⁴ Y. Dossat, "Les Vaudois méridionaux d'après les documents de l'inquisition", *CF* II, s. 207-26; Dossat, "De Vaudès à Saint-François à Montauban", *CF* VIII, s. 403-13; Schneider,

tiriyor ve misyonerlik yapıyorlardı. Sahip oldukları özgürlük sıradan yandaşlarda, hastalarda ya da vaazlara tanıklık edenlerde bu vaizlerin sapkın olmadığını düşüncesine pekâlâ yol açmış olabilir. Montauban, Güney Fransa'da Valdocuların Katharosçulardan daha fazla taraftar topladıkları tek yerdi.

Burada bir mezarlığa ve bir okula sahiptiler ve verdikleri sağlık hizmeti rağbet görüyordu. Pierre Seila'nın 1241'den itibaren Quercy'de yürüttüğü engizisyonunda, Montauban'lı en az 73 kişinin (aralarında Katharosçular da vardı) Valdocularardan tıbbi yardım istemiş olduğu kaydedilmiştir⁵; muhtemelen burada bir hastaneye de sahiptiler.

Quercy'deki biraderler, Hz. İsa'nın Yetmişler'i gönderirken verdiği buyruğa uygun bir şekilde hastalarla ilgileniyor, bazen de hastaların yanında kalıyorlardı. Hizmetlerinin karşılığı çoğu zaman aynıyle ödeniyordu: "Onlara şarap verdi", diye anlatıyordu bir tanık, "çünkü para kabul etmiyorlardı."⁶ Verilen ifadelerde Pierre de Valz ismi hem vaazları hem de tıbbi çalışmaları dolayısıyla sık geçer. Onun için "Tanrının bir meleği imişçesine seviliyordu" denir.⁷ Valdocu iki kadının, bir hastanın başına Yuhanna İncili koymasında Katharosçu *consolamentum* ayininin belli belirsiz bir etkisi yatıyor olabilir.⁸

Kadınlar da vaaz veriyor, Montcuq ve Beaucaire'de Valdocu kadınların ortak bir yaşam sürdüğü evler bulunuyordu. Bu kadınların Valdocu harekette oynadıkları rol yeterince önemsenmemiştir. *Meister*, *fratres* ya da *barba* olarak adlandırılan bekâr erkek vaizler sınıfının muadili bir rahibeler sınıfıydılar aslında ve bazı bakımlardan frerlerin ikinci tarikatını andırıyorlardı. Valdocu kaynaklarda öne çıkan tefekkür ögesi, pekâlâ bu kadınlar göz önünde tutularak tasarlanmış olabilir.⁹

Valdocular, Montauban'da hem kendilerine hem Katharosçulara hoşgörüyle yaklaşan bir toplulukla uzun yıllardır bütünleşmiş durumdaydılar ve 1220'lere gelindiğinde halka açık yerlerde vaaz vermelerine müsaade edilmişti. Her iki ha-

Europäisches Waldensertum, s. 8-29.

⁵ Dossat, "De Vaudès", s. 405.

⁶ P. Biller, "Curate Infirmos: the medieval Waldensian practice of medicine", *Waldenses*, s. 49-67 arasında s. 57.

⁷ Agy, s. 58.

⁸ Patschovsky-Selge, *Quellen*, s. 63; Biller, s. 58, n. 48.

⁹ Biller, "The Preaching", s. 125-58.

reketin yandaşları arasında –görünüşe bakılırsa sıradan üyelerin düzenlediği¹⁰– fikir tartışmaları gerçekleşiyordu. Berber dükkânlarında bile bir müşteri kendisini Valdocu tembihlerin odağında bulabiliyordu. Valdocuların sırf yardım amacıyla hiçbir ücret talep etmeden yaptığı işlere birçok örnek vardır. Her sınıftan kişinin desteği sözkonusuydu. Fertleri arasında konsüller de bulunan Carbonel ailesi, Valdocu harekete güçlü bir bağla bağlıydı; ailenin genç üyesi Jacques, çocukken Valdocu bir eğitim almıştı ve grubun ayinlerine ve buluşmalarına katılıyor, tartışmalarda hazır bulunuyordu.¹¹ Büyük ailelerin katılımı, uygulanan baskının yavaş işlenmesi ve kilise yetkililerinin Languedoc topraklarında Katharosçularla meşgul olması, Montauban ve genel olarak Quercy’de Valdoculara gösterilen hoşgörüyü açıklamamıza yardım eder.

Fakat bu durum uzun sürmedi. Pierre Seila, bizzat Valdocu vaizler ya da Katharosçu Kusursuzlardan ziyade onların destekçileriyle mücadele ediyor, kendilerine tanınan süre içinde suçunu kabul edip pişmanlık duyanlara görece hafif cezalar veriyordu. Yine de Seila’nın icraatı Valdocu hareketin çöküşünü haber vermektedir. Gezgın Valdoculara verilen coşkulu destek, kolaylıkla Fransiskanlere yönelebilirdi ve öyle de oldu. Valdoculuk taraftarı ailelerin üyeleri aynı zamanda Montauban’daki Fransiskan manastırına bağışta bulunuyordu. 1270’te Alphonse de Poitiers’nin Azize Chiara Yoksulları tarikatına yaptığı bağış sırasında bu ailelerin temsilcileri hazır bulunurken, Katharosçuluğu destekleyen aileler orada yoktu. Dolayısıyla bir yandan engizisyon bir yandan da barışçıl rekabet, Valdocuların o görkemli günlerine son vermiştir.

Baskı ve zulmün artmasıyla tebdil-i kıyafet dolaşmak vaizler sınıfı için bir hayatta kalma meselesi haline geldi. Bir zamanlar engizisyoncu olan Etienne de Bourbon, yanında farklı mesleklerle ait eşyalar taşıyan Valdocu bir vaizden bahseder: Şekilden şekle giren Proteus gibi,¹² gerektiğinde bir seyyah, bir ayakkabı tamircisi, bir hasatçı ya da benzeri bir zanaatkarın kılığına giriyordu ve bunların hepsi de yolculuk halinde olmayı gerektiren mesleklerdi. Montauban’da vaizler ve destekçilerinin birlikte giriştikleri çalışmalar ve sağlık hizmetleri mecburen bırakıldı. Gündelik karşılaşmaların sağladığı muğlak destek de ortadan kalktı ve yandaşların oluşturduğu *credentes* ile vaizler sınıfı arasındaki temas tehlike büyüdükçe

¹⁰ Schneider’in yorumu, *Europäisches Waldensertum*, s. 22.

¹¹ Dossat, “De Vaudès”, s. 408-12.

¹² WEH, s. 210.

seyrekleşti: Hareketin can damarını artık kapalı kapılar ardında yapılan günah çıkarmalar ve bunu müteakip verilen tavsiyeler ve açıklamalar oluşturunuyordu. Birbirine sıkıca kenetlenmiş aileler inancın taşıyıcısı haline geldi; çocuklarını evde eğitiyor, diğer Valdocu ailelerle kız alıp veriyor ve çevrelerindeki Katolik yaşama “Nikodemusçu” bir tavırla ayak uyduruyorlardı. Fakat bununla birlikte Valdocu vaizlerin ziyaretlerine, inançlarını sınavı ahlaki ve dini açıklamalar yapmalarına büyük değer atfediyorlardı.

1310 dolaylarında Toulouse'daki engizisyonun, Valdocu olmakla suçlanan ve aslen Burgonya'dan göçmüş olan Gaskonyalı şüphelilere uyguladığı zulüm, yaşam tarzlarına ilişkin sunduğumuz bu betimlemeyi doğrular niteliktedir.¹³ Grubun odağında hane halkı bulunuyordu. Sıklıkla ailelerin yetiştirdiği ve özellikle Kitabı Mukaddes hakkında eğitilmiş vaizler, akraba ailelere dini hizmet veriyordu. Bu aileler vaizlerle birlikte yemek yiyor, onlara eldiven, iğne ya da bıçak gibi küçük hediyeler veriyorlardı. Bir hatıra, bir minnettarlık ifadesi, ama şüphesiz bazen de kılık değiştirmede kullanılan araçlardı bunlar. Ezbere bilginin önemli bir payı vardı; bu durum, okuryazar olmayanlara da öğrenme fırsatı tanıyor ve vaizlerin kitap taşımaları durumunda uyandıracakları şüpheyi bertaraf etmelerini sağlıyordu.¹⁴ Hareketin başlıca itici gücü bizzat Kitabı Mukaddes metniydi; ziyaretler sırasında, yemeğin ardından vaiz diz çöküyor ve uzun bir süre, çoğunlukla *Pater Noster* duasını defalarca tekrarlayarak, dua ediyordu.

Raymond de Sainte Foy ile aynı gelenek içinde yer alan “Burgonyalılar” da Valdo'ya sadık kalmışlardı ve Donatist değildiler. Katolikleri, ruhban sınıfının ahlaki kusurları nedeniyle asla suçlamış değillerdi. Cameron'un belirttiği gibi, “Sapkınların reddettiği şey zulüm uygulayan kilise otoritesiydi, yoksa kilisenin ahlaki durumu ya da sakramentleri değil.”¹⁵ Uygulanan zulüm, vaizlerden ziyade detekçilerine zarar vermiş olsa da etkili olmuş gözüküyor.

Lyoncular giderek ortadan kayboldu. Haçlı seferlerinin doğrudan etkilediği bölgelerde zaten hiçbir zaman güçlü olmamışlardı. Sayıca fazla oldukları yerler arasında Lorraine ve Burgonya bulunuyordu. Ayrıca, Katharosçuluğun merkezi konumundaki Toulouse ve Albi'den ziyade Quercy ve Rouergue gibi çevre bölge-

¹³ Cameron, *Waldenses*, s. 78-87.

¹⁴ Cameron'un yorumu, s. 84.

¹⁵ Agy, s. 85.

lerde toplanmışlardı (Rouergue'deki Morlhon köyünde Haçlılar yedi Valdocuyu vahşice yakmışlardı). 1245-46'da Lauragais'de ve Lavaur çevresinde yürütülen büyük soruşturma sırasında, sorgulanan 5.471 kişiden çok azının Valdocu olduğu ortaya çıkmıştır.¹⁶

On dördüncü yüzyıl başlarında Toulouse'da etkili bir engizisyoncu ve *Practica inquisitionis* adlı çok kullanılan bir kitabın yazarı olan Bernard Gui, Katharosçuların ve Beguinlerin yanında sadece birkaç küçük Valdocu grup ortaya çıkarmıştı. "Burgonyalılar"ın yakalanmasında önemli pay sahibiydi. Dinsel örgütlenmelerinin temelinde ailenin yer alması, bu grubu özellikle zayıf kılıyordu. Göç ederken beraberlerinde inançlarını da getirmişler, fakat yaşam koşulları inançlarını aile çevrelerinin ötesine yaymalarını zorlaştırmıştı. Otorite bir kez ailelerin içine sızdığında, Valdoculuk parçalandı ve silindi gitti.

Valdocular zulme asla boyun eğmediler; kendilerini bu zulme uyarladılar. Aile sınırlarına geri çekilmeleri ve yetenekli, azimli, gezgin vaizler yetiştirmeleri zorlu gerilla koşullarında mücadele etmeye hazırlamıştı onları. Günah çıkarmaya odaklanmaları ve halka açık verilen vaazları aile ortamına uyarlamaları başarılı oldu. Kararlı azınlık, varlığını sürdürmeye devam etti. Ama gerçekten de dağınık durumdaydılar. 1492 yılında Alpler'de, Col de Montgenèvre ötesindeki Oulx'da yakalanan iki gezgin vaizden edinilen bilgi, ortaçağ sonundaki Valdocu diasporanın kapsamını belirlememize olanak tanır. Bu iki vaiz, Fransa'yı turlamış ve geniş bir alana dağılan aileleri ziyaret etmişti. Ardèche, Velay, Auvergne, Burgonya, Lyonnais, Valentinois gibi yerlerde varlığını sürdüren Valdocu ailelerin sayısı, Valdo'nun zamanındaki özgür vaazları yeniden canlandırmaya yetmeyecek kadar azdı.¹⁷ Valdocular, Haut-Dauphiné'deki dağlık bölgelerde reformasyona dek dayandılar; Fransa Krallığı'nın aşağı kesimlerinde ise Provence hariç, silik bir izden ibaretiler.

¹⁶ Pegg, *Corruption*, Sonuç kısmı.

¹⁷ Bkz. G. Audisio, *Les Vaudois du Luberon* (1984); Audisio, *Vaudois*, haz. Audisio, s. 83. Gui ve yakalanan Valdocular hakkında bkz. P. Biller, "The Waldenses in Bernard Gui's *Liber Sententiarum*", *Trials*, haz. Biller, Bruschi; Biller, "Fat Christian and Old Peter: Ideals and compromises among the medieval Waldensians", *Pragmatic Utopias*, haz. R. Horrox, S. Rees-Jones (2001).

İtalya ve Almanca Konuşulan Bölgeler

Lombardiyalı Yoksullar, taraftar toplamada Lyonculardan daha başarılı olmuşlardır. Kilise karşısında daha radikal bir başkaldırıyı temsil ediyorlardı ve muhtemelen bu radikallik, artan baskı ve zulme karşı daha iyi direnmelerine olanak sağlıyordu. Lombardiyalı Yoksullar, Fransa'daki Valdocoluk ile Kuzey İtalya'daki ruhban karşıtı duyguların bileşiminden doğan bir hareketti ve Lombardiya ovasının yasa tanımayan canlılığını yansıtmaktaydı.¹⁸ Roma Kilisesi'ni *Vahiy* kitabında bahsi geçen fahişe olarak görüyorlardı. İtalyan şehirleri birer birer baskı uygulamaya başladıklarında, kiliseye karşı düşmanlıkları daha da artmıştır. Bununla birlikte, baskının başlıca hedefi Katharosçuluktur; Valdocoluk ise muhtemelen daha az etkilenmişti. Valdocoluğun on üçüncü yüzyıldaki tarihi hakkında fazla bir şey bilmiyoruz; bunun nedeni, elimizdeki belgelerin azlığından ziyade, sapkınların o dönemde mahkemelerde yargılanmamış olmasında yatıyor olabilir.

Valdocu bir yazar, büyük olasılıkla 1330 ile 1350 arasında bir tarihte, içinde bulunduğu baskı ve zulüm ortamından geriye bakarak, geçmişte Valdo'nun vaazlarını müteakip yaşanan o refah çağına bir göz atar. Yazdıkları İtalyan bakış açısını yansıtmaktadır ve yayılmakta olan –örneğin Avusturya'daki– engizisyon dalgasından haberdar olmadığı açıktır. On üçüncü yüzyılı bir baskı çağı olarak değerlendirmez. Daha güncel olayları yazarken ise zulmün arttığından ve bir yerden diğerine sürülen Valdocolardan bahseder.¹⁹ Lombardiya'da silinmeye yüz tutan hareket, Alpler'deki bazı köylerde ve Güney İtalya'da destek bulmaya başlamış, özellikle Calabria'da güçlenmişti. Napoli Kralı Topal Carlo'nun (1285-1309) Calabria'ya çağıracağı kuzeyli tekstil işçileri, Valdocoluğu buraya taşımışlardı. Ayrıca Apulia'ya da bir göç sözkonusuydu. 1532 gibi geç bir tarihte bile, sorgulanan bir Valdocu Apulia ve Calabria'yı birer özgürlükler ülkesi olarak görür.²⁰ Yerlerinden edilmiş olsalar da her şeyi yitirmiş değillerdi.

Almanca konuşulan bölgelerde ise belirgin bir yayılma göze çarpar. Valdocoluğun imparatorluk içinde uzun bir geçmişi vardı. Daha Valdo'nun zamanında bile dil engeli aşılmış bulunuyordu. İlk girişim tahminen sınır bölgelerindeki Lyonculardan gelmişti. Buna karşın, Bergamo Konferansı sırasında Almanlar,

¹⁸ Merlo, *Valdesi* I, s. 11; farklı Valdocoluk türleri: s. 143-5.

¹⁹ Biller, "The Liber", s. 207-24 arasında s. 207-8 ve 219-22.

²⁰ Calabria ve diğer göçmen toplulukları hakkında en iyi kaynak: Cameron, *Waldenses*, s. 200-6; Gonnet-Molnár, *Les Vaudois*, s. 142.

Lombardiyalı Yoksullar'ın yanında yer aldılar.²¹ Papalık ile Hohenstaufen hanedanı arasındaki uzun mücadele ve bu mücadelenin beraberinde getirdiği enterdiler, aforozlar, siyasi atamalar Valdocuların lehine işlemiştir. "Enterdi dönemlerinde sapkınlar bayram eder" ifadesi o sıralar yaygın bir kanıyı yansıtmaktadır.²²

Schwäbisch-Hall'de Frederick'i destekleyen halk arasında yaşanan huzursuzluk da Valdocuların elini güçlendirdi; çünkü Frederick taraftarları papalık yanlısı din adamlarının çıkardığı enterdiyi bu din adamlarının günahlarını gerekçe göstererek reddediyordu. Bu durum, tam da Lombardiyalı Yoksullar'ın Donatizmine uygun bir ortam sunmaktaydı. Siyasi nedenlerle atanan piskoposların sapkınların peşine düşmesi pek olası değildi. Fanatik bir engizisyoncu olan Konrad von Marburg, 1233'teki ölümüne dek iki yıldan kısa bir sürede birçok sapkını ölüme yollamış olsa da verdiği hükümlerde şu ya da bu sapkınlık arasında bir ayırım gözetmemiştir.²³ Berthold von Regensburg Valdocuların varlığından haberdardı ve vaazlarında bu grupları ayrıntılı bir şekilde eleştirmişti.²⁴

Almanya, Valdocu hareketin Avusturya'ya geçişinde bir sıçrama tahtası işlevi görmüştür. On üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Yahudiler, sapkınlar ve Deccal üzerine bir derleme kaleme almış olan Passau'lu isimsiz yazar, Valdocular hakkındaki önemli bir kaynaktır. 1266 civarında Passau'da tanık olduğu bir engizisyona dayanarak Valdocuların yaşamlarının ayrıntılı bir anlatımını sunar.²⁵ Sapkınlığın görüldüğünü belirttiği kırk iki yer arasında Aşağı Avusturya'nın farklı noktalarına serpilmiş köyler, çiftlikler ve pazar yerleri bulunur. Engizisyonun yürüttüğü soruşturma, Tuna Nehri'nin sadece Avusturya yakasını kapsamaktaydı. Bunun nedeni, sapkınlığın yayılmasına nehrin bir engel oluşturması değildi elbet; Avusturya hükümdarı II. Ottokar soruşturmayı bizzat başlatan kişiydi ve bu yüzden de sadece kendi topraklarındaki sapkınlar hedef alınmıştı.²⁶

²¹ Bkz. yukarıda, s. 129.

²² Segl, "Berthold von Regensburg", s. 122; Patschovsky-Selge, s. 91; H. Haupt, "Waldensertum und Inquisition im südöstlichen Deutschland bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts", *DZG* II (1889), s. 285-330, 337-411; R. Kieckhefer, *The Repression of Heresy in Medieval Germany* (1979).

²³ P. Segl, "Conrad von Marburg, Inquisitor", *Neue Deutsche Biographie* XII (1980), s. 544-6; bkz. A. Patschovsky, *DA* XXXVII (1981), s. 641-93; *MLC*, s. 118-22.

²⁴ Segl, "Berthold".

²⁵ M. Nickson, "The 'Pseudo-Reinerius' treatise: the final stage of a thirteenth century work on heresy from the diocese of Passau", *AHDLMA* XXXIV (1967), s. 255-314; A. Patschovsky, *Der Passauer Anonymus* (1968).

²⁶ Segl, *Ketzer in Österreich*, s. 165-223.

Passau'lu yazar, sapkınların toplumsal kökenleri üzerine çok az bilgi verir. Bir tek Heinrich adında Theben'li (Tuna ile Morava nehirlerinin kesiştiği yerde bugünkü Devin) bir eldiven yapımcısından bahseder. Heinrich, idam edilmeye götürüldüğü sırada din adamlarına seslenerek, bir gün Valdocuların iktidara gelmesi halinde ölme sırasının onlarda olacağını söyler.²⁷ Hiyerarşik bir yapılanmaya pek rastlanmaz. Yazar, Anzbach'ta bir piskopostan söz eder; ayrıca belirttiğine göre, 1315'te Viyana'da ya da Viyana'nın hemen güneyindeki Himberg'de yakılan Neumeister adında biri, kendisinin elli yılı aşkın bir süredir Valdocu bir piskopos olduğunu iddia etmiştir.²⁸ Bu Valdocu liderin piskopos olarak adlandırılması, ortodoks terimlerle düşünen engizisyoncuların bir yakıştırması da olabilir: Sahip olduğu yetki büyük ihtimalle *ordodan* ziyade *regimine* dayanıyordu.

Passau'lu yazar tarafından betimlenen sapkınların ayırıcı bir özelliği, farklı sınıfların bulunmayışıdır. Kadın ya da erkek herkes vaaz vermek zorundaydı. Eğitime çocukların da katılması bekleniyordu. Yazarın *scholae* olarak tanımladığı ve on beşinci yüzyılda İngiltere'deki Lollardlarda gördüğümüz türden eğitim merkezleri bulunuyordu. Buralarda düzenli dersler veriliyor, Kitabı Mukaddes öğretiliyordu. Sakramentler mümkün olan en basit ve yalın şekle indirgenmişti. Katolik rahipler, verdikleri ağır kefaretlar dolayısıyla eleştiriliyordu. Sözkonusu Valdocular ise aksine, kişinin üzerine el koyarak günahlarını bağışlıyor ve Hz. İsa'nın zina işleyen kadına söylediklerini tekrarlıyorlardı: "Git ve artık günah işleme." Her gün *komünyon* alıyorlar ve efkaristiyayı reddediyorlardı. Bu Valdocu gruplar için *komünyon*, her şeyden önce, aralarındaki kardeşçe dayanışmanın bir ifadesiydi muhtemelen. Bir erkek kadar bir kadın da ekmeği ve şarabı kutsayabiliyordu.²⁹

Passau'lu yazar, birden fazla Valdocoluk örneğiyle karşılaşmıştı. Söz ettiği *Runcarii*, Valdo'nun başlattığı harekettan ayrılarak Lombardiya kanadına önderlik eden Giovanni di Ronco'nun mirasçılarındır şüphesiz ve Lombardiyalı Yoksullar ile bir tutulabilir.³⁰ Lyoncular da vardı elbet, fakat yazarın aktardığı kadarıyla kiliseye yöneltilen eleştirilerin sertliği, Lombardiyalıların ağır bastığını gösteriyor.

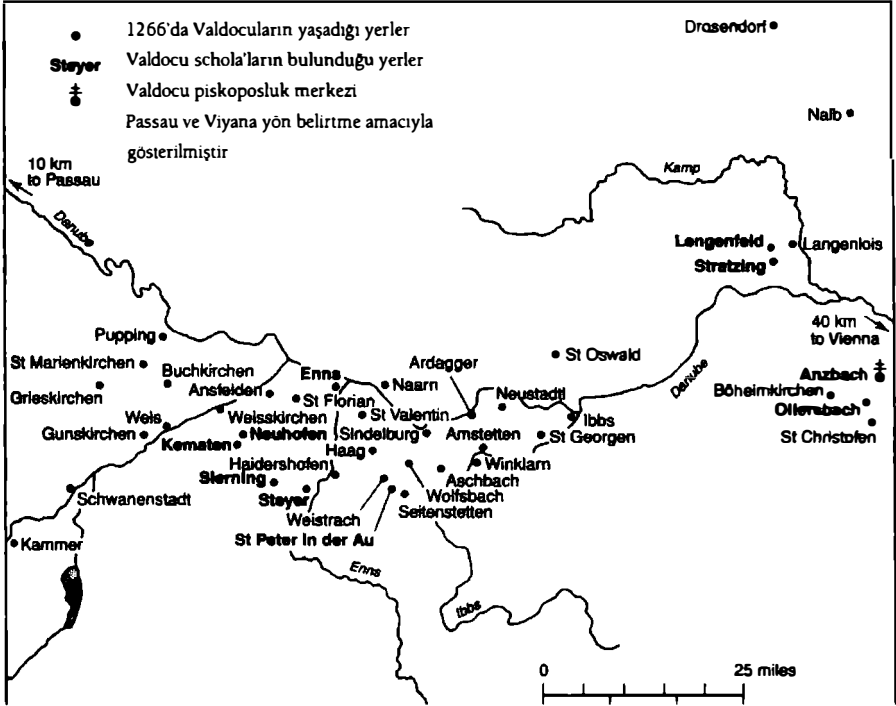
Yazar, hareketin kalıcı olmasının ardında yatan nedenleri açıklar. En başta, ruhban sınıfının hataları gelir. Bunlar arasında cehalet ve batıl inanç, kişisel ve

²⁷ Agy, s. 248.

²⁸ Agy, s. 315.

²⁹ Schneider, s. 124; Segl, *Österreich*, s. 204 (*scholae* hakkında: s. 193-4).

³⁰ Segl, *Österreich*, s. 218-19.



Harita 4. Avusturya'daki Valdocianlar: 1266 Engizisyonu.

Kaynak: M. Nickson, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* XXXIV (1967), s. 279.

özellikle de cinsel konularda ahlaki gevşeklik içinde olmaları, kendileri ve kileseleri için aşırı taleplerde bulunmaları yer alır. Sözde mucizeler gerçekleştiriyor, cemaate başka bir kiliseye gitmelerinin zina etmek olacağını söylüyorlardı. Kut-sanmış ekmek bazen düşürülüyor, şarap yere dökülüyor, günah çıkarma farklı şekillerde istismar ediliyordu. Ruhban sınıfının çeşitli suiistimallerini sıralayan bu liste, Valdocoluğun sıradan insanlar arasında kök salmasına yol açan karşılıklı gözler önüne serer: Bir yanda iyi eğitilmemiş, insana özgü zaaflarıyla vasat rahipler, diğer yanda ise Kitabı Mukaddes'i okuyup inceleyen, kendini adanmış seçkinlerden oluşan Valdocu gruplar.³¹

İsimsiz yazar, sapkınların ne denli azimli olduğunu uzun uzadıya anlatır. "Bütün Leoncular (yani Lyoncular) kadın ya da erkek, çocuk ya da yetişkin, gece

³¹ Segl, *Österreich*, s. 233-70; Segl, "Ketzer im Mittelalter", *Ketzer-Dissidenten-Volksschädlinge*, haz. S. Krimm, U. Triller (1999), s. 25-48.

gündüz dur durak bilmeden öğreniyor ve öğretiyorlar. Zanaatkarlar gün boyu çalışıyor, geceler ise dini eğitime ayırıyorlar, öyle ki dua etmeye çok az zamanları kalıyor. Yeni katılanlar, daha birkaç gün geçmeden başkalarını harekete katılmaya çağırıyorlar.”³² Birini Valdoculuğa kazanmak için bir kış gecesi Ibbs Nehri’ni yüzerek geçen bir yandaşın öyküsünü anlatır. Valdocuların cüzzamlıların evlerinde dersler verdiklerini, bu türden bir *scole leprosororum*un Neuhausen köyünde bulunduğunu belirtir. Bir Valdocunun, harekete katılması muhtemel varlıklı kişilere yaklaşmak için gezgin bir satıcı kılığına büründüğünü yazar; müşterisine yüzük, eşarp vs. gibi şeyler gösteren Valdocu, elinde çok daha değerli mücevherler olduğunu, fakat önce kendisini din adamlarına gammazlamayacağından emin olması gerektiğini söyler. Ardından, Kitabı Mukaddes’ten etkileyici bir sahne anlatır: Cebrail’in Hz. Meryem’e Hz. İsa’nın doğumunu önceden haber vermesi, Yuhanna’nın Son Yemek tasviri ya da Paulus’un *Romalılara Mektup 12*’de “Bu dünyaya uymayın” şeklindeki öğüdü... Bu tür yöntemler, yeni katılan kimseyi bir okuma grubuna dahil etmeyi amaçlıyordu.³³

Kitabı Mukaddes’in gündelik dile çevirileri önemli bir yer tutuyordu. Valdocu sistemin halka sunduğu salt metinler sayesinde doğrudan eğitim ve kendi kendine öğrenim olanağı doğuyordu. Oysa ortodoks inanç, halka sadece edilgin bir rol biçmekteydi.

Sözlü eğitim, ister zeki olsun ister kısmen eğitilmiş, ister tümüyle cahil herkese açıktı ve Kitabı Mukaddes bilgisini canlı tutuyordu. Donatizm ve kutsal metinlere sadakat ön plandaydı. Kiliseye karşı gittikçe büyüyen bir düşmanlık söz konusuydu. Ruhban sınıfına yöneltilen tehditler arasında mallarına ve topladıkları vergilere el konulması bulunuyordu.

Valdocu inancın esası, büyük ölçüde, ortodoksluğun gereksiz fazlalıkları olarak görülen kısımların (Araf, tasvirler, hacca gitme gibi) çıkarılmasından, ahlaki yaşama yapılan vurgudan ve Kitabı Mukaddes’e harfiyen uyulmasından oluşuyordu. Ant içmiyorlar, yalan söylemiyorlar, ölüm cezasına karşı çıkıyorlardı (bu sonuncusu, sapkınların idam edilmeye başlanmasıyla daha da ateşli savunulmuydu). Kutsal metinler yorumlanmak yerine kelimesi kelimesine uygulanmalıydı. Passau’lu yazar, bu sapkınların kolaylıkla fark edilebileceğini, çünkü komşularından daha iyi insanlar olduklarını belirtir.

³² Nickson, “The ‘Pseudo-Reinerius’”.

³³ Segl, *Österreich*, s. 198.

1311 ve 1313-15'te Steyer, Krems ve (Viyana da dahil olmak üzere) diğer yerlerde yapılan soruşturmalar, sapkınlığın Aşağı Avusturya'da canlı kaldığını gösterir. İfade tutanakları, bu canlılığın nasıl korunduğuna dair ipuçları verir: Ağzını sıkı tutarak ve şüphe uyandırmamak için ayinlere katılarak. Bir Valdocu yalan yere yemin etmenin günah olmadığını söyler, bir diğeri ayin sırasında kendi kendine "Es ist gelogen was man singet" ("Söylenen ilahiler yalandan ibaret") diye mırıldanır. Her seviyeden üye, Kitabı Mukaddes'in kendi dillerine çevirilerini büyük ölçüde ezbere biliyordu. Kiliseye şiddetli bir şekilde saldırılmaktaydı. *Efkaristiya* sakramenti yapay bir tanrı, "der gemacht got" olarak görülüyor ve frerler "Kirchphaffen" olarak adlandırılıyordu. Krems'li Ulrich Woller, konukları için düzenlediği bir gösteride evlilik sakramentiyle dalga geçmiş ve Paskalya'dan önceki Cuma tutması gereken orucu alenen bozmuştu.³⁴

Sapkınlardan biri, tıpkı 1266'da Passau'daki Valdocular gibi, rahiplerin belirlediği kefareti reddetmiş, kendisine günah çıkarmaya gelenlere sadece toprağı öpmelerini söylemişti. Güney Almanya ve Avusturya'daki ortodokslar da ölüyle ilgili son ritüelleri yerine getirecek bir rahip bulunmadığında kutsal yağ yerine toprak kullanırlardı; bu, halk arasında yaygın bir batıl inanca dayanıyordu.³⁵ Tanıkların söylediğine göre, sapkınların on altı ya da on iki havarisi vardı ve bunlardan ikisi her yıl cennete giderek İlyas ve Hanok'tan bağlama ve çözme yetkisini alıyorlardı.³⁶ Gysla adında bir kadın, sorgusu sırasında bakire olup olmadığı sorulduğunda, yerin üstünde bakire olduğunu ama altında öyle olmadığını söyler. Anlaşılan diğer sanıkların da paylaştığı bir inançtı bu.³⁷ Sanki bir anlığına aralanıp tekrar kapanan bir perde, Avusturya'da kararlı bir şekilde kilise karşıtı bir hareketi gözler önüne sermiştir. İnsanları kahramanca bir direnişe sevk etmeye muktedir, kutsal metinleri iyi bilen, fakat bununla birlikte kendine özgü ve batıl öğeler barındıran, yerel kültüre saplanıp kalmış bir harekettir bu.

Valdoculuk, Bohemya'da da yayılmıştı. Ancak burada güçlü bir saldırıyla karşılaşmıştı. Kardinal Fournier, sapkınlara baskı uygulaması konusunda Papa XXII. Johannes'i ikna etti; daha sonra XII. Benedictus adıyla kendisi papa olduğunda da bu uygulamayı bizzat destekledi. Dauphiné, giderek artan bir baskıya ma-

³⁴ Agy, s. 324-41.

³⁵ Agy, s. 305-7.

³⁶ Agy, s. 314, 328; M. Erbstösser, *Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter* (1970), s. 147-53.

³⁷ Segl, *Österreich*, s. 309, 330.

ruz kaldı.³⁸ Bohemya'daki engizisyon faaliyetlerinin de papalıktan güç aldığını düşünmek akla yatkındır. Dominiken frer Neuhaus'lu Gallus'un 1335 ile 1353 arasında yürüttüğü engizisyona ait tutanaklar, çoğu Valdocu olmak üzere çok sayıda sapkının sorgulandığını ve cezalandırıldığını gösterir.³⁹ Elimizdeki kayıtlar, bunun yıllar boyunca süren ve çok sayıda kişiyi sorgulayan, mahkûm eden ve yakan bir engizisyon olduğuna işaret eder. Valdocu piskopos Neumeister 1315'te Avusturya'da yakıldığı sırada, Bohemya ve Moravya'daki Valdocuların "sayılamayacak kadar çok" olduğunu söylemişti.⁴⁰

Almanca konuşan bu kişiler, Avusturya'dan Bohemya'ya yerleşmek, misyonerlik yapmak ve baskıdan kaçmak amacıyla gelmişlerdi. Burada yoğun bir akrabalık ve arkadaşlık ağı oluşturdular. Köylerde olduğu kadar şehirlerde de örgütlendiler. Bu şehirler Prag, Hradec Králové, České Budějovice, Jindřichův Hradec ile Moravya'da Brno ve Znojmo idi. Avusturya sınırına yakın bulunan Prachatice'de nüfusun çoğunluğunun Valdocu olduğu söyleniyordu. Evlenmek ya da akrabalarla yaşamak için ya da ekonomik nedenlerle şehirler ve köyler arasında gidip geliyorlardı. Gallus'un engizisyonlarında suçlananların çoğu köylü ya da zanaatkardı; ancak bu kişilerin köylerdeki konumuna yakından bakıldığında, önde gelen kişiler ya da en azından orta sınıf mensubu oldukları görülür. Ezilmişlerden ziyade varlıklı kişilerdi bunlar. İçlerinde, hizmetkârları bulunan mülk sahipleri ve köy yargıçıları vardı. Yeterince varlıklı ve güç sahibi bu insanların Valdoculuğu, ihmalkâr olduğunu düşündükleri (bunda haksız da değillerdi) kiliseye karşı özgüven dolu bir muhalefeti temsil ediyordu. Belki de daha iyi bir yaşam için buraya göç edenler, kutsal metinler yoluyla kendilerini geliştirmeye psikolojik açıdan daha yatkındı.⁴¹ Gallus'un ilk engizisyon tutanaklarından yüz yıl kadar öncesine uzanan Valdocu çekirdek bir grubun Bohemya'da varlığı muhtemeldir. Gallus'un meydana çıkardığı grup, kısa bir zaman aralığında oluşamayacak denli büyüktü.⁴² Komotau'lu iki Valdocu kadının 1389-95 arasında verdiği ifadelerden bazı

³⁸ Paravy, *Chrétienté* II, s. 947-8.

³⁹ *Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert*, haz. A. Patschovsky (1979).

⁴⁰ Agy, s. 18-24; Neumeister, s. 21 n. 33, *Annales Matseenses*'ten alıntı yapar ("numerus infinitus").

⁴¹ M. Erbstösser, "Strukturen der Waldenser in Deutschland im 14. Jahrhundert", *Mentalität und Gesellschaft*, haz. S. Tanz (1993), s. 95-106 arasında s. 106; bkz. Patschovsky, *Quellen*, s. 69.

⁴² Patschovsky, *Quellen*, s. 71-87.

parçalar bulunmuştur. Bu tutanaklar, Güney Bohemya'daki Valdocu topluluğun uzağındaki Komotau ve çevresinde, Neuhaus'lu Gallus gibi acımasız engizisyonculara rağmen Valdocuların yüzyılın sonuna dek varlığını kordugunu gösterir.

Başka yerlerde yapılan araştırmalar, Almanya'da ve doğusundaki Almanca konuşulan bölgelerde örgütlenen Valdocu bir ağın varlığını doğrular niteliktedir. Trier ve Heidelberg'de bulundukları kanıtlanmıştır. Yukarı Almanya boyunca yayılmış oldukları uzun süredir biliniyordu. Brandenburg ve Pomeranya'da hatırı sayılır bir Valdocu nüfus yaşıyordu. Schweidnitz'deki varlıkları da yakın zamanda incelenmiştir. R. E. Lerner şöyle der: "Artık anlaşılmıştır ki on dördüncü yüzyılda Almanca konuşan Valdocuların sayısı, muhtemelen başka herhangi bir dil konuşan diğer tüm sapkınların sayısından fazlaydı."⁴³

Baskı ve zulüm, Valdocu düşünme tarzını da etkilemişti. *Liber Electorum*, Valdocuların zor zamanlarda tarihte buldukları teselliye tanıklık eder.⁴⁴ Bin kadar kelimedenden oluşan bu etkileyici eser, günümüze Latince aslı ve Languedoc'ta yapılmış Oksitanca bir çevirisiyle ulaşmıştır. 1335 ile 1350'ler arasında bir tarihte İtalya'daki bir Valdocu tarafından hazırlandığı sanılmaktadır. Bu kişi, engizisyoncuların estirdiği terörün bilincindeydi ve teselli bulmak için Valdocuları, Konstantin'in Bağışını reddederek kilisenin yoksulluğunu sürdüren imanlı Seçilmişler ile bir tutar.

Bu esere göre aydınlık dönemleri hep karanlık dönemler takip etmişti. Konstantin'e dek geçen üç yüz yılın ardından, sekiz yüz yıllık bir dönemde çoğunluk kötülüğe yenik düşmüş ve sadece Seçilmişler'den oluşan bir azınlık imanlı kalmıştı. Sonraki iki yüz yıl, Valdo ve ardıllarını gönülden dinleyenler Valdocalığı benimsemiş ve 700 ila 1000 kişinin katıldığı büyük konsiller toplanmıştı. Ardından, yazarın kendi zamanında halen şiddetini hissettiren büyük bir zulüm başlamıştı. Yazar, *Yeremya* 33: 18'deki kehaneti alıntılar: "Levili rahiplerden önümde yakmalık sunu sunacak biri hiç eksik olmayacak." Kehanetin, Tanrının iradesini yerine getirecek birinden bahsettiğini hatırlatır okurlarına: Geriye kalanların sayısı az olabilir, yine de kalacaktır. Kiliseyi simgeleyen ayın büyüüp

⁴³ *Congrès International des Sciences Historiques* (1985), I, s. 360-2; A. Patschovsky, "Waldenservolgung in Schweidnitz 1315", *DA XXXVI* (1980), s. 137-76; Komotau üzerine: I. Hlaváček, "Zur böhmischen Inquisition und Häresiebekämpfung um das Jahr 1400", *Häresie*, haz. Šmahel, s. 109-31.

⁴⁴ Biller, "The Liber", s. 207-24; "Medieval Waldensians' construction of the past", *Waldenses*, s. 191-206; Döllinger, *Beiträge II*, s.352-5.

küçülmesi, kilise tarihindeki aydınlık ve karanlık dönemleri ifade etmektedir. Okura, kilisenin yeniden güçlü bir şekilde yükseleceği güvencesi verilir.

Metin iyi bir Latinceyle yazılmıştır. Kompozisyon kurallarının farkında olan yazar, Kitabı Mukaddes'i iyi biliyordu ve muhtemelen *Glossa Ordinaria*'ya ve Petrus Lombardus'un eserlerine başvuruyordu. Metnin çok kısa olması ve *staccato* anlatımı, ezberlenmek amacıyla yazıldığını akla getirir; nitekim öyle de olmuştur. Yazar, Valdo'nun İtalya'da başarıyla verdiği vaazları anlatır ve ilginç bir saptırmayla Apulia'lı bir kardinali Valdo'nun arkadaşı olarak sunar. Baskı ve zulmün olmadığı bir başarı ve refah dönemi on üçüncü yüzyıl Piemonte'sinde mümkünse de kovuşturmaların yaşandığı Avusturya'da durum farklıydı.

Alpler'in ötesine dek ulaşan bu eser Avusturya'da, Sankt Peter in der Au'daki sadık Valdocular ile Almanca konuşan ve Katolikliğe geri dönmüş olan eski Valdocular arasında Latince bir tartışmanın odağında yer aldı.⁴⁵ Alpler'in her iki yakasından gelen Valdocu üstatlar *Liber Electorum*'u savunuyor, eski Valdocular ise eleştiriyordu. Eserde anlatıldığına göre Valdo, aslında Petrus isminde bir rahipti ve "Waldis denilen bir yerden" gelmekteydi. Oysa bu, tarihsel gerçeklerle çelişen bir iddiaydı ve Valdo'nun kilise ile ipleri koparmasının ardında yatan asıl meselenin, yani din adamı olmayanların vaaz verme hakkı meselesinin üstünü örtüyordu. Petrus havarilerin lideriydi ve Tanrıya itaat etmeyi insanlara itaat etmekten daha önemli görerek Sanhedrin'e meydan okumuştur. Valdo'yu Petrus ile özdeşleştirmek, papaların Petrus'un ardılları olduğu iddiasına verilmiş bir tür karşılıktı aslında.

Liber Electorum, her şeye rağmen Katoliklerin yürüttüğü polemiklerin izini taşıyordu. Valdocular, "Valdo'dan önce neredeydiniz?" sorusuna duyarsız kalmamışlardı elbet; Konstantin'in Bağışı'nı reddeden az sayıdaki Seçilmişler ile ilgili öykü, bu soruya bir yanıt bulma girişimidir. Fakat kanıtlara dayanmayan bir yanıttı bu. Katolikliğe geçen eski Valdocu üstatlardan Johannes Leser, 1368'de kendini savunan bir mektup ve Katolik görüşün üstünlüğü hakkında bir eser kaleme almıştı. Valdocuları, sakramentleri uygulamada başarısız olmakla suçluyordu: "Doktor olmaya özenip de yaraları iyileştirecek ilacı bulunmayanlara yazıklar olsun."⁴⁶ Lombardiyalılar, bir zamanlar kendilerini bir karşı-kilise olarak

⁴⁵ Dollinger, *Beiträge* II, s. 355-62; Cameron, *Waldenses*, s. 118-25.

⁴⁶ Cameron, *Waldenses*, s. 123.

kurmak istemiş olabilirler; ancak uygulamada bunun imkânsız olduğu anlaşıldı ve Katolik rahiplerin din hizmetine kısmen bağımlı kaldılar.

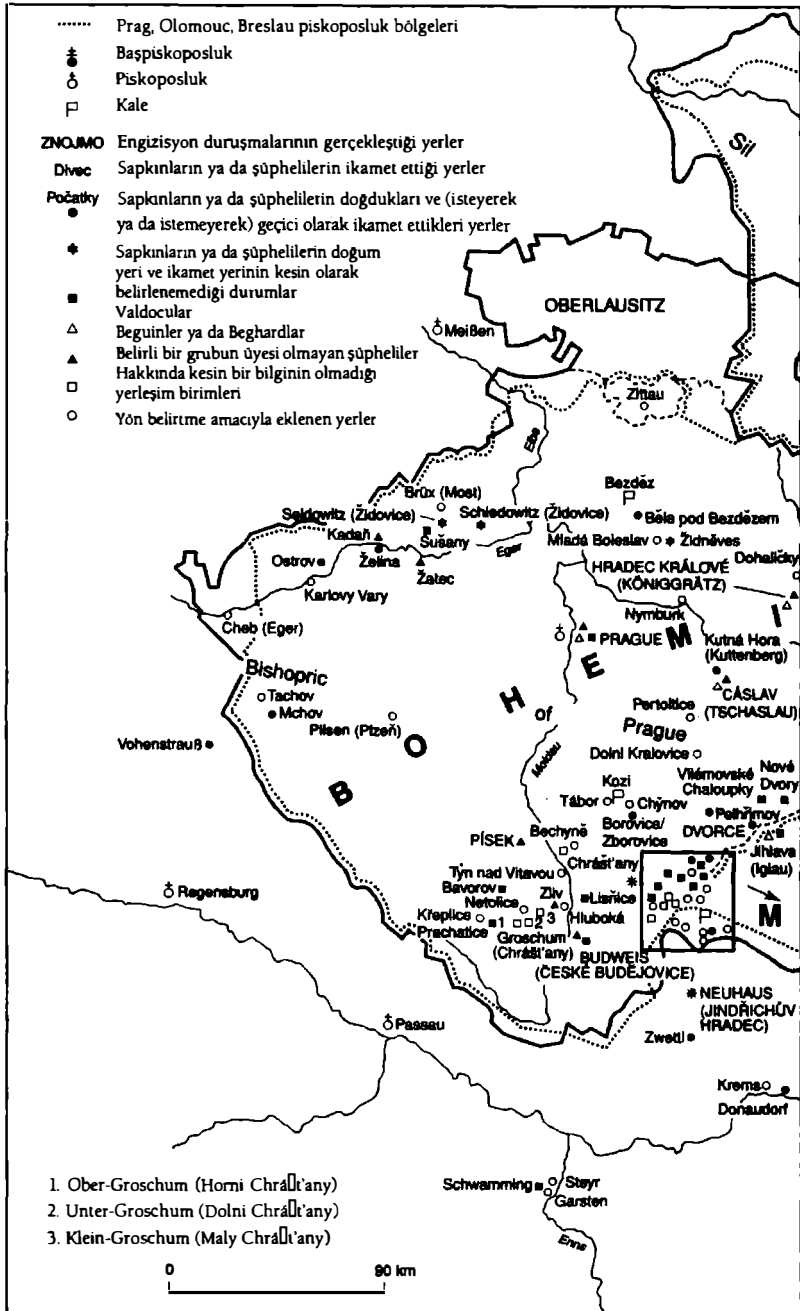
Tartışmalar, açık bir şekilde Katolik tarafın lehine geliyordu. Günah çıkar-tanların eğitilmek üzere cennete gittiğine inanan sıradan yandaşlar bu gidişattan etkilenmiyordu; buna karşın, bazı üstatlar elbette etkileniyordu ve 1360'lardaki bu tartışma çöküşün bir habercisiydi. Yüzyılın sonlarına doğru Almanca konu-şan üstatların Valdocu hareketten ayrılmasını, Valdocuların statüsü hakkındaki sağlam inançlarını kaybetmiş olmalarına bağlayabiliriz. 1390'lara ait bir listede yirmi üstadın ismi yer alır; bunlardan on dokuzu Katolikliğe geçmiş, aralarından beşi daha sonra rahip olmuş ve biri de manastıra girmiştir. Hareketin bünyesinde üstatların sahip olduğu hayati önemdeki rol göz önüne alındığında, bu kayıplar özellikle yıkıcı olmuştur.⁴⁷ Üstatlar ülkeyi boydan boya gezen, günah çıkartan, kitaplar taşıyan, imanlıları eğiten sadık bir azınlıktı. Kısacası, yüksek ahlaki stan-dartları sayesinde etkili olan bir gizli rahiplik yürütüyorlardı. vaizler hareketten ayrıldığında, bundan en çok sıradan insanlar etkileniyordu. Bir zamanlar saygı duydukları vaizler, bu kez Katoliklik adına misyonerlik yapıyorlardı. Ayrıca, bu vaizler kendi cemaatlerinin yerleri hakkında kapsamlı bilgiye sahipti; engizisyon mahkemeleri, bilinen her şeyin söylenmesini talep ediyor, bunu sapkınlıktan du-yulan pişmanlığın bir işareti olarak görüyordu.

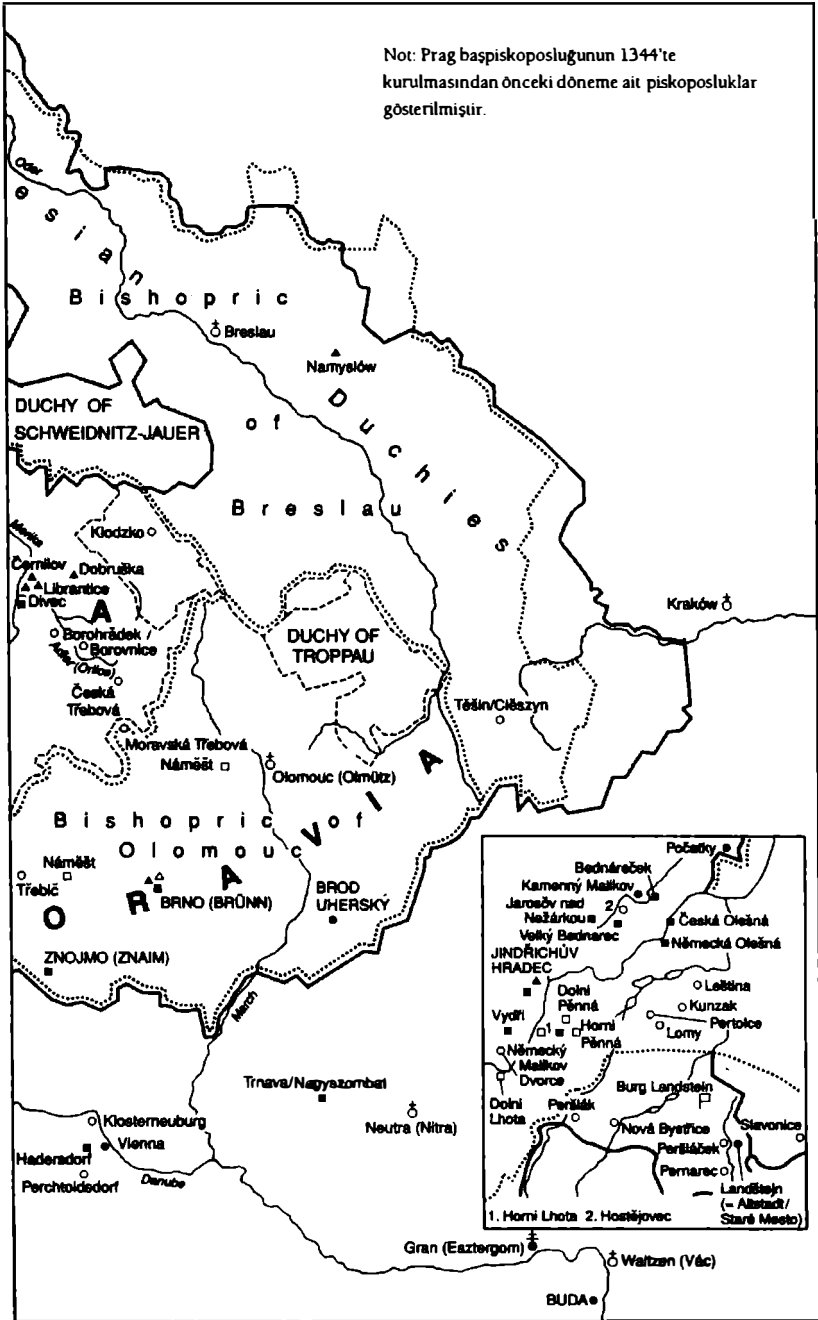
Valdocular hareketten ayrılanları öldürmeye başladığında, büyüyen tehlike-nin farkına varmış oldukları görülür. Listede yer alan dört üstadın katledilmiş olduğu belirtilir. Bu durum, üstatların bıkıp usanmadan anlattığı öğretiyle tam bir karşıtlık içindeydi. Valdoculuğun ilk günlerinde savaşın etkileri, Yahudile-rin katli, Haçlı seferleri ve hırsızlara verilen ölüm cezaları, öldürmeyi her ne ko-şulda olursa olsun kesin bir şekilde yasaklamaya itmişti.⁴⁸ Reformasyon çağında Valdocular, devletin güç kullanmasına hâlâ sıcak bakmıyorlardı; fakat 1530'da Valdocuların Oecolampadius'a yönelttiği bir soru, taraf değiştirenleri öldürmenin meşruluğunun geçmişte kabul edildiğini varsayar.

Hareketten ayrılmalar, Almanya'nın güney ve doğusundaki şehirlerde Val-doculara karşı 1389-1401 arasında girilen büyük ölçekli kampanyalarla aynı döneme denk gelir. Bu kampanyaların başında Martin von Amberg, Petrus Zwic-

⁴⁷ Kieckhefer, *Repression*, s. 58.

⁴⁸ P. Biller, "Medieval Waldensian abhorrence of killing pre-c. 1400", *Waldenses*, s. 81-95.





Harita 5. On Dördüncü Yüzyılda Bohemya ve Moravya'daki Sapkınlar: Prag ve Olomouc Engizisyonu.

Kaynak: *Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert*, haz. A. Patschovsky (Weimar, 1979).

ker ve Heinrich Angermeier adında üç engizisyoncu bulunuyordu.⁴⁹ Celestine tarikatına bağlı olan Zwicker, 1391'den 1404'e dek Baltık kıyılarından Avusturya ve Macaristan'a uzanan bir alanda Valdocularla mücadele etmiş önemli bir engizisyoncuydu. Valdocu görüşlere karşı kaleme aldığı *Cum dormirent homines* adlı eserindeki ikna yeteneğiyle öne çıkıyordu. Örneğin, Valdocuların Donatizmini eleştirirken şöyle diyordu: "Bir gül, bir imparatorun elinde olduğu kadar, kirletilmiş bir kadının elinde de aynı ışıltıyla parıldar."⁵⁰

Zwicker, Brandenburg ve Pomeranya'daki Valdocu örgütlenmeye büyük bir dikkatle eğilmişti. Alışılmışın ötesinde bir kapsama ve çeşitliliğe sahip yetmiş maddelik bir soru listesi kullanıyordu. Elde ettiği yanıtlar, bölgedeki Valdocuların inanç ve uygulamalarını tüm çeşitliliği içinde açıkça görmemizi sağlar; oysa engizisyoncular için yazılan elkitablarında bunlar şematize edilerek anlatılmıştır. Zwicker'in sorguladığı kişiler, Brandenburg ve Pomeranya'daki 120'den fazla köy ve kasabadan getirilmişti. İçlerinden bazıları kendi evi ve çiftliği olan mülk sahipleriydi; çoğunluk ise orta halli bir statüye sahipti. Aralarında soylular ya da işadamları bulunmuyordu. Derin kökleri olan bir Valdocoluk sözkonusuydu. Seksen yaşın üzerindeki bir yandaş, kendi anne ve babasının Valdocu hareketin içinde doğduğunu belirtir; doksanlarında bir kadın da kendisi için aynı şeyi söyler.⁵¹

Bu halktan kişiler, sorgulama sırasında kendi inançlarını haklı çıkarma becerisinden yoksundu. Savundukları görüşler, kimi zaman Valdocoluk ile Katoliklik arasında gidip geliyor, kimi zaman da kiliseye toptan bir karşı çıkışa dek varıyordu. Meryem Ana kültü, ortodoks dindarlıkla en güçlü bağlardan birini oluşturuyordu. Valdocu liderler, sadece Tanrıya dua edilmesi gerektiğini öğretiyordu; Meryem Ana'ya dua etmek, onu ilahi mutluluğunda rahatsız etmek olurdu. Fakat alışkanlıklarından vazgeçmeye isteksiz davranan yandaşlar, en azından ihtiyaç duyduklarında Meryem Ana'nın şefaati için dua ediyordu. Hac sırasında ölen kişinin lanetleneceğini söylüyordu biri; fakat bir diğer Valdocu kadın Roma'ya, Aachen'e ve Wilsnack'a hacca gitmişti. Çoğunluk, ölümler için dua etmeyi reddedi-

⁴⁹ Kieckhefer, *Repression*, s. 58-9.

⁵⁰ Cameron, *Waldenses*, s. 143; P. Biller, "The anti-Waldensian treatise *Cum dormirent homines* of 1395 and its author", *Waldenses*, s. 237-69; Biller, "Waldenses in German-speaking areas in the later fourteenth century: the view of an inquisitor", *agv*, s. 271-90; D. Kurze, "Zur Ketzer-geschichte der Mark Brandenburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jahrhundert", *JGMO* XVI-XVII (1968), s. 50-94; Leff, *Heresy* II, s. 478-80.

⁵¹ Treesh, s. 82.

yordu. İçlerinden biri, ölümler için dua etmenin ölmüş bir ata yem vermek kadar anlamsız olacağını belirtir. Biri cennete diğeri cehenneme giden iki yol vardı sadece; Araf diye bir şey yoktu. Groten Wubiser'li Mechtold, Arafın kendi açgözlüklerini tatmin etmek isteyen rahipler tarafından uydurulduğunu söyler. Bununla birlikte bazıları, ölümler için dua etmeyi sürdürüyordu. Kurze'nin belirttiği gibi, bunun temelinde belki de kararsızlığın, geleneğin ya da yerel rahiplere karşı çıkmaktan kaçınmanın payı vardı. Bazıları tüm sakramentleri, kiliseyi, rahip kıyafetlerini, ilahileri, çanları, orgları, hiyerarşiyi ve kutsal emanetleri reddediyordu. Vaftiz kabul edilmekle beraber, kimileri yağmur suyunun da kutsal su kadar etkili olduğunu iddia ediyor, kimileriye kutsal su kullanmaya– belki geleneğe uymak belki de şüphe uyandırmamak için– devam ediyordu.⁵² Brandenburg'da dul bir kadın, kutsal suyun etkisine inanmadığını söyler; fakat başkalarının yaptığı gibi fırtına çıktığında ateşe hurma dalları attığını kabul eder.⁵³ Katolik geleneğin ve arkadaşlar ile komşulardan oluşan çevrenin etkisiyle Valdocu uygulamalar dönüşüme uğramıştı; bunda doğal bir eklektizmin ve mantıksal tutarsızlıkların da payı vardı.

Ant içmek kesin bir şekilde reddediliyordu; hatta ant içen kişinin cennete gidemeyeceği bile söyleniyordu. Ancak ölüm tehlikesi içeren durumlarda, bunun mecburen başvurulacak bir yol olduğu kabul ediliyordu. Uğradıkları zulüm ve kendilerini farklı kılma ihtiyacı, sadece Valdocuların selamete kavuşacağı inancına yol açmıştı. Fakat bu katı görüş, yapılan iyiliklerin kimden ya da hangi inançtan kaynaklandığına bakmaksızın ahlaklı bir yaşam sürmeye çalışan üyelerin varlığıyla bir nebze yumuşuyordu.⁵⁴

Bu Valdocuları bir arada tutan şey, geceleri gizlice gelen gezgin vaizlerdi. Sadece vaftiz ismiyle bilinen vaiz öğütler veriyor, bilgilendiriyor ve her şeyden önemlisi günah çıkarıcıları dinliyordu. Zwicker'in kayıtlarında böylesi on beş kişinin ismi yer alır: Brandenburg'dan Klaus, Saksonya'dan Conrad, Macaristan'dan Gottfried, Solothurn'dan Nicholas, Viyana'dan Nicholas ve diğerleri. İnananlara din hizmeti vermek için büyük mesafeler katederek gelmiş kişilerdi bunlar. Bu Valdocular, tıpkı Avusturya'dakiler gibi, günah çıkartan vaizlerin Tanrının sesini

⁵² *Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns*, haz. D. Kurze (1975), s. 201; Treesh, s. 45.

⁵³ Kieckhefer, *Repression*, s. 62-3; *Quellen*, haz. Kurze, s. 140-1; Treesh, s. 46.

⁵⁴ Kurze, "Zur Ketzergeschichte", s. 83-7.

duymak ya da ondan güç almak amacıyla düzenli aralıklarla cennete gittiklerine inanıyorlardı.⁵⁵ Eldeki bulgular, eğitim seviyelerinin bir önceki kuşağa kıyasla daha düşük olduğunu gösteriyor. Zanaatkarlar ve köylülerden oluşan kırsal bir hareket sözkonusuydu.⁵⁶ Vaizlere gösterilen büyük saygının temelinde anonim kalmaları, çok nadiren gerçekleşen ziyaretleri ve kendilerini yaptıkları işe adanmış olmaları yatıyordu Katharosçu Kusursuzlar ile onları bizzat tanıyan *credentes* arasındaki bağdan farklı bir bağdı bu. Ortalama olarak yılda bir kez ziyarete geliyorlar, yandaşlar tarafından gizlice bir yerden diğerine götürülüyor ve kendilerine yiyecek ve para sağlanıyordu. Günah çıkaranların çoğu, bu üstatları kendi evinde ağırlamamıştı; zira sadece sınırlı sayıda eve konuk oluyorlardı. Öyle anlaşılıyor ki bu ziyaretleri organize etmekle sorumlu bir lider sınıf vardı. Para ya da hediye topluyor, vaizlere rehberlik ediyorlardı. Hareketin hayatta kalması işte bu kişilere bağlıydı.⁵⁷ Çoğu durumda Valdoculuk miras yoluyla sürüyordu: Kurze'nin incelediği Brandenburg kayıtlarında, sorgulanan 176 kişiden 112'sinin Valdoculuğu ebeveynleri yoluyla benimsemiş olduğu görülür; 26'sının sadece annesi ya da babası Valdocudur ve 38'inde ailenin bir etkisi olmamıştır.⁵⁸ Kefaret hakkındaki görüşlerin bölgelere ve zamana göre farklılık gösterdiği açıktır. Uzun vadede, günah çıkartan vaizin kendi yaşamında gözettiği aşırı sakınganlık, belirlediği kefaretlarin de daha acımasız olmasına yol açmış olabilir.⁵⁹

Zwicker her ne kadar etkili bir engizisyoncu olsa da aynı enerji ve beceriye sahip bir varisi çıkmamıştır.⁶⁰ Yürüttüğü amansız kovuşturmalar Alman Valdoculuğunda bir duraklamaya yol açmış, üstatlar sınıfına ciddi zararlar vermiş, fakat hareketi bir arada tutan sadık inananlar tabanını bertaraf edememiştir. Bu kişiler tövbe ediyor, gizlenip fırsat kolluyor ve başka bir zaman yeniden mücadele etmek üzere yaşamaya devam ediyorlardı. Brandenburg'daki 1458 engizisyonlarında, Zwicker dönemindeki aynı köylerin ve aynı ailelerin yine Valdocu oldukları görülür; 1480'e gelindiğinde yine oradadırlar.⁶¹

Bu durumu değiştiren şey, Husçu devrim olmuştur. Alman Valdocular

⁵⁵ Agy, s. 77-8, 81, 82-3; Biller, "The 1391 lists of Waldensian *magistri*: three further manuscripts", *Waldenses*, s. 233-6.

⁵⁶ Cameron, *Waldenses*, s. 127; Erbströsser, *Strömungen*, s. 123, 127-9.

⁵⁷ Erbströsser, "Strukturen", s. 99-101.

⁵⁸ Kurze, "Zur Ketzergeschichte", s. 90.

⁵⁹ P. Biller, "Mulum ieiunantes et se castigantes: Medieval Waldensian asceticism", *Waldenses*, s. 69-79.

⁶⁰ Treesh, s. 87.

⁶¹ Agy, s. 109; Kurze, *Quellen*, s. 288-314.

1420'lerden itibaren Husçuluğun özgür topraklarına göç etmeye başladı.⁶² Önce Husçuların radikal kanadı Taborlular ile yakınlık kurdular, daha sonra barış yanlısı *Unitas Fratrum*'a yöneldiler. Husçuların başarıları Valdocuları cesaretlendirdi, ama bir yandan da Katolikler arasında korkuya yol açtı: Bir tür Valdocu beşinci kol oluşumundan endişe eden Katolikler engizisyonları hızlandırdı.

Donauwörth'te bir Valdocunun oğlu olarak dünyaya gelen Friedrich Reiser, Valdocular ile Taborlular arasında bir birlik kurmak için uğraştı.⁶³ Başlangıçta, Alman ve İtalyan Valdocuları bir araya getirmeyi düşünüyordu ve bunun için gerekli dilleri öğrenmeye koyuldu. Fakat kendisini himaye eden zengin destekçisi Nuremberg'lu Hans von Plauen, onu bu hayalden vazgeçirerek Almanya'da rahiplik yapmaya yönlendirdi. Almanca konuşan bölgelerde dolaşarak, üstatların eksikliğini kendi çabalarıyla gidermeye çalıştı. Tabor'a yerleşti ve Taborlu bir rahip olarak atandı. Ardından, "Konstantin'in Bağışı'nı hakir gören imanlıların piskoposu" unvanını aldı⁶⁴; Valdocu geçmişinin getirdiği yoksul bir kilise arzusunun ifadesiydi bu.

Reiser, planladığı birleşik kiliseye, ekmeğin yanı sıra şarabın da kullanıldığı Husçu *komünyon* uygulamasını getirdi. 1450'de, Taborlularla birlikte, birleşme yönünde daha sistemli bir girişim başlattı. Düzenli yapılan toplantılarla yeni katılımlar sağlandı ve misyonerlere cesaret aşılandı. Fakat elde edilen başarı sınırlı kaldı.⁶⁵ Valdocuların tamamı Reiser'i kabul etmiş değildi. Taborlular kendi mücadeleleriyle meşguldü ve Lipany Çarpışması'nda uğradıkları yenilgiden sonra zayıf düşmüşlerdi. Husçu hareket büyük ölçüde Çekçe konuşanlardan oluşuyordu ve Almanlar ile Çekler arasında sürtüşmeler mevcuttu. Üstelik baskı, hareketin liderlerini ortadan kaldıracak denli güçlüydü hâlâ: Reiser'in yardımcılarından Matthäus Hagen 1457'de Berlin'de yakıldı; Reiser'in kendisi de 1458'de Strasburg'da yakalanıp yakıldı. Ardılı Stephen ise 1467'de Viyana'da yakıldı.

Reiser ve arkadaşlarının bir etki yarattığı şüphesizdir. 1462'de Zwickau yakın-

⁶² F. Šmahel, "Crypto et semi-vaudois dans la Bohême hussite", *RHR* CCXVII (2000), s. 101-20.

⁶³ Treesh, s. 65-6, 121, 158-62, tarihyazımı: s. 173; Cameron, *Waldenses*, s. 147-50; H. Köpstein, "Über den deutschen Hussiten Friedrich Reiser", *ZG* VII (1959), s. 1068-82; F. Machilek, "Deutsche Hussiten", *Jan Hus*, haz. F. Seibt (1997), s. 267-82.

⁶⁴ Cameron, *Waldenses*, s. 148.

⁶⁵ Cameron, *Waldenses*, s. 144-50; Biller, *Waldenses*, s. 7; başarısızlığa uğrayan Husçu-Valdocu bir "Enternasyonal" rüyası için bkz. Audisio, *Dissent*, s. 84.

larında köylülerin yargılandığı bir davada Meissen'li Margaret, geleneksel Valdocu öğreti ile yeni Husçu *komünyon* ayininin bir bileşimini ortaya koyar.⁶⁶ Ancak bu eğilim, daha sonra Bohemya ve Moravya'ya sığınacak ve *Unitas Fratrum* hareketiyle birleşecektir. Valdocuların *Unitas Fratrum* temsilcilerine yazdığı ve göçmenlerin kabul edilmesini isteyen bir mektup günümüze ulaşmıştır. Moravya'da Fulnek ve Landskron'a yerleşmiş ve kendi özelliklerini korumuş bir grup göçmenin 1603'te bile varlığını sürdürdüğünü görürüz.⁶⁷

Almanca konuşulan bölgelerdeki Valdocoluk kırsal alanlarla sınırlı değildi; şehirlerde de önemli sayıda inanan vardı. 1300 dolaylarında Languedoc'ta engizisyoncular için yazılmış olan *De Vita et Actibus*, Valdocuların yaşamı ve öğretileri hakkında klasik önyargılardan uzak, faydacı ve olgulara dayalı bilgiler içerir. Burada, Alpler'in kuzeyi ve güneyindeki Valdocuların her yıl Lombardiya ya da Provence'ta düzenlediği toplantılar anlatılır. Bu toplantılara Almanya'dan katılan üç ya da dört temsilci, Roma'ya giden hacılar kılığında gizlenerek ve yanlarında bir *clericus* ya da bir çevirmenle geliyordu. Toplantılarda hareketin mevcut durumu hakkında görüş alışverişinde bulunuyorlar ve toplanan paraların nasıl –özellikle de *sandaliatinin* yani üstatların yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarının karşılanmasında– kullanılacağına karar veriyorlardı. Harekete candan bağlı olmayan üstatlara ve genç acemilere bu toplantılarda yer yoktu. Ne kadınlardan ne de inananlar sınıfından hiçbir temsilci bulunmuyordu. Deneyimli üstatların oluşturduğu oligarşi, gevşek bir federasyonu bir arada tutmaktaydı.⁶⁸ Valdocoluk, dilsel ve coğrafi engellerin üstesinden gelmede başarılıydı. Inananların duyduğu bağlılık, ziyarete gelen üstatları desteklemenin ötesinde, Alpler'in diğer tarafındaki Valdocular için bağışta bulunmaya itecek denli kuvvetliydi. Örgütün sahip olduğu güç, gerektiğinde bir savaş fonu bile toplamaya yeterdi. Eserin yazarı, paranın büyük bir kısmının Almanya'dan geldiğini ekler.

Şehirlerdeki engizisyon tutanaklarının incelenmesi, Alman bağışçıların neden böylesine önemli bir rol oynadığını gösterir: Inananların en varlıklı kesimi Almanya'da yaşamaktaydı.⁶⁹ Hans von Plauen'ın Friedrich Reiser üzerinde önemli

⁶⁶ Treesh, s. 162-3.

⁶⁷ Agy, s. 166; Kurze, *Quellen*, s. 319-20, 327.

⁶⁸ P. Biller, "The *De Vita et Actibus de Lugduno*", *Waldenses*, s. 225-31; Döllinger, *Beiträge* II, s. 92-7.

⁶⁹ P. Biller, "German money and medieval heresy: the wealth of German Waldenses", *Waldenses*, s. 111-23; Biller, "*Thesaurus absconditus*: the treasure of the medieval Waldensians", *agy*, s.

bir hâkimiyeti olduğu açıktır. On beşinci yüzyılda Fribourg'daki inananlar arasında Struder ve Praroman-Bonvisin gibi iki önemli şirketin temsilcileri ve zengin Mossus ailesi bulunuyordu. Bern'deki Valdocuların bazıları şehrin yönetim kademelerindeydi. Yaklaşık 1400 ve sonrasında şehirlerde yapılan sorgulamaların ortaya koyduğu gibi, Valdocular arasında “tek tük soyluların yanı sıra yurttaş statüsünde, yüksek mevki ve hatırı sayılır bir varlık sahibi, özellikle de kumaş ve deri ticaretiyle uğraşan ailelerden birçok kişi” bulunuyordu.⁷⁰ Bu tarihten öncesine ilişkin bulgular bölük pörçük olsa da şehirli Valdocuların varlığını kanıtlamaya yeterlidir. Valdocaluk ve ticari bağlantılar muhtemelen keşişiyordu. 1356'da Fribourg'daki Mossus ailesi ile Strasburg'daki Zur Bircken ailesi arasında olduğu gibi.⁷¹ Fribourg'da sapkınlara yönelik soruşturmalar 1429-30'da etkili olmaya başladığında, İtalya ile bağlantılar çoktan kopmuştu; yine de Conrad Wasen adında bir inanan, İtalya'da kendisi gibi Valdocular olduğundan haberdardı. Fribourg, Almanca konuşan bölgelerin en dış sınırında yer almaktaydı. Bu durum soruşturmaların bu şehirde gecikmiş olmasını açıklar. Burayı ziyaret eden üstatlar Almanya'dan ve Bohemya'dan geliyor, gri ya da koyu mavi giyinmiş tüccarlar kılığında gizleniyor ve iş amacıyla geldiklerini söylüyorlardı. Greda adlı birinin şöyle seslendiği aktarılır: “Toplanın, toplanın, İyî İnsanlar geldiler.”⁷² Bir tanık, Tanrının yetmiş iki elçisi olduğuna ve bunların ikişer ikişer geldiğine inanıyordu. **Matta** 10'un etkisinin halen devam ettiğini gösterir bu.⁷³

Bern'deki Valdocular 1399'da sorgulandı ve 130'dan fazlası şehirden sürüldü. 1429'da yeni bir soruşturma başlatıldı. 1430'daki büyük yargılamanın hemen öncesindeki bu süreci başlatan, muhtemelen Husçuların Valdocular yoluyla nüfuz kazanmasından duyulan korkuydu. 1399'da beraat edenlerden yirmisi bu kez suçlu bulundu. Günümüze kadar ulaşan mahkeme tutanaklarını yayımlayan **Kathrin Utz Tremp**, Valdocuların 1399 ile 1430 arasında “yapı ve derinlik kazan-

97-110.

⁷⁰ Biller, “German money”, s. 117.

⁷¹ Biller'in önerisi, *agy*, s. 117-18.

⁷² K.U. Tremp, “Les Vaudois de Fribourg (1399-1430): état de la recherche”, *RHR CCXVII* (2000), s. 121-38; *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Uechtland (1399-1439)*, haz. K.U. Tremp (2000); Tremp, “Multum abhorrerem confiteri homini laico”, *Pfaffen und Laien – ein mittelalterliches Antagonismus* (Freiburger Colloquium 1996), haz. E. C. Lutz, E. Tremp (1999), s. 153-89; Wasen, Treesh, s. 66; “İyî İnsanlar”: *Agy*, s. 25.

⁷³ Tremp, “Multum abhorrerem”, s. 178; benim yorumum.

dığını” belirtir ve bu gelişmeyi Husçuların kazandığı başarıların etkisine bağlar.⁷⁴ Bir diğer şüpheli Maggenberg’li Richard, Fribourg yakınlarında yaşayan zengin bir köylüydü ve 1399’da kaçmıştı; 1437’de yakalanarak mahkemeye çıkartılır.

“Vaudois” ve “vauderie” terimleri Valdocular kadar büyücüler için de kullanılmaya başlanmıştı. Köylüleri ve özellikle de kadınları hedef alan 1429 kovuşturması, sapkınlıktan ziyade büyücülükle ilgili olabilir. Sefihlik ve şeytana tapma suçlamalarının da bunda bir etkisi olmuştur. Engizisyoncu Konrad von Marburg’un icraatları ve Papa IX. Gregorius’un 1233’te Konrad’ın hayal gücü ürünü bilgilerine dayanarak yayımladığı *Vox in Rama*, bu türden suçlamalar için bir dayanak oluşturmuyordu. 1430’da iki kadın arasında geçen bir konuşma, iftiraların toplumda nasıl yer ettiğini gösterir. Greda Lappen, Valdocu vaizlerin kuytularda gizlice vaaz verdiğini söyler; buna karşı Greda Otschina onların “en az bizimkiler kadar iyi” vaizler olduğunu belirtir. “Neden öyleyse” diye sorar diğeri, “kediye kuyruğunun altından öpüyorlar?” Fribourg’da bu yönde bir bulgu mevcut değildir.⁷⁵

Ölümler için dua etmenin işe yaradığına Katolik dünyada uzun süredir inanılıyordu. Valdocular ise bunu başından beri reddediyordu. Fakat geç ortaçağda Araf öğretisinin önem kazanması, Valdocuların muhalefetini daha da şiddetlendirdi. Fribourg’da can alıcı bir meseleydi bu. Tanınmış Valdocuların vasiyetnamelerinde, kendi ölüm yıldönümlerinde ayın düzenlenmesi isteği yer almaz; bu bakımdan, İngiltere’deki Lollard yandaşlarının vasiyetnameleriyle açık bir benzerlik vardır.⁷⁶ Günah çıkarma konusunda ise büyük bir uzlaşmazlık yoktu arada. Uzaklardan gelen üstatlar kişisel meziyetleri dolayısıyla saygı görmekteydi. Katolik bir tanık, Valdocuların rahip olmayan birine günah çıkarmasını garip bulduğunu söylediğinde, kendisine şu klasik yanıt verilir: Günah çıkartıcılar, Tanrının Havarileri gibi “iyi ve kutsal kişiler”dir. Burada yeni olan, Valdocu üstatların din adamı olmadıkları yolundaki görüştür. Annesi tarafından amcasının evine gönderilen Heinzli adında bir çocuk, günahlarını dinleyecek olan üstadı karşısında gördüğünde, “Ama sen rahip değilsin” diyerek oradan kaçır. Katolik propagandanın belki de ne denli etkili olduğunu gösterir bu.⁷⁷

⁷⁴ “Les Vaudois”, s. 127.

⁷⁵ Treesh, s. 47 (alıntıldığı kaynak: G. Ochsenbein, *Aus dem schweizerische Volksleben* (1881), s. 328).

⁷⁶ Bkz. Tremp, “Waldenser und Wiedergänger” ve “Les Vaudois”; bkz. aşağıda, s. 328, 458.

⁷⁷ Tremp, “Waldenser und Wiedergänger”, s. 131; Tremp, “Multum abhorrerem”, s. 185.

Alman şehirlerindeki Valdoculuk, yeraltına inen geleneksel Valdoculuğun inanç ve uygulamalarını sürdürmekle birlikte, bir ölçüde radikalleşmişti. Kilise müziğine şüpheyle bakmaları, 1426-27'de Aziz Nicholas kilisesine yapılacak yeni org için toplanan bağışları boykot etmelerine yol açar.⁷⁸ Fribourg'u diğer yerlerden ayıran en önemli özellik, sapkınlığın yönetici sınıftan varlıklı kişileri etkilemiş olmasıdır. Altmış bir erkek Valdocudan yirmi dördü önde gelen tüccarlardı ve Praroman-Bonvisin şirketi neredeyse tümüyle Valdoculardan oluşuyordu.

1400 dolaylarında Strasburg'da, farklı kuşaklardan elli kadar Valdocu açığa çıkarılmıştır. Ailelerden bazıları kumaş ve deri ticaretiyle uğraşıyordu, bazılarıysa daha aşağı bir toplumsal tabakadan geliyordu. Asilzade Blumstein'in koruması altındaydılar. Evleri sık sık toplanma yeri olarak kullanılan Zur Bircken ailesi de işin içindeydi. Şehirde dokuz "okul" bulunmaktaydı; bunlar, "dua edilen ve günah çıkarılan, vaazlar dinlenen ve eğitim alınan" evlerden oluşuyordu.⁷⁹ Eğitim için seçilen adaylar, inananların oluşturduğu bir çemberin ortasında yere uzanıyor, kabul edildikten sonra ayağa kalkarak bekârlık, yoksulluk ve Valdocu inançlara sadakat yemini ediyor ve törensel bir havada tek tek her inanan tarafından, "Sevgili üstat, hoşgeldin" diye selamlanıyordu. Die Alte zum Hirtze adında bir tanık, erkeklerin yanı sıra kadın üstatlar da bulunduğunu ve onların da aynı aşamadan geçtiğini özellikle vurgular.⁸⁰ Inananlar, Valdoculuğa ihanet eden bir üstadın öldürülmesi için 50£ toplayacak kadar varlıktı. Fakat uzun vadede olayların gidişatını etkilemede yetersiz kalmışlar ve daha önce gördüğümüz gibi, Friedrich Reiser'in yakalanarak yakılmasını engelleyememişlerdir.

Şehirli Valdocuların nihai kaderi belirsizdir. Harekete sağladıkları mali desteğe rağmen, şehirler asla merkez konumunda olmamıştır. Üstatlar çoğunlukla uzak ve görece küçük yerlerden geliyordu. Treesh, Valdoculuğun iki yönü arasında temel bir ayrım yapar: Köy ve kasabalarda varlığını uzun süre koruyan Valdoculuk, on beşinci yüzyıl şehirlerinin rekabet ortamında süreklilik sağlayamamıştır.⁸¹ Sapkınlik, büyük şehirlerde kısmen kendi başarısının kurbanı olmuştu. Yönetici sınıftan kişilere kadar tırmanmışsa da soruşturmalarda kendini koruyabilen ve ağır cezalardan yakayı sıyrabilen bu kişiler, kırsal kesimdeki inananların derin

⁷⁸ K.U. Tremp, "Es ist gelogen was man singet", *Freiburger Geschichtsblätter* LXXVII (2000), s. 27-49; Tremp, "Les Vaudois", s. 156.

⁷⁹ Biller, "German money", s. 113-15; Treesh, s. 73.

⁸⁰ Treesh, s. 35-6; Biller, "The preaching", s. 125-58; Merlo, *RHR* CCXVII (2000), s. 36-7.

⁸¹ Treesh, s. 120-8.

bağlılığına sahip değildi. Daha mütevazı üyeler, liderlerini gözü kapalı takip ediyordu. Köylerde, ziyarete gelen kendini adanmış üstatlar ile düşük niteliklere sahip yerel rahipler arasında doğrudan bir mücadele vardı. Şehirler ise halkın ilgisini Valdoculuktan başka yerlere çekmek için Katoliklere birçok fırsat –Begünler, frerler ve kardeşlik cemiyetleri gibi– sunmaktaydı.

Fribourg'da dikkatler, sapkınlardan ziyade cadıları yakalamaya dönmüştü. Valdocuları sınır dışı eden Bern, Reiser'in listesinde yer almıyordu. Reformcu Oecolampadius, Piemonteli Valdocuların temsilcileriyle konuştuğunda, bir zamanlar Basel'de Valdocular bulunduğundan haberi bile yoktu. Martin Bucer de Strasburg'da benzer bir deneyim yaşamıştı. Tüm bunlar, engizisyonculara yenik düşmekten ziyade, hareketin içsel bir başarısızlığa uğramış olduğunu akla getiriyor.

Valdocu Mevziler

Alpler'in İtalyan yamacındaki Piemonte ile Fransız yamacındaki Haut-Dauphiné ortak bir dil, kültür ve yaşam tarzına sahipti. Hem dini hem siyasi otoritenin zayıf olduğu bu dağlık bölgedeki vadiler, zulümden kaçıp gelenlere bir sığınak sağlıyordu. Valdocu aileler için, yerleşip kök salabilecekleri korunaklı bir bölgeydi burası. Gezin vaizlerin yoksul ve sade yaşamı, zor doğa koşullarında geçinmeye çalışan yoksul çobanlara ve köylülere çekici geliyordu. Dışarıdan çok az mali yardım gören yerel rahipler yeterli gayrete ve eğitime sahip değildi. Katolik komşularıyla bir arada yaşayan Valdocular, başka yerlerde yaptıkları gibi burada da kendi aralarında kız alıp veriyor ve aileyi temel alan bir Valdoculuk uyguluyorlardı. Bununla birlikte, Katolik ayinlere katılıyor ve sakramentlere riayet ediyorlardı.⁸²

Avignon'daki papaların Valdoculuğu alt etme konusundaki kararlılığı, Alpler'in her iki yamacını da etkilemişti. Katharosçuluk ortadan kaldırılmış, mevcut en büyük düşman olarak Valdoculuk kalmıştı. Dolayısıyla ön dördüncü yüzyıl boyunca her iki bölgede de baskı giderek arttı. Engizisyoncular yüzlerce şüpheliyi yakaladıysa da yerel halkı karşısına almaktan korkan dünyevi otoritenin desteği sınırlı kaldı. Valdocular rahipleri öldürüyor, engizisyonculara suikast düzenliyordu. 1335'te Angrogna'da bir rahip, Valdocuları ihbar ettiği gerekçesiyle

⁸² Paravy, *Chrétienté* II, s. 947-67; Paravy, "Waldensians in the Dauphiné (1400-1530): From dissidence in texts to dissidence in practice", *BHL*, s. 160-75.

le ayinden sonra köy meydanında öldürülmüştü.⁸³ Valdoculuk, kendine yabancı öğelerin etkisi altına girmişti. Örneğin Piemonte’de, Katharosçuluk ile Valdoculuğu bağdaştıran bir akım mevcuttu.⁸⁴ Bu yüzdendir ki azizlere dua etmeyi, ant içmeyi ve Araf’a inanmayı reddeden, Donatizmi savunan ve kendi vaizlerine günah çıkarmayı tercih eden Valdocu öğretilerin yanı sıra, Hz. İsa’nın gerçekte Tanrı olmadığını çünkü Tanrının ölemeyeceğini iddia eden,⁸⁵ Katharosçu düalizmi ve *endurayı* savunan ve söylentilere bakılırsa cinsel serbestliği kabul eden öğeler de buluruz. 1388’de sorgulanan Giacomo Bech, düalist Katharosçu ve Valdocuların oluşturduğu *fraticelli* üyesiydi.⁸⁶ Bir önceki yıl Giovanni Freyria, *Pater Noster* ve *Ave Maria* dualarını okuyarak güneşe ve aya tapındığını itiraf etmişti.⁸⁷ 1387-88 ve 1451’deki sorgulamalarda, cinsel orji suçlamalarıyla karşılaşırız; anlatılanlara göre bu orjiler, vaizler sınıfını oluşturan *barbalardan* birinin “Qui ama, si tegna!” diyerek ışığı söndürmesiyle başlıyordu.⁸⁸

Sapkınların karanlıkta rastgele cinsel ilişkide bulunduklarına ilişkin öykülerin *batı* ortaçağında bilinen en eski kaynağı, 1022’de Saint-Père de Chartres manastırından keşiş Paul’ün Orléans’daki sapkınlar üzerine yazdıklarıdır.⁸⁹ On ikinci yüzyılda Guibert de Nogent⁹⁰ ve Walter Map⁹¹ sapkınların bu tür eylemlerinden bahseder. IX. Gregorius’un *Vox in Rama* başlıklı fermanı, sapkınlara benzer yakıştırmalarda bulunur.⁹² Engizisyoncular, Tapınak Şövalyeleri’nden ve isyankâr Fransiskanlardan orjilere ilişkin itiraflar elde etmiştir. Valdoculara yöneltilen sefihlik suçlamalarının kaynağında, kimi zaman ayinin sonunda söyledikleri şu cümle yatıyor olabilir: “Her kim ki (anlamı) kavrır, elinden bırakmasın.” Vaazı

⁸³ Paravy, *Chrétienté* II, s. 959.

⁸⁴ G.G. Merlo, *Eretici e inquisitori* (1977) (ME); G. Gonnet, “Casi di sincretismo eretico in Piemonte nei secoli XIV e XV”, *BSSV* CVIII (1960), s. 3-36; *MLC*, s. 290-6.

⁸⁵ Gonnet, “Casi”, s. 19.

⁸⁶ ME, s. 93-4; G. Amati, “Processus contra Valdenses in Lombardia Superiori, anno 1387”, *ASI* (1865), s. 3-61.

⁸⁷ ME, s. 31, 41.

⁸⁸ Agy, s. 33.

⁸⁹ Bkz. yukarıda, s. 27, 29-30.

⁹⁰ Guibert de Nogent, *Histoire de sa vie* (1053-1124), haz. G. Bourgin (Paris, 1907) III, xvii, s. 212-3; orjiler hakkında bkz. M. Barber, “Propaganda in the Middle Ages: the charges against the Templars”, *NMS* XVII (1973), s. 42-57.

⁹¹ *De nugis*, haz. James, I, xxx, s. 47.

⁹² Barber, “Propaganda”, s. 45-6; E. Peters, *The Magician, the Witch and the Law* (1978), s. 156-7; *MLC*, s. 121-2.

dinleyen topluluk, ayrılmadan önce birkaç dakika boyunca karanlıkta düşünceye daldardı.⁹³ Ortaçağın geç dönemlerinde karanlıkta ve gizlilik içinde faaliyet göstermek zorunda kalan Valdocular, karşıtların çizdiği o sinsî sapkın imgesine ister istemez uygun hareket etmek durumundaydı. Karanlık ve gizlilikten kolayca gizli orji iftiralarna geçilebilirdi. *Vox in Rama*, Konrad von Marburg'un Alman sapkınların faaliyetleri hakkındaki fantezilerini temel almaktaydı. Papadan aldığı onay, Konrad'ın hayal ürünü öykülerinin büyük rağbet görmesini sağladı ve sefihlik suçlamalarının yaygınlaşmasına yol açtı. Bazen bir bebeğin kurban edilmesiyle ilgili fantezilerin de eklendiği gizli orji öyküleri uzun bir tarihi geçmişe sahiptir. Norman Cohn tarafından incelenen bu geçmiş,⁹⁴ Minucius Felix'in ilk Hristiyanlara yönelttiği iftiralara dek uzanır (bkz. Tablo 2).

Açıktır ki bu türden öyküler gözden düşmüş herhangi bir harekete atfedilebilirdi; nitekim on dördüncü yüzyılda Valdocular halkın gözünde itibar kaybetmeye başlamıştı. Sefihlikle ilgili öyküler, rağbet gören bir diğer iftira ile örtüşmektedir: Buna göre, Valdocuların saklı bir hazinesi vardı ve yoksul bir yaşam sürme iddiaları bir yalandan ibaretti.⁹⁵ Akli başında engizisyoncular bu tür öyküleri ciddiye almadılar. Zwicker, saklı bir hazine efsanesine inanmayı reddetti. Augsburg'lu Sahte David, *barbalar* hakkında anlatılan bazı rivayetlere inanmakla birlikte, orji öykülerini kabul etmez. Buna karşılık, Piemonte vadilerindeki sıradan engizisyoncular bunlara inanmaktaydı. Elde ettikleri itiraflar işkence ve baskıyla alınmıştı ve fantezi öğeler içermekteydi. Dahası, sorguladıkları kişilerin çoğu gerçekten de sapkınlığa bulaşmış olsa da bunlar genelde ayrıksı üyelerdi.⁹⁶ Merlo'nun "sapkın senkretizmler" olarak adlandırdığı şey Piemonte vadilerinde kol geziyordu. Chieri'de yerel aristokrasinin bir kısmı Katharosçu düalizmin etkisindeydi. Vadilerin hemen aşağısındaki topraklarda ise Valdocular daha güçlüydü. Montailou'daki Katharosçular arasında olduğu gibi burada da folklorun önemli bir payı vardı.

En sık rastlanan ilkelerden biri Araf kavramının reddedilmesiydi. Bu görüş, biri cennete diğeri cehenneme götüren sadece iki yol olduğunu savunan standart Valdocu öğretiyeye dayanıyordu. Fakat suçlananlar kimi zaman, Araf'ın "bu dünyada" olduğunu söylüyordu. Valdocaluğun bu evresindeki tuhaflıklar, köylerdeki

⁹³ N. Cohn, *Europe's Inner Demons* (1975), s. 32-42; Fransiskenlere yönelik sefihlik iddiaları s. 42-54.

⁹⁴ *Demons*, 1-5. Bölümler.

⁹⁵ Biller, "Thesaurus absconditus".

⁹⁶ K.V. Selge, *HZ CCXXXI*, s. 445-7.

TABLO 2: Sefihlik suçlamaları

Yazar ve tarih	Hedef	Suçlamalar
Minucius Felix 1. yy.	Hristiyanlar	Eşek başına tapınma; orji; bebek katli
Aziz Augustinus	Maniciler; Seçilmişler sınıfı	Orji
Saint-Père de Chartres'lı Paul 11. yy.	Orléans'daki sapkınlar	Orji; ölü bir bebeğin küllerinden hazırlanan <i>viaticum</i>
Guibert de Nogent 12. yy.	Soissons'daki sapkınlar	Elden ele dolaştırılarak öldürülen bebek
Walter Map 12. yy.	Sapkınlar	Siyah kediye tapınma; orji
IX. Gregorius: <i>Vox in Rama</i> 1233	Almanya'daki sapkınlar	Lucifer'e tapınma; orji
Nicholas Eymeric: <i>Directorium Inquisitorum</i> 1368	Valdocular	"karanlıkta herhangi bir erkeğin herhangi bir kadınla çiftleşmesi meşrudur"
Antonio di Setto 1387-8	Alpler'deki Valdocular	Kurbağa dışkısı içme; Lucifer'e tapınma; orji
Aziz Giovanni da Capistrano (Flavio Biondo'nun dayandığı kaynak) 1449	Fabriano'da yakılan <i>fraticelli</i> üyeleri	Orji; bebek yakma

bazı liderlerin içinde bulunduğu kafa karışıklığına bağlanabilir. Bu kişiler yolculuk halindeki *barbalardan* öğrendiklerini aktarıyor, bunu yaparken de kendi görüşlerini ve kuşkucu yaklaşımlarını ekliyorlardı.⁹⁷ Katharosçuluk ve Valdoculuk bir zamanlar can düşmanıydılar; fakat Kusursuzlar ile *barbalar* ve *Meisterler* yüzeysel de olsa ortak bir paydaya sahipti. Bazı Valdocuların Katharosçu *melioramentum* selamını kullandığını ya da Katharosçu ekmeği kutsama ayinini uyguladığını gösteren örnekler vardır.⁹⁸ Valdoculuğun uzun tarihinin bu noktasında, Merlo'nun dediği gibi çeşitli "Valdoculuklar"dan söz etmek doğru olacaktır. Bunlar karizmatik bir lider çevresinde toplanmış, yerleşik öğreti ve uygulamaları eğip büken ya da çarpıtan takipçilerin oluşturduğu çevrelerdi.

⁹⁷ Cameron, *Waldenses*, 7. Bölüm.

⁹⁸ MLC, s. 290-6.

Fakat bu her biri kendine özgü özelliklere sahip çevreler zamanla ortadan kayboldu. Önce *Unitas Fratrum* temsilcileri daha sonra da on altıncı yüzyılda reformcular bu bölgedeki Valdocuları ziyaret ettiğinde, Katharosçu öğretilerin etkisindeki grupların tuhaf ve şekilsiz senkretizminden eser kalmamıştı. Çoğu zaman bir kişinin bireysel nitelikleri ve etkili belagati etrafında toplanan bu gruplar, liderin ölmesi ya da engizisyon tarafından yakalanmasıyla dağılmış, zaman içinde Valdocu öğretisi yeniden toparlanmıştı.

Fransa'da parçalanmış halde bulunan harekete Piemonte'den önemli bir takviye –en azından sayısal açıdan– geldi. Piemonte vadilerindeki Valdocular, 1460 ile 1520'ler arasında göç ederek Luberon'a ve Provence'ın diğer kısımlarına küçük toprak sahipleri olarak yerleştiler ve buradaki Valdocularla kaynaştılar.⁹⁹ Bununla birlikte, Piemonte'deki mülklerini de korudular ve zaman zaman iş dolayısıyla ya da kişisel nedenlerle geri döndüler.

Katolik rahiplerin, göç alan bu bölgede Valdocuların varlığından haberdar olmadıklarına inanmak güçtür. Ancak başka yerlerde olduğu gibi, içinde bulundukları atalet nedeniyle görmezden geldiler. Valdocular şüphe uyandırmamaya dikkat ediyor, birçok konuda Katolik komşularıyla aynı şekilde davranıyorlardı. Kilise vergilerini ödüyor, ant içiyor, Araf'a inanmayı gerektiren dini törenlere katılıyorlardı. Tıpkı Sabartès'teki Katharosçuluk gibi, aile fertlerine dayanan bir Valdocularlık sözkonusuydu. Valdocular Valdocularla evleniyor ve inançlarını çocuklarına aktarıyorlardı. Bıraktıkları vasiyetler, Valdocu ailelerin yoksullara Katoliklerden daha çok bağışta bulunduğunu ortaya koyuyor. Bizzat Valdo'dan bu yana yoksulluğa ve hayır işlerine verilen önemin sürdüğünü gösterir bu.¹⁰⁰ Ölülerini anma konusunda Katoliklere kıyasla daha sade bir yol benimsemişlerdi. Anma ayinleri düzenlemiyorlar ve cenaze törenlerinde haç, kutsal su ve meşale gibi şeyleri pek kullanmıyorlardı.¹⁰¹ Önemli sayıda Valdocuların bulunduğu Lourmarin'deki kilise kayıtları, her Pazar kiliseye düzenli olarak gittiklerini gösterir.¹⁰² Valdocular Katolik rahiplerine gereken tüm desteği veriyor, fakat aynı zamanda gezgin vaizlerle teması koruyarak kendi içsel yaşamlarını gizlilik içinde sürdürüyorlardı. Audisio'nun deyişiyle, eksiksiz bir şekilde riayet ettikleri Katolik törenlere karşı "homeopatik bir panzehir" kullanıyorlardı.

⁹⁹ Audisio, *Luberon*.

¹⁰⁰ Agy, s. 270.

¹⁰¹ Agy, s. 215.

¹⁰² Agy, s. 220; Treesh, s. 6-7; Erbstösser, *Strömungen*, s. 142.

Piemonte vadilerinde görülen ayrıkçı özelliklere Provence'ta ya da Haut-Dauphiné'de rastlanmaz. Hareketin çok daha homojen olduğu Haut-Dauphiné'de Valdocular Durance nehri boyunca La Vallouise Freissinières, Argentières ve Valcluson'da birkaç dağ köyünde toplanmıştı ve baskıya karşı direnebilen toplumsal bir örgütlenmeye sahipti.¹⁰³ On dördüncü yüzyılda acımasız bir zulme maruz kaldılar. Öldürüldüler, mallarına el konuldu, evleri yakıldı. Daha güvenli ve özgür yerlere göç etmek zorunda kaldılar. Fransisken engizisyoncular, Valdocuları tövbeye ikna ettiyse de Katolikliğe döndürmeyi başaramadı. Aziz Vincent Ferrier, hayatını riske atarak vadilere vaaz vermeye gitti; fakat etkili olamadı.¹⁰⁴ Valdocu gruplar varlığını sürdürdü ve hatta bir ara Freissinières'de çoğunluk durumuna geldi.

On beşinci yüzyıl sonlarındaki iki gelişme, Haut-Dauphiné'deki Valdocuları diğerlerinden ayırır. Bunlardan ilki, Valdocu liderlerin engizisyonculara karşı hukuki yollara başvurmalarıydı. XI. Louis ile Embrun başpiskoposu Jehan Baillet arasındaki düşmanlıktan ve Paris ile Grenoble arasındaki yetki çatışmasından yararlanma konusunda becerikliydiler. Bununla bağlantılı ikinci bir gelişme ise gezici üstalara vekalet eden, para toplayan ve direnişi örgütleyen yerel liderlerin ortaya çıkmasıdır. Bu konuda bazı aileler önde geliyordu; fakat baskı nedeniyle bunlardan biri etkisini kaybettiğinde hemen bir diğeri onun yerini almak üzere belirliyordu.

Valdocuların kendilerini hukuki yollardan savunma çabaları 1487-88'de papanın onay verdiği bir Haçlı seferiyle sert bir şekilde kesintiye uğratıldı. Seferin fikir babası Alberto Cattaneo, Alpler'in her iki yanındaki Valdocuları yok etmek isteyen İtalyan bir din adamıydı ve Embrun Başpiskoposu ile işbirliği içindeydi. Cattaneo, Piemonte'deki yetkilileri Alpler'in diğer tarafındaki baskıcı güçlerle birlikte çalışmaya hiçbir zaman ikna edemedi. Piemonte'de Dominiken bir engizisyon işbaşındaydı; diğer taraftaysa, başpiskoposla çalışan Fransiskenler vardı. Birlikte yapılacak bir saldırı, Alpler'deki Valdoculuğu ortadan kaldırmanın tek yoluydu; ama bu asla gerçekleşmedi. Her iki yandaki topluluklar temas halinde kaldılar, birbirlerine sığınacak yer sağladılar ve vaiz alışverişinde bulundular: Örneğin Piemonteli barbaların kimi zaman dini hizmet vermek üzere Haut-Dauphiné'ye gitti-

¹⁰³ Paravy, *Chrétienté* II, s. 959.

¹⁰⁴ Agy, s. 969-70; K.U. Tremp, "Hérétiques ou usuriers? Les Fribourgeois face à Saint Vincent Ferrier", *Mémoire Dominicaine* VII (1995), s. 117-37.

gi oluyordu. Haçlı seferi sırasında 160 Valdocu öldürüldü, bazıları da Provence'a ve Piemonte'ye kaçtı.¹⁰⁵

Bunun uzun vadedeki sonuçları beklenmedik oldu. Haçlı seferi, hayatta kalan Valdocuları yıldırmaı başaramamıştı. Bazı göçmenlerin de yardımını alan Valdocu liderler Cattaneo'nun yaptığı haksızlıkları ve kraliyetin durumdan duyduğu endişeyi kendi lehlerine kullandılar. Yıllar süren mücadele sonrasında 1509'da Kraliyet Konseyi'nin iade-i itibar kararı vermesini sağladılar. Buna göre, sözde Valdocu toplulukların haksız bir şekilde sapkınlık karşıtı yargılamalara maruz bırakıldığı kabul ediliyor ve el konulan malların geri verileceği bildiriliyordu. Kraliyetin asıl amacı, İtalya'ya başlıca geçiş noktalarından biri olan Montgenèvre'de barışı ve güvenliği korumaktır; iade-i itibar kararı bunu sağlamaya yönelik bir araçtı.¹⁰⁶

Valdocuların Nikodemusçuluğu işe yaramıştı: 1509'daki karara zemin hazırlayan davalarda Katolik tanıklar ve hatta rahipler, Valdocuların iyi bir yaşam sürdürükleri ve Katolik yortu ve oruçlara uydukları yönünde ifade verdiler. Kararda iki sınıf arasında bir ayırım yapılıyordu: Bir yanda sapkın *barbalar*, sıradan insanları kandıran "sahte havariler" vardı, diğer yanda ise halktan üyeler. Katoliklerin Valdocular lehine tanıklık etmesinde, Haçlı seferinin sergilediği zorbalık ve yol açtığı el koymalar karşısında barış istiyor olmalarının da etkisi vardı şüphesiz.

Haut-Dauphiné'deki Valdoculuk, Zwicker'in ortaya çıkardığı Valdoculuktan temelde farklı değildi. Ziyarete gelen vaizler bazen evlerde bazen tarlalarda *vaaz* verip günah çıkartıyorlardı. Ant içme konusunda belki daha hoşgörölü olmaları dışında geleneksel Valdocu görüşleri paylaşıyorlardı. Yüksek ahlaki ölçütlere sahiptiler. İftira niteliğindeki sefihlik suçlamalarını ikna edici bir şekilde çürütüyorlardı. Komşuları, başka yerlerde olduğu gibi, farklı inanç ve uygulamalarını görmezden gelmeyi tercih ediyordu.¹⁰⁷

Alpler'deki Valdoculuğun ayakta kalmasının temelinde bölgenin coğrafi özellikleri, düşmanlarının bölünmüşlüğü ve Katolik komşuların barış isteği yatıyordu. Ayrıca, Haut-Dauphiné'de nitelikli liderler mevcuttu. Valdocu topluluklar reformasyona dek varlıklarını korudu ve genelde Kalvinizmi benimsedi. Fakat

¹⁰⁵ Paravy, *Chrétienté* II, 19. Bölüm; Cameron, *Waldenses*, s. 176-200, özellikle s. 185-7.

¹⁰⁶ Cameron, *Waldenses*, s. 200.

¹⁰⁷ Paravy, "Waldensians in the Dauphiné", s. 165; Paravy, *Chrétienté* II, s. 977-96; G. Audisio, "Famille, religion, sexualité dans une secte: Les Pauvres de Lyon (XVe-XVIe siècles)", *RHR* IV (1992), s. 427-57.

geride inançlarına tanıklık eden kayda değer bir miras, Valdocu bir külliyyat bıraktılar.¹⁰⁸ Üyelerin özelliklerini yansıtan bu metinler Alpler'de konuşulan lehçeyle yazılmıştı. Günümüze ulaşan iki yüz kadar vaaz ve bir şiir derlemesi, inançlarının genel bir özetini sunar adeta. Ezberlenmek ve birçoğu okuma yazma bilmeyen üyelerin imanını pekiştirmek için yazılmışlardı. Bunun yanı sıra Latince metinler de vardı. Valdocu vaizler arasında ortaçağ ruhban geleneğini bilen kişiler mevcuttu. Kullandıkları Latince, İtalyanca konuşan kanat ile Almanca konuşan kanat arasında teması sağlayan ortak bir dil işlevi görmüştür.

Bir günah çıkartıcının yazdığı Latince bir eser, kefaretin Valdocular için taşıdığı öneme tanıklık eder. Hayvanlarla ilgili öyküler içeren bir kitap, Valdocuların ruhban geleneğinden uyarlamalar yapma isteğine iyi bir örnektir. Bu kitabı öğrencileri için kendi lehçesine çeviren Jaco, şüphe yok ki vaizlerin kullanması amacıyla kitabı basitleştirmiş, sapkınlarla ve Meryem Ana ile ilgili kısımları çıkarmıştır.¹⁰⁹ Böylelikle Valdocu üstatlar, eski bir ortodoks geleneğe uyarak doğadan *exemplum*lara başvuruyordu. Ortaçağın sonraki dönemlerinde azizler kültü geliştikçe bu gelenek bir ölçüde yerini azizlerin yaşamlarından alınan *exemplum*lara bırakmıştı; bu ise Valdoculara oldukça yabancı bir malzemeydi. Hayvanlarla ilgili öyküler, tanımla uğraşan ve etrafta hayvanlarıyla yaşayan köylülere hitap etmek için uygun bir araç sunuyordu vaizlere.

Kitabı Mukaddes başat bir yere sahipti: “Öğretinin ve yaşamın yegâne ölçüsü” idi ve bütün tartışmalı meselelerde ona başvurulurdu. Kitabı Mukaddes'in yerel dillere yapılan çevirileri, yandaşlar için büyük önem taşıyan eğitim ve öğrenimin odağında yer alıyordu. Valdocu edebiyat, kutsal metinleri açıklama ve üyelerin ahlaki bir yaşam sürmelerini sağlama amacına hizmet ediyordu. En iyi bilinen parçalardan biri *Nobla leycon*, 1400 dolaylarında yazılmış bir şiirdir.¹¹⁰ Kitabı Mukaddes'i Tanrının üç yasası başlığı altında ele alır: Doğa yasası, Hz. Musa'nın yasası ve Hz. İsa'nın yasası. Şiirin merkezinde, zorluklara rağmen inancını koruyan küçük bir topluluk yer alır.

¹⁰⁸ Paravy, *Chrétienté II*, s. 1085-1149; P. Biller, “The oral and the written”, *Waldenses*, s. 159-67; Biller, “The topos and reality of the heretic as illiteratus”, *Waldenses*, s. 169-90; Gonnet-Molnár, s. 319-69; Cameron, *Waldenses*, s. 223-5; A. Brenon, “The Waldensian books”, *BHL*, s. 137-59; Brenon, “La réponse des hérétiques: Les recueils des sermons vaudois de la fin du Moyen Age”, *Archipels*, s. 311-17.

¹⁰⁹ *Bestiario Valdese*, haz. E.M. Rauegi, *Biblioteca dell' 'Archivum Romanicum'*, I, cilt: CLXXV.

¹¹⁰ Tarihendirme için bkz. Biller, “*Curate Infirmos*”, s. 62.

Basit din dersi niteliğinde metinler de bulunuyordu; örneğin imanın yedi ilkesi ya da kilise babalarından derlenen cümleler ve Augustinus'un erdemler ve kötülükler üzerine *Otuz Aşama* adlı bir eseri. Bunlar hareketin içinde Patristik bir damara işaret eder. Şiirlerden biri, müstakbel III. Innocentius'un bu dünyayı hakir gören bir eserinden etkilenmiştir. Bu tür okuma metinleri hiç de sapkın bir özellik taşımaz. Senkretizmden ya da hareketin yeraltına inmesinin yol açtığı yozlaşmadan da eser yoktur. Valdocuların gizlilik içindeki yaşamlarını ele veren tek şey, bazıları sadece birkaç santim büyüklüğünde olan ufak kitaplardır. Bunlar, kimliğinin açığa çıkmasından endişe eden *barbaların* gerektiğinde hemen saklayabilmeleri için tasarlanmış kitaplardır.

Üstatların bir *scriptorium*a sahip oldukları açıktır. Ellerinin altında, ortodoks gelenekten uygun buldukları kısımları seçme ve uyarlama becerisine sahip yeterli sayıda üye bulunuyordu. Zamanla yıpranan ya da engizisyonun zarar verdiği kopyaların yerine yenilerini yazmak zorundaydılar. Husçu devrimin büyümesine kapılmışlardı. Husçuların, Taborluların, Praglı Luke'un eserlerini –yer yer kendi gelenekleriyle çeliştiği halde– hiç değiştirmeden olduğu gibi kopyalıyorlardı.

Valdoculuk bu dağlık bölgede ailelerin oluşturduğu bir ağ sayesinde ayakta kaldı. Bu ağ, Alpler'i aşarak Piemonte ve Haut-Dauphiné'yi Luberon ve çevresine bağlıyordu. Oğullarını birer *barba* olarak yetiştirilmek üzere verenler bu ailelerdi. Adaylar iki ya da üç yıllık bir denemeden geçiriliyor ve okuma yazma öğreniyorlardı. Köylülere seslenecek olanlar yine köylülerin oğulları arasından seçiliyordu. Etkisini kısmen buna borçlu olan hareket, itici gücünü köylü sınıfından alan tek ortaçağ sapkınlığı olma özelliği taşıyor.

Uzun süre baskıya maruz kalarak kan kaybeden Valdoculuk, Katharosçuluğun başarısızlığa uğradığı noktada hayatta kalmayı başarmıştır. İtalyan Katharosçuluğunu şiddetli bir mezhepçiliğe sürükleyen derin bölünmelere kapılmamıştır. Bergamo Konferansı'nın gidermeye çalıştığı Lyoncular ile Lombardiyalı Yoksullar arasındaki uzlaşmazlık asla bir çözüme kavuşmadıysa da zamanla önemini yitirdi. Farklı "Valdoculuklar" vardı elbet; ama aralarında büyük sürüşmeler yoktu ve çoğu İtalyan kaynaklıydı. Her Valdocunun kendi inanç anlayışına sahip olması kaçınılmazdı. Ancak sıradan sorgulama yöntemleriyle yetinmeyen titiz bir engizisyoncu bu farklılıkları açığa çıkarabilir, Valdocu inançların başka türlü elde edilmesi imkânsız bir dökümünü sunabilirdi, içerdikleri tüm

şüpheler, tereddütler ve mantıksal çelişkilerle birlikte. Her birey, Valdoculuğun özüne aykırı da olsa, çevresindeki Katolik gelenekle kendine özgü bir uzlaşma içindeydi.

Bununla birlikte, bizzat kelimelerin sahip olduğu etki vardı. Kitabı Mukaddes'in her türlü yorumdan arındırılmış çıplak metninin kelimeleriydi bunlar. Bir *barba* olmak üzere eğitilen her genç ilk olarak bu metinleri okumayı öğreniyordu. Üçüncü Dünya'da yaşanan örnekler, okuma yazması olmayan bir yetişkine okuması için verilen ilk metinlerin ne kadar büyük bir etkisi olduğunu göstermiştir. Zaten çocukluktan itibaren Valdocu bir ailede yetişmiş olan *barbalar*, aldıkları eğitim sayesinde kendilerini bekleyen tehlikelerle dolu yıllara hazırlanıyordu. Zulme karşı direnmede en önemli etken, Kitabı Mukaddes'i öğrenip ezberleyen ve günah çıkartan bu kişilerdi. Katharosçuluk dış kaynaklı bir sapkınlıktı: Savunduğu düalizm, yüksek nitelikteki rahiplerin sunduğu hizmetler ve verdiği vaazlar karşısında başarısızlığa uğrayan ayrıkçı bir inançtı. Katharosçuların metinleri ele alış biçimi incelikten yoksundu. Onlar için Kitabı Mukaddes ya da Yeni Ahit, her şeyden önce, ayin sırasında adayın başı üzerine konulan kutsal bir nesneydi. Batı Hristiyanlığına daha yakın duran Valdoculuk ise maruz bırakıldığı iftiralar ve engizisyonlara karşın kıl payı da olsa varlığını sürdürmeyi başardı. Çevrelerindeki Katolik komşuları ve yerel rahipler, onları ele verme konusunda isteksiz davranmışlardır; baskı, asıl dışarıdan geliyordu.

Örgütlenme tek başına o kadar da önem taşıyordu.¹¹¹ Valdocuları bir arada tutan şey, örneğin Bernard Gui'nin kitabında betimlediği ayinler ve toplantılar değildi. Zaman içinde ve baskı sonucu bunların çoğu ortadan kayboldu ve sonunda geriye sadece en temel yapılar kaldı: Aileler, halk kesimlerinin desteği, Alpler'deki ve İtalya'daki üyeleri bir araya getiren toplantılar ve özellikle de *barbalar*. Asıl önemli olan işte bu üstatların varlığıydı. Büyük bir azimle Valdocu toplulukları ziyaret etmeleri, hareketi reformasyona dek canlı tutmuştur.

¹¹¹ Leff, *Heresy II*, s. 463-4.

9

Kiliseye Yönelik Tehditler:
(X. Gregorius-XXII. Johannes)

Katharosçuların bir yandan zulüm bir yandan da kilisenin barışçıl rekabetiyle saf dışı bırakıldığı sırada, papalar ciddi sorunlarla karşı karşıyaydı. Bu sorunlar, ortodoks olmayan öğretilerle doğrudan ilgili değildi.¹ Sıkıntıların kaynağında öncelikle İtalya'da papalığın güvenliğini ve bağımsızlığını sağlama arayışı yatıyordu. Papalar, yıllar boyunca kendilerini Hohenstaufen hanedanının tehditlerine karşı savunmak zorunda kalmışlardı. Hohenstaufenler hem Kutsal Roma İmparatorluğu'nu hem de Sicilya Krallığı'nı elinde tutuyor ve Roma için büyük tehlike oluşturunuyordu. IV. Innocentius döneminde II. Frederick'i yenilgiye uğratmak için dürüst ya da hileli her türlü yola başvurulmuş, bu süreçte papalığın itibarı ve kutsal niteliği önemli ölçüde zarar görmüştü. Daha sonra, Frederick'in mirasçılarının papalığın bağımsızlığını tekrar tehlikeye düşürmesini engellemek amacıyla papalık yanlısı Charles d'Anjou Sicilya Krallığı'nı ele geçirmekle görevlendirildi. Charles'in elde ettiği başarı tüm yarımada etkisini hissettirdi ve bu arada Lombardiya'daki Katharosçuların ezilmesi için gerekli koşulların yaratılmasına da katkıda bulundu. Papalık, Anjou hanedanının ittifakı sayesinde büyük bir zafer kazanarak Hohenstaufenleri bertaraf etti. Ancak bu kez de Fransa Kralı IX. Louis'nin kardeşi olan Charles'in hırsları ve mensubu olduğu Capet hanedanının gücü karşısında endişeye kapıldı.

Hohenstaufen hanedanıyla yaşanan çatışmanın önemli yan etkileri vardı. Bir kere, papalığı kendi itibarını sarsacak bir siyaset izlemeye sevk ediyordu. Ayrıca, Hohenstaufenlere rakip arayışları kardinaller arasında bölünmelere yol açıyor ve

¹ B. Moeller, *Spätmittelalter: Die Kirche in ihrer Geschichte*, haz. K. D. Schmidt, E. Wolf, II, 1. Kısım (Göttingen, 1966); F. Rapp, *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age* (Paris, 1971); R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Harmondsworth, 1966); J. K. Hyde, *Society and Politics in Medieval Italy* (Londra, 1973); G. Barraclough, *The Medieval Papacy* (Londra, 1968); F. Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages* (Ithaca, New York ve Londra, 1979); R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe c.1215-c.1515* (Cambridge, 1995).

ulusal gruplar arasındaki gerginliği körüklüyordu. Charles'ın iktidarının yarattığı tehlikeler açığa çıktığında, Orta İtalya'daki papalık devletlerini bir denge unsuru olarak kullanma ve bu amaçla da nepotist atamalar yapma yoluna gidildi.² Bir-biri ardısıra papalar kendi akrabalarını terfi ettirerek güvenliği sağlamaya çalıştı. Fakat papalık süreleri kısaydı ve bir papanın akrabaları diğerinin düşmanları olabiliyordu. Dolayısıyla bu uygulama uzun süreli bir güvenlik sağlayamadı ve papalığın saygınlığına zarar verdi.

Charles'ın çöküşü, papalığın izlediği siyaset yüzünden değil, kendi kötü yönetimi nedeniyle oldu. 1282'de Sicilya'da düşmanlarının entrikaları ve rüşvetleriyle desteklenen bir ayaklanma, konumunu önemli ölçüde zayıflattı. Anjou tehdidi böylelikle ortadan kalkmış oldu. Ancak papalar yine de Anjoularla ittifakı bozmadılar. Bunun yerine Charles ve varislerinin Sicilya adasını geri kazanma çabalarını desteklediler. Sicilya Vesperleri ayaklanmasından sonraki yirmi yıl boyunca maddi yardımda bulundular ve Anjouların kendi düşmanlarına karşı düzenledikleri seferleri Haçlı seferi ilan ettiler. Sonunda, tüm bu çabalara rağmen, papanın 1303'te onayladığı Caltabellotta Barışı ile yenilgiyi kabullenmek zorunda kaldılar.

Birinci sınıf bir din hukukçusu ve yetenekli bir diplomat olan VIII. Boniface, aynı zamanda iflah olmaz bir nepotist ve acımasız bir politikacıydı. Tartışmalı yönetimi sırasında Fransa Kralı IV. Philippe'le olan bir anlaşmazlık tırmanarak büyük bir çatışmaya dönüştü. Boniface, papalığın dünyevi taleplerini en aşırı sözlerle dile getiren *Unam Sanctam* fermanını çıkarmasının hemen ardından, Anagni'deki konutunda Philippe'in hizmetkârları tarafından saldırıya uğradı ve aldığı darbeler nedeniyle kısa süre içinde öldü. Akıbeti ve şüpheli itibarı, kendinden sonraki iki papayı da zorda bıraktı; Boniface'yi sapkınlıkla suçlama tehdidinde bulunan Philippe, bu yolla papalık üzerinde baskı kurmayı amaçlıyordu. Boniface'nin ardılı çok kısa süren bir papalık yaptı. Ardından seçilen V. Clemens, Gaskonya doğumluydu ve Avignon'a yerleşti. Bunda kısmen kendi kişisel tercihleri etkili olmuştu, kısmen de Philippe ile müzakerelerde ona yakın bir yerde bulunmanın getirdiği kolaylık vardı. Avignon, kısa bir kesinti dışında, 1377'ye kadar papaların ikamet yeri oldu. Mizacı gereği kararlı bir adım atmaktan çekinen Clemens, sonunda Philippe'in isteklerini kabul etmek zorunda kaldı. 1312'deki Vienne Konsili'nde Tapınak Şövalyeleri tarikatını yasakladı. Philippe, içinde bulunduğu ekonomik

² Hyde, *Society*, s. 130.

sıkıntıları gidermek için Tapınak Şövalyeleri'nin mallarına göz koymuştu ve bu amaçla tarikata yönelik tümüyle hayal ürünü suçlamaları bizzat kışkırtmıştı. Aynı konsil, dünyevi otoritenin kilise malları ve yetkileri üzerindeki müdahalelerini de tartıştı, fakat kendini bunlara karşı savunacak etkili bir yol bulamadı. Innocentius'un yüz yıl önceki Dördüncü Laterano Konsili ile karşılaştırıldığında, hüzünlü bir karşıtlık sözkonusuydu.

Papasız geçen uzun bir aradan sonra, Clemens'in ardılı olarak 1316'da XXII. Johannes seçildi. Clemens ne denli kararsız idiyse, Johannes o denli tuttuğunu koparan biriydi. Hemen papalığa eski itibarını kazandırma işine koyuldu. On sekiz yıllık papalığında, bağımsızlığı yeniden elde etmeyi başardı. Bunda, IV. Philippe'in ölümünden sonra Fransa'nın eski gücünü kaybetmesinin de payı vardı. Kendisinden önceki papaların borçları yerine hazinenin daha önce görülmemiş miktarda fazla vermesini sağladı. Kilise yönetimini yeniden düzenledi ve papalık bir kez daha uluslararası diplomaside merkezi bir konuma geldi.

Papanın enerjik, otoriter ve kararlı kişiliği her alana damgasını vurmuştu. Fakat otoriter yöntemler muhalefeti de beraberinde getirdi. Johannes'in imparatora kendi isteklerini dayatma konusunda gösterdiği ödüne vermez kararlılık, Kutsal Roma İmparatoru Bavyeralı Ludwig'le çatışmasına yol açtı. Ludwig, papaya karşı Fransiskan isyancılara ve sapkınlar koruma sağladı. Sonuçta, III. Innocentius'un esnekliğinden ve kilise içindeki reform hareketlerinin ve dini tarikatların desteğinden yoksun olan Johannes, Ludwig'i deviremediği gibi, kilise yararına derin ve kalıcı değişimler yapmaktan da uzak kaldı. Papalığa itibarını geri kazandırmak için uyguladığı yöntemlerse insanları bu kurumdan soğuttu.

Bu zor yıllarda papalık, ruhban sınıfı üzerinde gittikçe artan bir denetim uyguladı. Kilise bünyesinde merkezileşme tüm hızıyla devam etti. Kilise hukukçuları, papalık makamının özündeki "tam iktidar" öğretisine uygun bir düşünce yapısı geliştirdiler. Fakat merkezileşme en başta mali açıdan gerekiyordu. Masraflı savaşlar, dış siyaset ve genişleyen bürokrasi nedeniyle paraya ihtiyaç vardı. Papanın kilise içinde artan iktidarı, reformdan ziyade acil sorunlara geçici çözümler bulmaya yönelmişti. Biçimsel ve kuramsal açıdan papalığın kilisedeki konumu güçlenmişti; fakat gerçekte, papalar sürekli bir güvensizlik içindeydiler ve ellerindeki araçları amaçlara uygun bir şekilde kullanmaktan acizdiler.

Değişmekte olan toplum, papanın liderliğine gittikçe daha az boyun eğiyor-

du. Haçlı seferleri ideali, bizzat papalığın bu seferleri kötüye kullanması yüzünden cazibesini yitirmişti. Bunun bir yansıması, X. Gregorius'un 1274'te topladığı Lyons Konsili'nde görülür. Konsilin amacı Bizans Kilisesi'yle yaşanan bölünmeyi gidermek, Charles d'Anjou'nun Bizans üzerindeki emellerine engel olmak ve Kutsal Topraklar'a bir sefer düzenlemektir. Gregorius'un konsil sırasındaki tetkikleri, Haçlı seferlerine olan ilginin ne denli azaldığını açığa çıkardı. Papalık ile halk arasındaki geleneksel bağ gittikçe aşınıyordu.

İmparatorluk bir zamanlar sahip olduğu önemi artık taşııyordu. Güç, ulusal krallıklara geçmişti. VIII. Boniface ve V. Clemens'in papalıkları sırasındaki olaylar, dünyevi iktidarda meydana gelen bu değişikliğe ayak uydurmakta papaların ne denli zorlandığını gösterir.

Halkın eğitim seviyesi yükseliyor, din anlayışında yeni yönelimler ortaya çıkıyordu. Eskiden manastırların tekelinde olan mistik yol, şimdi frerlerin de yardımıyla halka açılmaya başlamıştı. Ortaçağın ilerleyen dönemlerinde bu yol giderek bireyci bir dindarlığa doğru gelişti. Bu bireysellik, kiliseye ve sakramentlere düşman olmamakla birlikte, kilisenin aracılığı yerine ruhun Tanrıyı doğrudan deneyimlemesine önem veriyordu.

On ikinci yüzyılda Sistersiyenler ya da on üçüncü yüzyılda frerler kadar dindarları heyecanlandıran ve papalık reformlarına destek veren başka bir hareket çıkmamıştır. Reform talepleri halen mevcuttu; fakat bu talepler ancak dağınık ve yerel hareketlerde ya da kendini adanmış bireylerin yaşamlarında ifade bulabiliyordu. Başından beri papalığı desteklemiş olan Fransiskanlar gerginlik sinyalleri veriyordu. Lyons Konsili'nde, Aziz Francesco zamanına dek uzanan eski anlaşmazlıklar yeniden tüm şiddetiyle su yüzüne çıktı ve sonunda papalık bir soruşturma başlattı.

Karmaşıklık, bürokrasi ve dünya işlerine bulaşmış olma tepkiye yol açıyordu. Papaların karşılaştığı zorluklar hemen çözülebilecek türden değildi. Konumları nadiren sempati uyandırıyor. On dördüncü yüzyılın başlarından itibaren, halk arasında bir tür ihanete uğramışlık duygusunun belirdiğinden bahsedilebilir. Leff bu duygunun, geç ortaçağda kilise liderleri hakkındaki görüşün belirgin bir özelliği olduğunu belirtirken haklıdır.³

Engizisyon yetkilerinin kötüye kullanılması, Özgür Ruh ve Ruhani Fran-

³ Heresy I, s. 29.

sissenlerle bağlantılı sapkınlık; sonraki bölümlerde ele alacağımız bu konular, Lyons Konsili ile XXII. Johannes'in öldüğü 1334 yılı arasında gerçekleşen merkezileştirme, siyasi baskı ve değişim zemininde değerlendirilmelidir. Bu, hem suçlanan erkek ve kadınları hem de onlara baskı uygulayanları etkileyen bir süreçti.

10

Engizisyon ve İstismar

Engizisyon Meselesi

Papalık engizisyonu IX. Gregorius tarafından kurulmuştu. Kilisenin mahkûm ettiği sapkınlıkları, en başta da Katharosçuluğu ortadan kaldırma amacıyla engizisyonculara olağanüstü yetkiler verilmişti.¹ Bu yetkilere sahip olanlar, şüpheli inanç ve uygulamaları hoşgörmekten ziyade cezalandırarak kilisenin sapkınlığa karşı çıkardığı yasaları sıkı bir şekilde uygulama eğilimindeydiler. Yanlış bulunan inançların ve haklarında verilecek kesin hükümlerin listelendiği elkitapları yazıyorlar, yargılama esnasında bu tür kitaplara başvuruyorlardı. Yetki alanlarını daha da genişletme arzusundaydılar. Örneğin, büyücüler yargılama hakkını elde etmek için Papa IV. Alexander'a başvurmuşlardı. Papa, sadece sapkınlığın açıkça görüldüğü durumlarda buna onay verseyse de sonuçta engizisyoncular bu konuda tam bir yetki elde ettiler.² Engizisyon zihniyetini paylaştan kilise mensupları, kilise içinde onaylamadıkları hareketleri ve grupları sapkınlık olarak görmeye yatkındı. Kendi bölgelerinde geniş yetkilerle donatılmış olan piskoposlar, kimi zaman şüphelilere karşı engizisyoncular kadar acımasız davranabiliyordu. Bazı engizisyoncular sapkınlık suçlamalarını istismar ederek kendi güçlerini artırma, düşmanlarını bertaraf etme ya da zenginleşme peşindeydi. Sapkınlıkla ilgili haksız suçlamalar yapılması yeni bir durum değildi. Sapkınları tespit etme ve yargılama tekniklerinin henüz gelişmediği on ikinci yüzyılda, ortodoks inanca karşı çıkma niyeti taşımayan bazı fanatiklerin öldürüldüğü şüphesizdir. On üçüncü yüzyılın sonlarına gelindiğindeyse bu karışıklık ortadan kalkmış, uygulanan zulüm daha incelikli ve uluslararası bir nitelik kazanmıştır. Bir yandan sapkınlık karşıtı eserlerin sayısındaki artış, sapkınlığı tanımlayan papalık fermanları ve engizisyon elkitapları sapkınlar hakkındaki bilgi eksikliğini giderdi. Fakat diğer yandan, bu

¹ E. van der Vekené, *Bibliographie der Inquisition: Ein Versuch* (1963); WHC; B. Hamilton, *The Medieval Inquisition* (1981).

² Lea, *Inquisition III*, s. 434; bkz. J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, New York ve Londra, 1972); WEH, s. 251.

kaynaklardaki önyargılar çok daha geniş ölçekte yayılma fırsatı buldu ve sonuçta uydurma sapkınliklar yaratılmasına yol açtı.

IX. Gregorius ve ardılarının çıkardığı yasalar ve yetkilendirdiği engizisyoncular, uygulanan zulmün daha etkili olmasına yol açmıştı. Fakat bu yeni durum, aynı zamanda, engizisyoncu yoldan çıkma tehlikesiyle karşı karşıya bırakmaktaydı. Yasal bir süreç olarak *inquisitio*, savcılığı ve yargıcı tek bir kişide birleştiriyordu. Ayrıca, zorlamaya dayalı ceza sistemi ile gönüllü olarak günah çıkarma arasında bir bulanıklık sözkonusuydu. Duruşmaların gizliliği, tutuklama ve hapsedme konusundaki geniş yetkiler, suçlananlara neyle suçlandıklarını bildirme zorunluluğunun bulunmaması, savunma makamının olmaması ve kararlara itiraz etmenin zorluğu adaleti sağlamanın büyük ölçüde davayı yürüten kişinin dürüstlüğüne bağlı olduğu anlamına geliyordu. IX. Gregorius'un görevlendirdiği Konrad von Marburg, Almanya'da suçlular kadar masumların da öldürüldüğü bir terör ortamı yaratmıştı. Konrad'ın kasıtlı sorgulamaları ve yanlış anlamaları, sözümona şeytana tapan Luciferiler adında hayali bir mezhep uydurmasına yol açmıştı. Yine IX. Gregorius döneminde Robert le Bougre, sapkınılığı yok etme tutkusuyla keyfi ve kuşkulu eylemlere kalkışmıştır.³

Başka örnekler de vardı. Frerlerin rüşvet aldıkları ya da haraç topladıkları, sapkınların uydurduğu bir iftiradan ibaret değildi. Denetimler yetersizdi; sırf şüpheye dayanarak kolaylıkla suçlama yapılabilirdi; engizisyonu "engelleme" suçu diye iyi tanımlanmamış bir suç mevcuttu; bir şüphelinin inancı hakkındaki dedikodular fazlasıyla ciddiye alınıyordu. Tüm bunlar yozlaşmanın önünü açmaktaydı. Bunda yönetimlerin bu duruma göz yummasının da payı vardı. Engizisyon kararları dünyevi otorite olmaksızın uygulanamıyordu; çünkü el konulan mallardan bu otorite de pay almaktaydı. Engizisyoncuların başlıca hedefi olan Katharosçuluğun dağılmaya başlamasıyla birlikte, görevi kötüye kullanmaların da artması muhtemelen bir rastlantı değildir. Kurumlar, etkinlik gösterecekleri bir alana ihtiyaç duyar; engizisyoncular da uydurma sapkınılıkları gerçekmiş gibi kabul etmeye, gerçek sapkınılıkları ise abartmaya başladılar. Kimileri paranın cazibesine kapıldı. Elde ettiği kazancı gören dünyevi otorite, kısa süre içinde en-

³ Konrad hakkında: MLC, s. 118-22; Robert için: agy, s. 122-5. Saksonyalı Jordan, Robert'in kötü bir sonla öldüğünü kesin bir şekilde belirtse de Nisan 1244'te hâlâ engizisyoncu olarak görev yapığına ilişkin bir kanıt için bkz. M. D. Chapotin, *Histoire des Dominicains de la Province de France* (Rouen, 1898), s. 223. Bu noktayı Dr. S. Tugwell'e borçluyum. Engizisyoncu hakkında bir tanım için bkz. Segl, *Anfänge*.

gizisyon davalarını kendi çıkarı için kullanmayı öğrendi. Böylece, Katharosçuluk gücünden düştükten sonra da gerçek sapkınlıkla mücadele etmeyi sürdüren kendini işine adanmış engizisyoncular⁴ –ve piskoposlar– bulunmakla birlikte, kuşku uyandıran uygulamalar çoğunlukta idi.

Engizisyoncunun emrinde çalışanlar dikkatsizce seçiliyor ve denetlenmiyordu. Engizisyon yöntemlerinin keyfiliklerinden istifade edip zenginleşme, düşmanlarını karalama ve güç elde etme fırsatı kolluyorlardı. 1320'lerde Carcassonne engizisyoncusunun kâtibi olan Menet de Robercourt, daha sonra suçsuz olduğu anlaşılan Montpellier'li bir rahibin kötü muamele sonucu ölümüne yol açmıştı. Rüşvet alarak, eski bir Yahudi aleyhindeki ifadelerini geri çekmeleri için tanıklara işkence uygulamıştı. Kendisi hakkında şikâyetle bulunan Albili bir konsül sapkınlıkla suçlamıştı. Jacques Fournier, XII. Benedictus adıyla papa olduğunda, bu suçların soruşturulmasını emretti. Robercourt her ne kadar uç bir örnekse de benzerleri yok değildi.

Buna karşılık, özellikle başlangıçta, engizisyoncuların çoğu azimli ve çalışkan bürokratlardı. Sapkınlığı alt etmek arzusuyla bazen aceleci davranıyorlardı belki; ama şüphelilere karşı ciddi bir haksızlıkta bulunmuyorlardı. Ancak içlerinden bazıları, bu görevin sunduğu olanakların cazibesine karşı koyamadı. On üçüncü yüzyılda Treviso'da engizisyonun başında bulunan Fransiskanlar, konumlarını çıkar sağlamak için kullandıkları gerekçesiyle VIII. Boniface tarafından haklı bir şekilde suçlandılar. Benzer vakalara on dördüncü yüzyılda Toskana'da rastlanır: San Quirino'lu Mino adında bir düzenbaz, uydurma suçlamalar yöneltip sonra bunları rüşvet karşılığı geri çekerek bir servet edinmişti ta ki XXII. Johannes'in bir temsilcisi tarafından yakalanana dek.⁵

Bununla birlikte, en büyük tehlike sapkınlık hakkındaki yanlış anlamalarda ve bilmeden yapılan çarpıtmalarda yatıyordu. Elkitaplarından öğrenilmiş önyargılı bilgiler, sorgulama sırasında şüphelilere zorla dayatılıyordu. Bernard Gui'nin

⁴ Erken dönemdeki dürüst engizisyonculara bir örnek için bkz. Y. Dossat, "Une figure d'inquisiteur: Bernard de Caux", *CF* VI, s. 253-72; kefaretiler ile cezanın birbirine karıştırılması: Hamilton, *Inquisition*, s. 49-59; Lea, *Inquisition* I, 7-14. Bölümler.

⁵ A. Murray, "The medieval inquisition: An instrument of secular politics?", *Peritia* V (1986), s. 161-200. Murray, "The Epicureans", *Intellectuals and Writers in Fourteenth Century Europe*, haz. P. Boitani, A. Torti (Tübingen, Cambridge, 1986); C. Bruschi, "An early inquiry into an inquisition (1330)", *Trials*, haz. Biller, Bruschi. Ortaçağda intihar üzerine bir çalışma yürütmekte olan Murray, yakında denemelerini topladığı yeni bir kitap çıkaracak.

1322-23 dolaylarında yazmayı bitirdiği elkitabı, fazlasıyla ince eleyip sık dokuyan bir sorgulamanın tehlikelerine bir örnektir. Kitabın Valdocu hilelerle ilgili kısmı, Augsburg'lu David'e atfedilen on üçüncü yüzyıla ait bir esere dayanmaktadır.⁶ Engizisyoncu şüpheliyi imanin ilkeleri hakkında sorguya çeker. "Kesin bir şekilde inanıyorum" der şüpheli. Engizisyoncu, töz dönüşümü hakkında sorar. "Buna inanmamalı mıyım?" diye sorar şüpheli. Engizisyoncu, "İnanman gerekip gerekmediğini değil, gerçekte inanıp inanmadığını soruyorum sana" diye yanıtlar. Şüpheli, "Sizin ve diğer iyi öğretmenlerin inanmamı emrettiği her şeye inanıyorum" der. Engizisyoncu bunun kaçamak bir yanıt olduğuna inanır ve şöyle devam eder: "İnandığını söylediğin şu iyi öğretmenler aslında senin mezhebinin üstatlarıdır. Eğer onlar gibi düşünecek olsam, hem bana hem onlara inanacaksın; onlar gibi düşünmediğimden, hem bana hem onlara inanıyor olamazsın." İkisi de bu şekilde birbirleriyle boğuşmaya devam ederler ta ki kurnaz Valdocu sonunda hassas ant içme meselesinde pes edinceye dek.

Gizli kapaklı bir yaşam sürmeleri, hiç şüphe yok ki Valdocu sapkınları bu tür kaçamaklar konusunda deneyimli kılmıştı. Fakat engizisyoncuların karşısına kendi halinde Katolikler de çıkıyordu. Bunlar ortodoksluğun nerede bitip sapkının nerede başladığı konusunda deneyimsiz kişilerdi ve engizisyoncuların gözüne girmeye çalıştıkça daha çok batağa saplanıyorlardı. Sorgulamanın ardından işkence geliyordu. Hapsetme, korkutma ya da aile ve arkadaşlardan ayırma da işkence kadar etkiliydi. Bu yollardan herhangi biri istenilen yanıtları elde etmek için kullanılabilirdi. Bir kısır döngüye düşme tehlikesi aşıkardı: Engizisyoncular, sapkınlıkla mücadelede şeytana karşı bir savaş verdiklerine inanıyor ve şüphelilerin aslında göründüklerinden daha kurnaz olduklarını düşünüyorlardı. Zorlama ve zor kullanma tehdidi, zaten bekledikleri yanıtları almalarını sağlıyordu. Bunun klasik bir örneği cadılıktır. Cadılığın bu denli yaygın görülmesi, engizisyoncuların ilgisine çok şey borçludur.⁷

⁶ Manuel, haz. Mollat, I, s. 67; Dondaine, *AFP XVII* (1947), s. 93-4, 180-3; BK, s. 22, 25; Patschovsky, *Passauer Anonymus*, s. 135-6; Bernard Gui *et son monde*, *CF XVI* (1981).

⁷ Lea, *Inquisition III*, s. 50; Lea, *Materials toward a History of Witchcraft*, haz. A. C. Howland (Philadelphia, 1939, yeniden basım 1957); J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns* (Bonn, 1901); P. Segle, "Der Hexenhammer – eine Quelle der Alltags- und Mentalitätengeschichte", *Mentalität*, haz. Tanz, s. 127-54; K. Blauert, *Frühe Hexenverfolgungen, Ketzer, Zuberei und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts* (Hamburg, 1989); *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus Maleficarum von 1487*, haz. P. Segl (Köln ve Viyana, 1988); A. Kors, E. Peters, *Witchcraft in Europe 110-1700. A Documentary*

Sapkın ilkelerin özetlendiği elkitaplarına dayanarak hazırlanan sorular, bir diğer çarpıtmanın kaynağında yer alıyordu. Bu tür soruların kullanılması, bireylerin kişisel inançlarında görülen farklılıkların göz ardı edilmesine yol açıyordu. Örneğin Katharosçuları sorgulayan engizisyoncular, J. H. Arnold'un belirttiği gibi, "halk ile *perfecti* arasındaki sayısız bireysel ilişkiyi" fark etmemişlerdir. Bunun temelinde, illiteratinin "karmaşık bir inanç sistemine dahil olamayacağı" varsayımından hareket etmeleri yatıyordu. Sapkınlıklar değişime uğruyor, elkitapları bu değişime ayak uyduramıyordu. Daha ziyade klişelere dayanan bu kitaplar, sapkın grupların farklı yer ve zamanlarda sergilediği çeşitliliği yeterince dikkate almıyordu ya da sapkınların ahlakına iftira ediliyor, savundukları ilkeler daha aşırı sapkınlıkların ilkeleriyle karıştırılıyordu.⁸

Engizisyoncuların sorgulama esnasında sapkınların doğru ve eksiksiz bir tablosunu sunup sunmadığını anlamak için, tutanakların ve ifadelerin dikkatle incelenmesi gerekir. Kimi zaman ifadelerin çarpıtıldığına dair işaretler bulunur. Kimi zaman şüphelilerin kendine özgü yanıtları ve sapkınlığın gerçekte olduğu gibi farklı yönleriyle belirmesi, okuduğumuz şeyin doğruluğundan emin olmamızı sağlar.

Yüksek mevkideki kilise mensuplarının da sapkınlık suçlamalarını kendi çıkarları için kullandıkları görülmüyordu. Örneğin Albi Piskoposu Bernard de Castanet'nin faaliyetleri, müphem bir alanı gözler önüne serer. Castanet, krala karşı yürüttüğü yetki mücadelesinde, aralarında sapkınların da bulunduğu burjuvazinin desteğini almıştı. Bu nedenle Albi'deki engizisyonun çalışmalarını engellemektedir. Fakat daha sonra bu ittifak bozulup da önde gelen yurttaşlar kraliyet

History (Philadelphia, 1972, ikinci basım 2001); *Witchcraft in America*, haz. M. Dimunation, E. Peters (internet sitesi: Primary Source Media); R. Kieckhefer, *European Witch Trials: Their Foundation in Popular and Learned Culture 1300-1500* (Londra, 1976); geç ortaçağdaki gerilimler: P. Dinzelbacher, *Angst im Mittelalter* (Paderborn, Münih, Viyana, Zürich, 1996); iftiralara örnek: P. Segl, "Angst in Pamiers in Sommer 1321", *Angst und Politik in der europäischen Geschichte*, haz. F. Bosbach ve diğerleri (Dettelbach, 2000), s. 67-84.

⁸ J. H. Arnold, "The historian as inquisitor: The ethics of interrogatory 'subaltern voices' ", *Rethinking History II*: 3 (1998), s. 379-86; Arnold, "Inquisition, texts and discourse", *Trials*, haz. Biller, Bruschi; Arnold, " 'A man takes an ox by the horn and a peasant by the tongue': Literacy, orality and inquisition in medieval Languedoc", *Literacy and Learning in the Middle Ages*, haz. S. Rees-Jones, F. Riddy, C. Cross (2001) (Foucault ve genel olarak antropoloji ışığında, engizisyon kaynaklarını kanıt olarak almanın yarattığı sorunlar üzerinde durur); *Inquisition and Power* (Philadelphia, 2001); *Handling Sin. Confession in the Middle Ages*, haz. P. Biller, A. J. Minnis (York, 1998).

memurlarının yanında yer alınca, çıkarları zarar gören Castanet engizisyona yenden işlerlik kazandırdı ve 1299-1300'de bir dizi mahkeme düzenledi.⁹

On üçüncü yüzyılda kilise hukuku papanın otokratik yönetimini güçlendiriyor ve sapkınlığı papaya karşı bir itaatsizlik olarak görüyordu. Ne tuhaftır ki II. Frederick'in imparatorluk yasaları da benzer bir şekilde, sapkınları siyasi suçlarla bir tutma eğilimindeydi. Papalar Haçlı seferlerini kendi siyasi amaçları için kullanıyordu. Sapkınlık suçlamaları, muhalif hükümdarlara karşı girişilen askeri hareketlerin gerekçesi olarak gösteriliyordu. Hohenstaufen hanedanına bu yolla saldırılmıştı.¹⁰ VIII. Boniface, Colonna ailesindeki düşmanlarını sapkınlıkla itham etmişti. XXII. Johannes, İtalya'daki siyasi düşmanlarını –Milano'da Visconti hanedanı, Este hanedanı, Umbria'da Ghibellinolar– sapkın ilan etti ve kendisine kafa tutan imparator Bavyalı Ludwig'i sapkınları himaye etmekle suçladı.¹¹ Papaların dünyevi rakipleri, kendi siyasi oyunlarında sapkınları piyon olarak kullanıyor, bu yüzden onlara arka çıkıyor ya da göz yumuyorlardı. Güvenlik gerekçesiyle, kendi topraklarında engizisyonun çalışmasına izin vermiyorlardı. Dolayısıyla sapkınlığı himaye etme yönündeki suçlamaların hiçbir dayanağının olmadığı söylenemez. Fakat herkes farkındaydı ki bu tür suçlamaların temelinde sapkınlıkla mücadele değil, papalık haklarını ve İtalya'daki güçler dengesini koruma kaygısı yatıyordu. Sapkınlık kavramının bu yolla içi boşaltılmaktaydı.

Bu gelişigüzel yapılan sapkınlık suçlamalarının kilise mensuplarının tekelinde kalması beklenemezdi. Nitekim Fransa kralı IV. Philippe ve bakanları, 1307-12 arasında Tapınak Şövalyeleri'ne karşı bu yola amansızca başvurdular. Daha öncesinde VIII. Boniface'yi sapkınlıkla itham etmişlerdi. Zarafetten yoksun ve teklifsiz biri olan Boniface, düşüncesiz hareketleri ve sert sözleri yüzünden birçok düşman kazanmıştı. Bu tavırları, Philippe ve hizmetkârlarının yönelttiği sapkınlık ve yolsuzluk suçlamaları için bir bahane oluşturmuştur.¹² Boniface'nin resmi olarak yargılanması tehdidi V. Clemens üzerinde bir baskı yaratmış ve sonunda 1307'de

⁹ J. L. Biget, "Un procès d'inquisition à Albi en 1300", *CF* VI, s. 273-341; G. W. Davis, *The Inquisition at Albi 1299-1300* (1948). Ben, Biget'nin yaklaşımını benimsiyorum.

¹⁰ Bu ve diğer örnekler için bkz. Lea, *Inquisition* III, 4. ve 5. Bölümler; *HS*, s. 448-50.

¹¹ F. Bock, "Studien zum politischen Inquisitionsprozess Johannes XXII", *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* XXVI (1935-6), s. 21-142; XXVII (1936-7), s. 109-34; "Der Este-Prozess von 1321", *AFP* VII (1937), s. 41-111; "Processi di Giovanni XXII contro i Ghibellini italiani", *ADRSP* LXIII (1940), s. 129-43.

¹² T. S. R. Boase, *Boniface VIII* (Londra, 1933), s. 355-79; *HS*, s. 449 n. 515-18.

Tapınak Şövalyeleri'ne yönelik saldırının yolunu açmıştır.¹³ VIII. Boniface ile olan anlaşmazlıkta elini zaten kana bulamış olan seküler bir monarşi, Tapınak Şövalyeleri'nin servetine konmak için engizisyon tekniklerini alabildiğine kullandı. Fransa engizisyoncusu bizzat kralın günah çıkartıcısıydı ve piskoposlar bu davada monarşinin tarafındaydı. Hristiyanların Kutsal Topraklar'daki son kalesi Akka'nın 1291'de düşmesiyle birlikte Tapınak Şövalyeleri varoluş nedenini kaybetmişe benziyordu. Kudüs'ün alınamamış olmasının Hristiyan dünyada yarattığı hayal kırıklığı ve bir günah keçisinin aranması, Fransa'da bir kısım insanı Tapınak Şövalyeleri'ne yöneltilen suçların gerçekliğine inanmaya sevk etmiş olabilir. Ama Fransa dışında birilerinin bunlara inanmış olduğu şüphelidir. İddialara göre Tapınak Şövalyeleri, tarikata yeni girenlerden Hz. İsa'yı ve haçı inkâr etmelerini, kendilerini tarikata kabul eden kişinin arkasını öpmelerini istiyor, onlara eşcinselliğin yasal olduğunu söylüyorlardı. Bir puta tapıyorlar ve ayin sırasında ekmeği kutsamıyorlardı. Bunlara başka rivayetler de eklenmişti: Kediye tapınıyorlardı, Hristiyanlara ihanet ederek Müslümanlar için çalışıyorlardı, tarikattaki sıradan üyeler günah çıkartıyor ve günahları bağışlıyordu, yasadışı kazanç sağlıyorlar ve gizli toplantılarda meşum planlar yapıyorlardı. Suçlamalar halkın güvenini sarsacak şekilde dikkatle seçilmişti ve birçok noktada sapkınlara yöneltilen suçlamaları andırıyordu.¹⁴

İşkenceden geçirilen ya da başka şekillerde baskıya maruz bırakılan birçok Tapınak Şövalyesi suçunu itiraf etti ve bu itiraflar tarikatın aleyhine "delil" olarak kullanıldı. Bu olay açıkça ortaya koydu ki zor kullanıldığı ve sorgulama sırasında gerekli gayret gösterildiği takdirde her türlü suçlamaya geçerlilik kazandırmak mümkündür.

Özgür Ruh ve Sapkın Mistisizm

Tapınak Şövalyeleri vakası, zulüm mekanizmasının katıksız bir iftira için kullanılmasının en açık örneğidir. Kuzey Avrupa'da Beguinlere, Beghardlara ve mistiklere uygulanan muamele ise daha karmaşık bir yanlış anlamamanın ürünüydü.

¹³ Barber, NMS XVII, s. 42-57; Barber, *Trial of the Templars* (1978); Barber, "The trial of the Templars revisited", *The Military Orders II*, haz. H. Nicholson (1998), s. 329-42; P. Partner, *The Murdered Magicians: The Templars and their Myth* (1982).

¹⁴ Barber, NMS XVII, s. 45-8, 54.

Şüpheli bir muhafazakarlığın ve korunmasız dindar grupları karalamaya yönelik bir zulmün yanı sıra, endişeye yol açan gerçek nedenler de mevcuttu.¹⁵

Beguinler iffetli bir yaşam süren dindar kadınlardan oluşuyordu. Genelde manastırlarda yaşıyor, kendi emekleriyle geçimlerini sağlıyor ve dua ediyorlardı. Fakat belirli bir kural ya da örgütlenmeye sahip değildiler ve yemin etmeleri gerekmiyordu.¹⁶ Kuzeyde erkekler için hem *beguinus* hem de *beghard* terimleri kullanılıyordu. Erkekler çoğu zaman dilenerek yaşamlarını sürdürüyordu. Ancak kendilerinden sayıca çok daha fazla olan kadın Beguinler gibi erkeklerin de sabit bir örgütlenmesi bulunmuyordu. Bununla birlikte, her iki terim de kesinlikten uzak bir şekilde kullanılmaktaydı.¹⁷

Kuzey Avrupa'daki Beguin hareketi, on ikinci yüzyılda ateşli Hristiyanları etkisi altına alan apostolik yaşam arzusunun bir sonucuydu. Kendiliğinden gelişen hareket, bir koca bulma umudu olmayan ve genelde mali açıdan rahat konumda ki kadınlara bir meşgale sunuyordu. Bir rahibe manastırına kapanmaksızın kutsal bir yaşam sürmek isteyen kadınlar, bazen karizmatik bir vaizin etkisiyle harekete katılıyordu. Örneğin 1177'de ölen Lambert le Bègue, Liège piskoposluk bölgesinde reformcu bir rahipti ve bu tür kadınlardan oluşan bir grup toplamıştı. Kurduğu bu topluluğun ilk beginaj yapılanması olduğu düşünülmektedir. Ruhban sınıfının suiistimallerini korkusuzca eleştiren Lambert, sert bir muhalefetle karşılaştı ve sapkınlıkla suçlandı. III. Calixtus'a gönderdiği savunma mektubu, dürüst ve farklı olmanın düşmanların elinde nasıl bir koza dönüştüğünü gösterir.¹⁸ Beginajların kurumsal bir yapılanmaya sahip olmaması başlı başına çekici bir etkendi muhtemelen. Bazı Beguinler, kendi evlerinde ya da ebeveyni yanında, hayır işlerinde bulunarak dindar bir yaşam sürdürmeye devam etmiştir. Bazıları da bir kadının

¹⁵ H. Grundmann, "Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem", *DA* XXI (1965), s. 519-75; R. E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit* (1972); R. Guarnieri, "Il movimento del Libero Spirito", *Archivio Italiano per la storia della pietà* IV (1965), s. 351-708; J. C. Schmitt, *Mort d'une hérésie* (1978).

¹⁶ E. W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture* (1954); Southern, *Western Society*, s. 318-31; J. B. Freed, "Urban development and the cura monialium in thirteenth-century Germany", *Viator* III (1972), s. 312-27; B. Bolton, "Mulieres sanctae", *SCH* X, s. 77-95.

¹⁷ Lerner, *Free Spirit*, s. 35-7. Güney Fransa'daki Beguinler (bkz. aşağıda, s. 274-81) Ruhani Fransiskanlerle bağlantılı farklı bir hareketti.

¹⁸ L. K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe* (1978), s. 129; MBPH, s. 103-11.

önderlik ettiği gevşek bir örgütlenmeye sahip topluluklara katılmıştır. Bazıları ise manastıra kapanmıştır. Şehir yaşamına kolaylıkla uyum sağlayan beginajlar, mevcut tarikatlarda kendine yer bulamayan kadınlara bir olanak sunuyordu. Bu sayede Flandre, Fransa'nın kuzeyi ve Almanya'daki şehirlerde çok sayıda beginaj mütevazı bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Bu yerler, rahibe olmaksızın Beguin olmayı tercih eden dindar kadınları ve bir manastıra girmek için yeterli parası olmayan yoksul kadınları kendine çekmekteydi.

Beguinler ve Beghardlar muğlak bir konuma sahipti. Dördüncü Laterano Konsili'nin on üçüncü kararı dar bir şekilde yorumlanacak olursa, durumları kuşkuludur. Tarikatlar ile yerel rahipler arasında bir yerde duruyorlardı. Ancak her ikisine de tabi değildiler ve her ikisi tarafından da şüpheyle karşılanıyorlardı.¹⁹ Beghardların dini inancı mistik eserlerden güç alıyor, Hz. İsa ve Meryem'in yaşamına ilişkin İncil'de anlatılan olaylara büyük önem veriyordu. Kalıcı bir örgütlenmeye sahip olmayışları, onları sapkınlık suçlamalarına karşı savunmasız bırakıyordu. Görünen o ki taşıdıkları isim bile haklarında duyulan genel kuşkuyu yansıtmaktadır: Beguin kelimesi, büyük olasılıkla Güney Fransa'da Katharosçular için kullanılan *Albigensis* teriminden türetilmişti. Hem Beguinler hem Beghardlar, tuhaf bir şekilde, kötü olduğu kadar iyi bir üne de sahiptiler. Bazen cinsel ahlaksızlık suçlamalarının hedefi oluyorlar, bazen erdemli gibi görünüp ikiyüzlü davranmakla suçlanıyorlar, ama bazen de nüfuz sahibi kilise mensuplarının övgüsünü ve himayesini kazanıyorlardı. Jacques de Vitry onlara yardım elini uzatmıştı.²⁰ Toulouse Piskoposu Fulk, Beguinlerin Katharosçu etkilere karşı bir siper olarak kullanılabileceğini düşünüyordu.²¹ On üçüncü yüzyılın ortalarında Robert Grosseteste, Beguinlerin yoksulluk içinde fakat kendi emekleriyle geçinerek sürdürdükleri yaşamı, dilenci frerlerin yaşam tarzından bile daha üstün görmekteydi. On üçüncü yüzyıldaki evanjelik hareketin bir parçası olarak gelişen Beguinler, önemli sayıda kadını saflarına kattılar. Bir manastıra giremeyip de hayal kırıklığına uğramış kadınlar değildi bunlar kesinlikle. Yine de kendilerine şüpheyle yaklaşılması, içlerinden bazılarını rahibe olmaya yöneltti ve birçok beginaj frerlerin himayesini kazanmaya çalıştı.²²

¹⁹ Bkz. Lerner, *Free Spirit*, 2. Bölüm.

²⁰ McDonnell, *Beguines*, s. 20.

²¹ RB, s. 172.

²² Agy, s. 322; A. Wilts, *Beginen im Bodenseeraum* (1994).

Fakat 1274'teki Lyons Konsili'ne dek geçen süre içinde, peşlerini bırakmayan o eski şüpheler yeniden su yüzüne çıkmıştı. Kilise içinde giderek büyüyen bir anlaşmazlık ve gerilim vardı. Beguinler ve Beghardlar hedef tahtasına oturtulmuştu.²³ İtibar kaybettiklerinin farkına varan dilenci frerler, kendileriyle benzer tutumlara sahip zayıf konumdaki gruplara saldırdılar ve onları günah keçisi yaptılar. Diğer yandan frerlere düşman güçler, aslında frerlere yönelik saldırıları için paravan olarak kullandılar onları. Kadınlarını Beguinlere kaptıran akrabaların ya da müstakbel kocaların harekete duyduğu düşmanlık baştan beri hep olmuştu. Lyons Konsili sırasında Beguin hareketine karşı yazılmış risaleler boy gösterdi. Fransisken Tournai'li Gilbert, Beguinlerden şikâyet ediyordu: Kitabı Mukaddes'in onaylanmamış çevirilerini halka açık yerlerde okuyorlardı ve bu çeviriler sapkın görüşler içeriyordu. Olmütz'lü Bruno, Beguin kadınlarına evlenmelerini ya da mevcut tarikatlardan birine girmelerini öneriyordu. Lyons Konsili'nde, Dördüncü Laterano Konsili'nin on üçüncü kararı yineleni ve yeni oluşacak her türlü dini yaşam biçiminin önüne set çeken bir niteliğe büründü. Buna göre artık yeni tarikat kurulmayacak, karara rağmen kurulanlar ise bastırılıp ortadan kaldırılacaktı. Bu durum, Beguinlerin ve Beghardların konumunu daha da tehlikeli bir hale sokuyordu. Takip eden on yıllar boyunca imajlarını yeniden düzelterek hiçbir şey meydana gelmedi. Aksine, Almanya'da Beghardlar izinsiz vaaz veren kimseler olarak suçlandı; 1290'da Colmar ve Basel'de hem Beguinler hem Beghardlar sapkınlık suçlamasıyla tutuklandı; Colmar'daki Fransisken rahipler, ekmek dilenen 300 kişilik bir Beghard kafilesiyle karşılaşırken, bu şüpheli rakiplerden uzak durmaları konusunda birbirlerini uyardılar.

On dördüncü yüzyılın başlarına gelindiğinde Beguinler savunmasız bir konumdaydı. İnançlarına ve davranışlarına yöneltilen suçlamalar yüzünden itibarları zedelenmişti. Yine de açık bir şekilde sapkınlıkla suçlanmış değillerdi henüz. Mistik hareket yeni yeni şüpheleri üzerine çekmeye başlamıştı. 1270'lerde Albertus Magnus, Schwaben'deki Ries'ten yayılan ve panteist ve ahlakdışı inançlar içeren birtakım fikirlerin varlığından bahseder.²⁴ Fakat Ries'teki mistikler ile Beguinler arasında bir bağlantı olduğuna dair kanıt bulunmamaktadır. Ayrıca, Albertus'un aktardığı fikirlerin birbiriyle tutarsız ve tarihi bağlamdan kopuk olması, o tarihte Schwaben'de gerçekten bir sapkınlık bulunduğu konusunda kesin bir delil sağlamaz.

²³ Lerner, *Free Spirit*, s. 45-6.

²⁴ Grundmann, *Ketzergeschichte*, s. 45-6; Lerner, *Free Spirit*, s. 13-19.

Albertus'un bu konudaki hükmünden kesin olarak çıkarılabilecek tek şey, mistik bir yaşam arayışının o sıralarda kiliseyi endişelendirmeye başlamış olduğudur. Kitabı Mukaddes çevirilerinin mistik bir yorumla okunması giderek yaygınlaşıyordu. Aristokrasinin ve burjuvazinin daha çok boş zamana ve kaynağa, daha yüksek eğitim seviyesine sahip olması ve mistik yolun giderek demokratikleşmesi bu yaygınlaşmayı kolaylaştırıyordu. Bir zamanlar kapalı tarikatlarda keşişlerin ve rahibelerin ayrıcalığında olan mistik yol, dışarıdakiler için daha erişilir hale gelmişti. Mistisizmi izleyenlerin kurumsal bir yapı yoluyla denetlenemiyor olması ve derin teolojik meselelerin yerel dillerde tartışılması otoriteyi endişeye sürüklüyordu. Mistik harekete katılan Beguinler, sapkın mistiklerin oluşturduğu Özgür Ruh adlı bir mezhebe yataklık etmekle suçlandılar.

Çok geçmeden papalar antinomosçu sapkınlıkla uğraşmaya başladı. 1296'da VIII. Boniface, çıplak olarak dua eden bir mezhebe karşı ferman çıkardı. 1311'de V. Clemens, Cremona piskoposuna yazarak, Özgür Ruh'un İtalya'daki bir mezhebini ortadan kaldırmasını istedi. Bu mezheptekiler, içlerindeki Kutsal Ruh'tan vahiy aldıklarını söylüyor ve hareket özgürlüğü talep ediyorlardı.²⁵ 1307'de Köln'ün otoriter başpiskoposu Heinrich von Virneburg'un Beghardlara yönelttiği suçlamalar arasında yeni tarikatları yasaklayan kararlara karşı gelmek, vaaz vermek ve frerlerin vaazlarını engellemek gibi daha alışıldık şikâyetlerin yanı sıra, sapkın mistisizm suçlaması da yer alıyordu. (Beghardlar ile hem erkekleri hem kadınları kastediyordu; anlaşılan kadınlar için Beguin terimini kullanmamayı tercih etmişti). 1306 ile 1308 arasında bir tarihte, Hainault'lu Marguerite Porete adında bir Beguin, yazdığı kitapla "sıradan insanlar ve Beghardlar arasında" sapkınlık yaydığı gerekçesiyle tutuklandı ve Paris'e gönderildi. Kitaplarından biri daha önce Cambrai piskoposu tarafından yakıtılmıştı. Paris'te kendisine yöneltilen soruları yanıtlamayı reddetti. Yazdığı kitaptan seçilen bölümlere dayanarak sapkın bulundu ve 1310'da Paris'te yakıldı.

Marguerite de sapkın mistisizmle suçlanmıştı. Fakat burada, bizzat kendi yazdığı bir eser sözkonusu ve suçlamalarda gerçeklik payının bulunup bulunmadığını bu esere bakarak kontrol etme imkânına sahibiz. Mahkûm edilmesine ve yakılmasına yol açan kitap, *Yalın Ruhların Aynası*, hem aslı hem çevirileriyle manastırlarda elden ele dolaşmaya devam etti ve on dördüncü yüzyıldan gün-

²⁵ Lerner, *Free Spirit*, s. 78-84; L. Oliger, *De secta spiritus libertatis in Umbria saec. XIV; disquisitio et documenta* (1943).

müze dek ulaştı.²⁶ Kitaptaki sapkınlık aşikâr olmaktan o denli uzaktı ki yüzyıllar boyunca neredeyse hiçbir okur onun ortodoksluğundan şüphe etmedi. Şüpheye düşenler ise sonuçta kitapta yazarları destekledi; tıpkı kitabı ortaçağ İngilizcesine çeviren kişinin önce biraz rahatsızlık duysa da sonrasında kitabın “yüce ve kutsal meseleleri özlü bir şekilde” anlattığını belirtmesi gibi.²⁷ Gerçekten de öyleydi; kitapta ruhun Tanrı lütfunun yedi aşaması boyunca ilerleyişi kişisel deneyime dayanarak anlatılıyordu. Kitabın büyük kısmı gelenekseldi ve ahlaki açıdan öğretici nitelikteydi.

Asıl tehlike beşinci ve altıncı aşamalarda yatıyordu. Bu hayatta ulaşılacak en üst nokta olan altıncı aşamada “hiçleşen” ya da “özgürleşen” ruh, Tanrı ile birleşiyordu. Lerner’e göre, Marguerite Porete burada geleneksel üstatlardan da ileri gitmiştir.²⁸ Örneğin, Clairvaux’lu Aziz Bernard’ın ruhun cennetteki durumunu anlatmak için kullandığı benzetmeleri, ruhun bu dünyadaki mistik halini betimlerken kullanır. Bazı aşırıya kaçan düşünceler sözkonusuydu: Henüz bedende bulunan ruhun Kutsal Üçleme ile bütünleştiği ya da Tanrıyı aramaksızın kendi içinde bulduğu anlatılır. Ruhun erdemlerle vedalaşması birçokları tarafından kolayca yanlış anlaşılımaya açıktı. Oysa Marguerite’e göre erdemler özgürleşen ruhla daima birlikteydi. Son olarak, Marguerite’in özgürleşen ruhun edilginliğini anlatışında rahatsız edici bir şeyler vardır: Ruh “Tanrıyı, ne kefaretlar ne Kutsal kilisenin sakramentleri ne de düşünceler, kelimeler ya da eserler yoluyla arar.”²⁹ Marguerite, muğlak ifadelerin doğurduğu tehlikelerin farkındaydı ve “basit zihinler tarafından yanlış anlaşılabilirliğini” belirtiyordu.³⁰ Ezoterik konuları işleyen, etkileyici ve kavranması güç olan bu kitap, yerel dilde yüksek sesle okunması için yazılmış olsa da herkese göre değildi. Marguerite’in mahkûm edilmesinde iki etken rol oynamış gözüküyor: Görüşlerini yaymak ve sorgulama esnasında sessiz kalmak konusunda gösterdiği kararlılık, bir de kitabı sıradan insanlara yaymaya

²⁶ Lerner, *Free Spirit*, s. 68-78; Yalın Ruhların Aynası: Haz. Guarnieri, *Archivio Italiano* içinde, s. 513-635.; B. McGinn, *The Presence of God. A History of Western Mysticism* (1998), s. 244-65. Sapkınlıkla ilgisi olmayan eserlerin bazen kullandığı mistik dilin bile nasıl şüpheyandırdığına örnek olarak bkz. R. E. Lerner, “The image of mixed liquids in late medieval mystical thought”, *CH XXX* (1971), s. 397-411.

²⁷ Alıntılanan Lerner, *Free Spirit*, s. 74; orijinal metin *Archivio... pietà V* (1968) içinde, haz. M. Doiron, s. 247.

²⁸ Lerner, *Free Spirit*, s. 2000-8.

²⁹ Agy, s. 205; Guarnieri, s. 586.

³⁰ Lerner, *Free Spirit*, s. 208; Guarnieri, s. 533, 537.

çalıştığı yönündeki iddia. Bir manastırda pekâlâ olabilecek bir şey, eserini yaymak isteyen bir Beguin'den esirgeniyordu.

Görüşleri doğru bir şekilde yansıtılmamıştı. *Yalın Ruhların Aynası*, özgürleşen ruhun edilginliği ya da sakramentlere ihtiyaç duymaması gibi konularda kuşkulu gözükabilir. Beşinci ve altıncı aşamalarda ruhun Tanrı ile birleştiğini iddia ederken fazla cüretkâr bulunabilir. Fakat sefih değildir. Porete'nin düşmanlarıysa kitabın sefihliği savunduğunu iddia ediyor ve buna kanıt olarak kitaptan bir alıntı yapıyorlardı: Özgürleşmiş ruh “doğanın tüm istediklerini pişmanlık duymaksızın verir.”³¹ Fakat Porete'nin açıklamasını görmezden geliyorlardı: Buna göre, ruh özgürleştiğinde “doğa yasak olan hiçbir şey talep etmez.” Yakın zaman önce ileri sürülen bir görüşe göre, tüm olası itirazları zaten kitabında (Aşk ile Akıl arasında geçen diyalogda) yanıtladığı içindir ki Marguerite sorgulama esnasında sessiz kalmayı tercih etmişti.

Bu olayda sapkınlık –eğer gerçek bir sapkınlıktan söz edilebilirse– özel bir niteliğe sahipti. Mistiklerin ileri bir aşamadaki durumlarıyla ilgiliydi sadece. Sefihliğin savunulması ve ahlak yasalarının hiçe sayılması söz konusu değildi. Porete'ye yöneltilen suçlamalar, görüşlerini çarpıtıyordu. Porete'yi yargılayan Fransa engizisyoncusunun aynı zamanda Tapınak Şövalyeleri'ni suçlayan kişi olduğunu öğrendiğimizde, bu davayla ilgili şüphelerimizde haklı olduğumuz anlaşılır.

Porete davasının ve 1310 Mainz Konsili'nin hemen ertesinde, Beghardların ve sapkınlığın Rheinland'daki varlığından duyulan endişe üzerine, 1312 Vienne Konsili *Ad nostrum* başlıklı bir karar aldı. Bu kararda, Almanya'daki Beguinler ve Beghardlar arasında Özgür Ruh üyesi sapkınlar bulunduğu belirtiliyor ve Özgür Ruh “menfur bir mezhep” olarak adlandırılıyordu.³² Bu grubun inançları sekiz maddede toplanmıştı. Hepsi de mükemmellik mertebesine (*Yalın Ruhların Aynası*'ndaki beşinci ve altıncı aşamaya ulaşan ustalar gibi) yükselenlerin sıradan

³¹ Lerner, *Free Spirit*, s. 76; Guarnieri, s. 527.

³² P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae* I (Gent, 1889), no. 172, s. 168-9, çev. Leff, *Heresy* I, s. 314-15 (Leff'in Özgür Ruh'la ilgili yazdıklarını (4. Bölüm) kabul etmek imkânsızdır; bkz. Grundmann, *DA XXIV* (1968), s. 284-6; Offler, *EHR LXXXIV* (1969), s. 572-6; Lerner, *Free Spirit*, s. 8). A. Patschovsky, “Strassburger Beginnenverfolgungen im 14. Jahrhundert”, *DA XXX* (1974), s. 56-198. Rheinland'daki sapkınlıktan duyulan endişeleri *Ad nostrum*'un kaleme alınmasındaki başlıca etken olarak görür. Özgür Ruh'a yönelik bazı suçlamaların temelinde gerçek bir sapkınlık bulunduğuna dikkat çeker (s. 98-9). Mainz Konsili hakkında bkz. Patschovsky, *DA XXX*, s. 96, 141-2. Profesör B. Töpfer bazı suçlamalarda gerçeklik payı olduğunu savunur.

insanların sıkıntılarından kurtulacağı inancıyla ilgiliydi. Bu kişiler günah işlemeye muktedir değildi. Oruç tutmaya ya da dua etmeye ihtiyaçları yoktu; zira duyuları üzerinde tam bir denetime sahiptiler. İtaat etmeleri gerekmiyordu; çünkü “Tanrının ruhunun bulunduğu yerde özgürlük var”dı.³³ Nihai kutsanmışlığa bu hayatta ulaşmak mümkündü. Tanrıyı görmek için kutsal ışığa gerek yoktu. Sadece kusurlu insanlar erdemli davranmaya gerek duyardı; kusursuz ruhun erdeme ihtiyacı yoktu artık. Cinsel ilişki doğa gereği olduğunda bir günah değildi. Ayinde kutsanmış ekmeğin yükseğe kaldırılışı sırasında ayağa kalkmaya gerek yoktu; çünkü bu aslında mistik tefekkürün doruklarından aşağı inmek olurdu. Tüm bu görüşler mahkûm edildi ve bu görüşleri savunan mezhebin ortadan kaldırılmasına karar verildi.

Fakat böyle bir mezhep gerçekten de var mıydı? Özgür Ruh üzerine yapılan onca araştırmanın ortaya koyduğu yanıt, bunun ortaçağ engizisyoncusunun anladığı anlamda bir sapkınlık olmadığıdır. Katharosçuların ya da Valdocuların aksine, kiliseye düşman bir öğretiye sahip örgütlenmiş bir grup söz konusu değildi. Sadece, benzer görüşleri paylaşanlarla iyi kötü irtibat halinde olan mistik bireyler vardı ortada. Aralarından bazıları tehlikeli ya da aşırı şeyler yazmış ya da söylemişti. *Ad nostrum*, bağlamından koparıldığında sapkın ya da ahlakdışı gözükene bu tür ifadeleri bir araya getirerek bunlardan bir sapkınlık ve bir mezhep icat etmişti.³⁴

Vienne Konsili, Beguinlere karşı derin bir düşmanlık ortamında toplanmıştı. Konsilde çıkarılan kararnamelerden biri, *Cum de quibusdam*, Beguinlerin derhal bastırılmasının ciddi bir şekilde düşünüldüğünü gösteriyor.³⁵ Beguinlerin derin teolojik konularda fikir yürütmeleri ve Kutsal Üçleme’yi, Tanrısal özü, sakramentleri tartışmaya açmaları baskı uygulanmasını gerektiren tehlikeler olarak sıralanmaktaydı.

Bu genel düşmanlığa ek olarak, antinomosçu sapkınlıkla ilgili ihbarlar geliyordu. Vienne Konsili belgelerinin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Bu durum, *Ad*

³³ *Korinthoslulara İkinci Mektup* 3: 17.

³⁴ Lerner, *Free Spirit* bu ana düşünce etrafında yazılmıştır; karş. Grundmann, *DA XXI* (1965), s. 519-75. Özgür Ruh hakkında farklı açıklamalar sunan, fakat böyle bir mezhebin varlığını kabul etme konusunda birleşen kaynaklar için bkz. Leff, *Heresy I*, 4. Bölüm ve E. Werner, *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums* (1960); bu varsayımlar üzerine bir tartışma: Erbstösser, *Strömungen*, s. 84-119.

³⁵ Fredericq, *Corpus I*, no. 171, s. 167-8; çev. McDonnell, *Beguines*, s. 524.

nostrum'u tam olarak tarihi bağlamına oturtmamızı imkânsız kılar. Ancak Marguerite Porete'nin *Yalın Ruhların Aynası*, konsilin nasıl olup da mistikleri antinomosçu sapkınlıkla itham ettiğini anlamamız açısından önemli bir ipucu verir. Porete olayında, mistik bir şüpheliye yöneltlen suçlamalar ile bu suçlamaların dayandırıldığı asıl ifadeleri yan yana koyup karşılaştırma olanağına sahibiz. *Yalın Ruhların Aynası*, *Ad nostrum*'da mahkûm edilen görüşler için bir kaynak niteliğindeydi. Kusursuz ruhun erdemlere ihtiyaç duymadığı görüşünü ele alan kararnamenin altıncı maddesi, Porete'nin kitabına dayanmakla birlikte, kitabın sunduğu gerekçeleri dikkate almaz. Kutsanmış ekmeğin kaldırılması sırasında ayağa kalkmak, dua etmek, oruç tutmak ve cinsellikle ilgili diğer maddeler kitaptaki ifadelerle benzerlikler taşır ya da bu ifadelerin yanlış anlaşılmasından kaynaklanır.³⁶ Mistikler, gündelik dilin olanaklarını zorlayan nadir durumları betimliyor, büyük gizemlerden söz ediyordu: Bu nedenle anlatımları mantığa aykırı, hatta bazen şaşırtıcı gelen ifadeler içerir. Konsil, bu tür ifadeleri olduğu gibi düz anlamlarıyla almış ve bir sapkınlık yaratmıştı.

Ad nostrum'da yer alan tanımlar, buna uygun sapkınlar yaratılmasına yol açtı. Özgür Ruh'un izini sürdüklerine inanan engizisyoncular ve kilise mensupları, bu kararnameyi örnek alan sorgulamalar hazırladılar. Karşılarına çıkan Beghardları, Beguinleri ya da sapkın mistik olduğunu düşündükleri kadın ve erkekleri *Ad nostrum*'da sıralanan inançlar doğrultusunda sorguladılar ve bazı durumlarda istedikleri yanıtları elde etmeyi başardılar. Bir şüphelinin, "ruhunun özgür" olup olmadığı ya da günahsız olduğuna inanıp inanmadığı gibi sorulara olumlu yanıt vermesi, kararnamede sıralanan maddeleri temel alan sistemli bir sorgulamaya maruz kalmasına yol açabiliyordu. Şüphelilerin tutanaklarda yer alan yanıtları kimi zaman kelimesi kelimesine *Ad nostrum*'da kullanılan ifadelerle örtüşmektedir.³⁷

Tanıklıklar, *Ad nostrum*'da mahkûm edilen görüşleri savunanların sefihlik içinde yaşadıkları izlenimini uyandırır. Orjiler ve normal olmayan cinsel davranışlar hakkında rivayetler anlatılıyordu. 1367'de Johann Hartmann, özgür ruhuların kendi kız kardeşleri ya da anneleriyle cinsel ilişkiye girdiklerini ve hatta

³⁶ Lerner, *Free Spirit*, s. 82-3.

³⁷ *Ad nostrum* ile şüphelilerin sorgulanması arasındaki önemli bağlantıya ilk dikkat çeken Grundmann olmuştur (*DA XXI*, s. 519-75).

bunu altarda bile yaptıklarını iddia ediyordu.³⁸ Tüm bunlar kuşkuludur. Diğer tanıklıklar dedikodudan, engizisyoncuların hayal gücünden ya da gerçek mistiklerin çelişkili ifadelerinin çarpıtılmasından kaynaklanıyordu.³⁹ Bu suçlamalar, Beguinlerin ve diğer mistiklerin yoksul ve çileci yaşamlarına dair kesin kanıtlarla bağdaştırmak zordur. Cinsel özgürlük ile dini birleştiren Rasputin benzeri şarlatanlar vardı elbet; ama bunlar sorguya çekilenlerin sadece küçük bir kısmını oluşturuyordu. Hırsızlık, cinayet, itaatsizlik gibi diğer suçlamalara da şüpheyile yaklaşılmalıdır; bunların hiçbiri kanıtlanmamıştır.

Özgür Ruh gerçekte neye tekabül ediyordu? *Ad nostrum*'dan sonraki yüz elli yıl boyunca yeni sapkınlik vakaları ortaya çıktı. Şüpheler bu kez daha önemli kişilere yönelmişti. Mistik hareketin liderleri, Özgür Ruh ile işbirliği suçlamalarına maruz kalmamak için ihtiyatlı davranmak zorunda kaldılar. Meister Eckhart, Köln'deki Beguinleri hedef alan Heinrich von Vingebug tarafından sapkınlıkta suçlandı ve ölümünden sonra 1329'da eserlerinden bazı bölümler çıkarıldı. Beguinler ve Beghardlar kuşku uyandırmaya devam etti. Ancak XXII. Johannes'in *Racio recta* fermanında, düzgün bir yaşam süren ve yüce teolojik meseleleri tartışmaya açamayan "iyi" Beguinlerden bahsetmesi, hareketi tam bir çöküşten kurtardı.⁴⁰ Yine de *Ad nostrum*'u takip eden yüz yıl boyunca varlığını koruyan Özgür Ruh karşıtlığı, Beguinleri her zaman için sorgulanma tehdidi altında bıraktı.

Beguin hareketi, kayda değer bir yükselişin ardından, on dördüncü yüzyılda son buldu. Yüzyılın ortalarında Köln'de 169 beginaj ve bunlarda yaşayan 1170 Beguin bulunuyordu. Ekonomik ve dini bir ihtiyaca yanıt veriyor ve şehirli seçkinler tarafından destek görüyorlardı. Fakat 1452'ye gelindiğinde beginajların sayısı 93'e, Beguinlerin sayısı ise 637'ye düşmüştü. Strasburg'da on dördüncü yüzyılda 85 beginaj varken, bu sayı 1538'de yediye gerilemişti. On beşinci yüzyılda Beguinlere yönelik sapkınlik suçlamalarında bir azalma görülse de düşmanlık devam etmekteydi. İkiyüzlülük, tembellik ve haksız yere dilenme gibi eleştirilerin sayısı ve dozu giderek arttı ve sapkınlik suçlamalarının yerini aldı. Yaklaşım değişmiş ve "gülbüz dilenci" imgesi yerleşmişti.

³⁸ Tanıkların ifadeleri için bkz. Erbstösser ve Werner, *Ideologische Probleme*, s. 136-53, yorum: Lerner, *Free Spirit*, s. 135-9.

³⁹ Bkz. yukarıda, s. 250-251.

⁴⁰ Fredericq, *Corpus II*, no. 44, s. 72-4; McDonnell, *Beguines*, s. 536; hareketin daha sonraki tarihi için bkz. aşağıda, s. 282-3. Eckhart hakkında bkz. B. McGinn, *Neoplatonism and Christian Thought* içinde, haz. D. J. O'Meara (Norfolk, VA, 1990).

Önemli bağışlarda bulunan seçkinler harekete sırt çevirdi. Beguinlerin sayısı azaldı ve itibar kaybettiler.⁴¹

Bu sırada, Alman şehirlerindeki Özgür Ruh soruşturmalarında tuhaf vakalara rastlanıyordu. Kuzey Almanya'daki kaynaklar kesin bir sonuca ulaşmamız açısından elverişli değildir. Güneydeki vakalar ise henüz ayrıntılı bir şekilde incelenmeyi beklemektedir. Lerner'in şüpheli yaklaşımını benimseyen bir çalışma, durumun kuzeydekinden farklı olduğunu ortaya koyabilir. Yine de kaynaklardaki tüm çarpıtmalara karşın, şurası açıktır ki Eckhart gibi ünlü ustaların eserleriyle atbaşı gelişen ve bizzat bu ustalarda endişe uyandıran radikal bir mistisizm hareketi mevcuttu. Cinsel serbestliği ya da ahlakdışılığı savunan bir hareket değildi bu; ama bu hayatta Tanrı ile birleşmenin mümkün olduğunu savunarak ortodoksluğun sınırlarını zorluyordu. Sakramentlere ve kilisenin aracı rolüne düşman olmasa bile kayıtsızdı. Bu az çok tehlikeli inanç ve tutumların yanında, çok farklı maddeden şüphelilerin oluşturduğu bir toplam sözkonusudur: Engizisyoncuların iddia ettikleri şeyleri söyleyen telkine yatkın kadınlar, aykırı tipler ve hatta deliler. Ayrıca, belki mistisizmden etkilenmiş fakat kendine özgü tuhaf fikirleri olan dindar kişiler de vardı, örneğin ruhban karşıtı ve muhtemelen Amalricusçu olanlar ya da cinsel konularda aşırı ahlakçılığı savunanlar. Özgür Ruh şüphelileri ile de Beguin ya da Beghard değildi ve ortalıkta bol miktarda iftira dolaşıyordu.⁴²

⁴¹ Schmitt, *Mort*, s. 47, 148-51, 187-91, 203-4, asılsız sapkınlık suçlamalarına klasik bir örnek olarak 1391 Malkaw vakası için bkz. s. 77.

⁴² D. Müller, "Les Béguines", *Christianisme*, haz. Brenon, Gouzy, s. 351-84; A. Vauchez, *agy*, s. 385-6; J. Duvernoy, *agy*, s. 388-9.

Ruhani Fransiskenler ve Sapkın Joachimciler

Fransisken Meselesi

Fransisken sorununun kökenleri on üçüncü yüzyıla dek uzanır ve bizzat Aziz Francesco'nun idealleri ve kişiliğinden ayrı ele alınamaz.¹ Francesco, Hz. İsa'nın İncil'deki emirlerinde ve özellikle Yetmişler'i görevlendirirken söylediklerinde gördüğü yoksulluk idealine kendini bütününüle adanmıştı. Takipçilerine, Hz. İsa ve havarilerinin yaşam tarzının Fransisken yaşam tarzında vücut bulduğu inancını aşılamıştı. Francesco'nun önerdiği yaşam olağanüstü derecede zordu, hatta en çileci manastır tarikatlarının koşullarından bile daha ağırdı. Francesco yalnızca bireysel mülkiyeti reddetmekle kalmıyor, ortak mülkiyetten de vazgeçiyordu. Üstelik yoksulluk içinde yaşarken bir yandan da insanlara dini hizmet vermelerini de istiyordu takipçilerinden. Daha ilk günlerden başlayarak bu iki hedef birbirleriyle çelişmiştir. Yine de ağır bir yoksulluk ile dini hizmetin birleşimi ilk Fransiskenlere ruhani bir güç vermiş ve büyük bir hızla taraftar kazanmalarını sağlamıştır. Yeni katılımlar, başlangıçtaki idealden sapılmasına da yol açtı. Sorunlar henüz daha Francesco hayattayken başgöstermeye başlamıştı. Sonunda, tarikatın yönetimini bırakarak yarı münzevi bir şekilde geçirdiği yılların ardından, Francesco bir vasiyetname kaleme aldı. Tarikatın başlangıçtaki gösterişsiz günlerini özlemle andığı bu vasiyetnamede, yoksulluktan ve sadelikten ödün veren ve kilise içinde ayrıcalıklı bir konum elde etmeye çalışan girişimleri kınadı.² Francesco'nun ölüm

¹ M. D. Lambert, *Franciscan Poverty ... 1210-1323* (1961, büyük ölçüde gözden geçirilmiş ikinci basım 1998); P. Zerbi, "Ancora sul problema storico della povertà francescana", *RSC* II (1996), s. 158-61; Leff, *Heresy I*, s. 51-255; J.R. Moorman, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517* (Oxford, 1968); R. B. Brooke, *Early Franciscan Government, Elias to Bonaventure* (1959); H. Böhmer, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, 3. basım (1961); *Scripta Leonis et Angeli Sociorum S. Francisci*, haz. R. B. Brooke (1970); D. Knowles, *Religious Orders in England I* (Cambridge, 1948), 2. Bölüm; R. B. Brooke, *The Coming of the Friars* (1975); D. Nimmo, *Reform and Division in the Franciscan Order 1226-1538* (1987); D. Burr, *Olivi and Franciscan Poverty: The Origins of the Usus Pauper Controversy* (1989); *St Francis of Assisi: Omnibus of Sources*, haz. M. A. Habig (Cicago, 1973).

² K. Esser, *Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi* (1949); K. (Cajetan) Esser, *Origins*

döşeginde yazdığı bu metni bugün bile duygulanmadan okumak zordur. Yasal açıdan Francesco'nun kendi ardılarını bağlayıcı bir karar alma yetkisi yoktu. Buna rağmen, vasiyetnamesinin tarikat tüzüğüne eklenmesini ve birlikte okunmasını emretti. Fakat bu isteği, daha sonra hukuken geçersiz ilan edildi.³ Takip eden iç anlaşmazlıklar, her şeyden önce bu vasiyetname üzerinden çıkmıştır.

Frerlerin büyük çoğunluğu, Francesco'nun istekleri ile tarikatın mevcut yaşam tarzı arasındaki uçurumun ya farkında değillerdi ya da değişimin gereğine inanıyorlardı. Bu değişim, yine hatırı sayılır bir yoksulluğu muhafaza etmekle beraber, tarikatın kilise yaşamında önemli bir rol oynamasını sağladı. Francesco zamanındaki üye sayısı ve koşullarla böyle bir rolün üstlenilmesi imkansıydı. Papalık da değişime arka çıktı ve papaların tarikat tüzüğünde yaptığı değişikliklerle süreç meşruiyet kazandı. Tarikat yaşamında yapılan bu uyarlamanın ne derece haklı ya da doğru olduğu hep tartışmalı kalacaktır. Sapkınlığı inceleyen tarihçi açısından bu dönüşüm, Fransisken dindarlığını yaygınlaştırıp kilisenin hizmetine sokmuş ve böylelikle Katharosçuluğun yenilgiye uğratılmasına katkıda bulunmuştur.

Tarikat yaşamı, üniversitelerde mevki sahibi olan ayrıcalıklı bir ruhban sınıfının ihtiyaçlarına göre düzenlenmiş ve sonuçta eski yoksulluk idealinden uzaklaşmıştı. Bu dönüşümden duyulan rahatsızlık ancak nadiren ifade bulabilmiştir. Münzevi bir yaşam sürme arzusundaki bir grup eski yoldaş, allameliliğin artmasına ve Fransiskenlerin kilisede elde ettiği önemli konuma sıcak bakmıyordu. Bu kişiler Francesco'nun başlattığı geleneği, özellikle de son yıllarında dile getirdiklerini sonraki kuşaklara aktardılar ve vasiyetnamenin anısını canlı tuttular.

Bu denli büyük ve hızlı bir dönüşüm, bazılarında bir vicdan muhasebesine yol açıyordu. Frerler, çoğunluğun uyduğu yaşam tarzını benimsemekle, tarikata girerken kabul ettikleri kurallara sadık kalıyorlar mıydı? Aslında ettikleri yemini bozmuyorlar mıydı? Francesco yasakladığı halde para kullanıp mülkiyetin tadını çıkarırken, Hz. İsa ve havarilerinin yaşam tarzına sadık kaldıklarını iddia etmek onurlu bir davranış mıydı? Bu tür sorular rahatsız ediciydi. Sadelik yönündeki en küçük bir talep, çoğunluğun yaşam tarzını eleştirmek demekti. Tuz vergisine karşı Gandhi'nin yürüttüğü kampanyada *satyagraha* uygulayanların tanık olduğu gibi, edilgin bir itaatsizlik şiddetli bir tepkiye yol açabiliyordu. Benzer bir şekilde, tarikat kurallarına sıkıca bağlı kalmak isteyenler

of the Franciscan Order (Chicago, 1970).

³ *Quo elongati* fermanıyla (BF, Epitome, s. 229a-231b).



Resim 1: Assisili Aziz Francesco'nun Cüppesi. Assisi'deki Sacro Convento'da muhafaza edilmektedir. Ruhani Fransiskenler bu cüppenin temsil ettiği yoksulluğu örnek almışlar, bazen de bu konuda aşırıya kaçmışlardır.
Fotograf: Leonhard von Matt, Buochs/İsviçre

bazen acımasızca cezalandırılmıştır. Öfkeli bir rahibin vasiyetnameyi bir frerin başı üzerinde yakurması örneğinde olduğu gibi, şiddet içeren eylemlerdi bunlar.⁴

Güney Fransa'daki Tartışmalar

Tarikatta yoksulluğa riayet edilmesi hakkındaki tartışma, derin bir çatışmayı doğuracak tüm özelliklere sahipti. Yine de 1274 Lyons Konsili'ne dek önemli bir kriz patlak vermemiş, asıl dönüm noktası 1290'lı yıllar olmuştur. 1274'ten sonra Fransiskanlar, azimlerini büyük ölçüde korumakla birlikte baştaki coşkularından çok şey kaybetmişlerdi. Birçok yerde, tarikatın yeni yaşam tarzına bile gereğince uymuyorlardı. Sorun istismardan ziyade dünyevilikten kaynaklanıyordu. Ayrıca, tarikatın çeşitli şekillerde yorumlanmış ve "açıklama getirilmiş" tüzüğünü savunmanın güçlükleri vardı. Daha önceki bir modele dönüş çağrıları daha geniş bir yankı bulmaya başlamıştı. Umbria, Toskana, Ancona gibi İtalyan şehirleri bu çağrıya yanıt verdiler; Francesco'nun başlattığı gelenek buralarda hâlâ canlıydı ve yoksulluğu katı bir şekilde savunan güçlü bir münzevi gelenek de varlığını korumaktaydı. Özellikle Toskana'da, Petrus Johannis Olivi ile onun ateşli destekçisi Ubertino da Casale'nin etkisi önemliydi.⁵ Provence'ta ise özel bir durum sözkonusuydu.⁶ Bu bölgedeki Fransiskanlar yoksulluk konusunda rahat davranıyor fakat katı bir disiplin uyguluyorlardı. Yaşanan suiistimaller mutaassıplığı körükledi ve bölge iki grup arasında derin bir bölünmeye sahne oldu: *Status quoyu* savunan *Conventuales* (Manastırcılar) ve mutaassıp Ruhaniler.

Narbonne manastırında frer olan Olivi, Ruhaniler arasında etkili bir isimdi. Yoksulluk meselesi bir yana, skolastik düşüncenin içinden geçtiği bu çalkantılı dönemin önde gelen bir düşünürüydü.⁷ Ruhani Fransiskanlar açısından önemi, *usus pauper* öğretisini ortaya koymuş olmasından kaynaklanır. Bu öğretisi, malların kullanımında sadelik ölçütünün aşılmasını yoksulluk yemininin bozulması olarak

⁴ Lambert, *Poverty*, s. 88.

⁵ Olivi hakkında bkz. aşağıda, n. 9; Ubertino hakkında: Godefroy, "Ubertin de Casale", *DTC* XV, cols. 2020-34 ve L. Oliger, "Spirituels", *DTC* XIV, cols. 2522-49; G. L. Podestà, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale* (Milano, 1980).

⁶ R. Manselli, *Spirituali e Beghini in Provenza* (1959); Manselli, *La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi* (1955); D. Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom* (1993).

⁷ Leff, *Heresy* I, s. 100-62; Burr, *Olivi*, 2. Bölüm (fikir ayrılıklarının başlangıcını "1279 dolayları" olarak belirler ve Fransiskanlarla Dominikenler arasındaki *Correctorium* tartışmasıyla bağlantı kurar, s. 148-58). Bkz. P. J. Olivi, *De Usu Paupere*, haz. D. Burr (1992).

görüyordu. Haklı bir nedene dayanmayan sapmalar, “yoksul”dan ziyade “zengin” olarak nitelenen bir “kullanım” sayılıyor ve ölümcül bir günah olarak görülüyordu. Piskopos olan frerler de bu “yoksul kullanım” yükümlülüğünden muaf tutulamazdı. Olivi’nin öğretisi, mülkiyet haklarından resmi (ve sözûmona hukuki) bir feragat yerine tarikat üyelerinin günlük uygulamalarına odaklanıyordu. Değişim yıllarının getirdiği yeni yoksulluk anlayışına göre, tarikatın kullanımındaki her şey papalığın mülkiyetinde sayılıyordu.⁸ 1257-74 arasında Fransiskanların genel başkanlığını yapan Aziz Bonaventura gibi ılımlı frerler, mülkiyet haklarından vazgeçmenin Fransisken yoksulluk idealini gerçekleştirmek için yeterli olmadığını kanıslıyordu. Mülkiyet haklarının papalığın elinde olmasını kabul ediyor, fakat kullanımda görülebilecek gevşekliğe karşı mücadele etmeyi sürdürüyorlardı. Tarikat kurallarının giderek daha az gözetildiği bu dönemde, Olivi’nin öğretisi bu tür üst düzey frerlerin elini güçlendiriyordu.

Bununla birlikte, zorluklar da vardı. Fransisken yaşam tarzının değişimlerden en çok etkilenen yanı yoksulluktu. Fransiskanların dünyevi yükümlülüklerini yerine getirebilmeleri için, yoksulluk kuralında bazı istisnai düzenlemeler yapılması ve yüksek mevkideki din adamlarının bu konuda takdir yetkilerini kullanmaları gerekiyordu. *Usus pauper* öğretisi bu yetkileri haksız yere sınırlandırmak için kullanılmaya açıldı. Nelerin zorunlu ihtiyaç olduğunun belirlenmesi sorunlu bir konuydu. Fransisken yaşam tarzı hakkında Dominikenlerle yaşanan anlaşmazlık insanların bu konuda hassas davranmalarına yol açmıştı. Fransiskanlar evanjelik kusursuzluğa en çok kendilerinin riayet ettikleri iddiasındaydılar ve Dominikenler bundan rahatsızlık duymaktaydı. Olivi’yi destekleyenler arasında yoksulluk fanatikleri de bulunuyordu ve bu kişilerin *usus paupere* uyulmasını istemekle nereye varacakları tam olarak kestirilemiyordu. Dolayısıyla Olivi’nin öğretisinin –bir sansürcünün ifadesiyle– “tehlikeli” görülmesi bir dereceye kadar haklıydı.⁹ Bu konudaki tartışmalar giderek büyüdü. Ruhanilerin suiistimaller karşısında tepkisi ve Olivi’nin skolastik yazılarında bazı Fransiskanları kaygılandıran (daha sonra Ockham’ın savunduğu görüşlere yakın) düşünceler ileri sürmesi tartışmaya

⁸ Lambert, *Poverty*, 3-6. Bölümler.

⁹ D. Laberge, “Fr Petri Johannis Olivi, O. F. M.: tria scripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1285”, *AFH* XXVIII (1935), s. 115-55, 374-407; XXIX (1936), s. 98-141, 365-99; özellikle bkz. XXVIII, s. 382, II. 7-8; Burr, *Olivi*, s. 67-8, 135-58; Burr, “The persecution of Peter Olivi”, *TAPS*, n.s. LXVI, 5. Kısım (1976); S. Piron, “Petrus Johannis Olivi, epistola ad Fratrem R.”, *AFH* XCL (1998), s. 33-64.

daha da alevlendirdi.¹⁰ Olivi'nin akademik bir düşünür olarak ifade etmek istediklerini çoğu kişi kavramaktan uzaktı. Yoksulluk hakkındaki görüşleri ve skolastik eserlerinde şüphe uyandıran noktalar iç çekişmelerin odağında yer aldı ve Olivi 1298'deki ölümüne dek yaklaşık yirmi yıl boyunca sapkınlık suçlamalarının hedefi oldu. Suçlamalar ölümünden sonra da 1312 Vienne Konsili'ne dek sürdü; fakat hakkında kesin bir mahkûmiyet kararı alınmadı. Bir ara itibarı iade edilip Floransa'ya gönderilmiş olsa da hak ettiği akademik konumu çekişmeler yüzünden asla elde edemeyen Olivi, kariyerini Narbonne'da sade bir okutman olarak noktaladı. Tarikatın içinde bulunduğu durumu ve Olivi'nin etkisini yansıtan bu akademik tartışma, daha küçük bir ölçekte olmakla birlikte, on beşinci yüzyıl başlarında Prag'da Wyclif hakkındaki uzlaşmazlıkla benzer sonuçlar doğurmuştur.¹¹ Uzun süre bir karara bağlanamayan meseleler kesin çizgilerle birbirinden ayrılan hizipleşmelere yol açmış ve akademik bir uzlaşmazlık sonuçta genel bir kavgaya dönüşmüştür. Fransiskanların birinci tarikatındaki bir çekişme Üçüncü Tarikat vasıtasıyla din adamı olmayanlar arasına taşınmıştı. Bu duruma İtalyan şehirlerinde rastlamasak da Güney Fransa'daki Üçüncü Tarikat mensuplarının tartışmalarına dahil olduğu görülür.

Bunun nedenlerinden biri, Güney Fransa'da yoksulluğa duyulan saygı ile Joachimci düşünceyi harmanlayan bir geleneğin bulunmasıydı. Olivi'nin bölgedeki dini önceli, Hugues de Digne'den bu yana varlığını koruyan Joachimci çevre ve din adamı olmayan halktan kişilerden oluşmaktaydı.¹² Maruz bırakıldığı baskılara cesurca dayanan Olivi, Ruhani frerlerin etkisindeki Üçüncü Tarikat mensuplarının dini duygularına tercüman olmuştu. Ruhanilerin vaazlarını dinlemek için toplanan bu kişiler, Olivi'nin haksız yere mağdur edildiğine ve tarikatta yoksullukla ilgili çatışmaların Ahir Zaman'ın habercisi olduğuna inanıyorlardı. Akademik tartışmaları anlamasalar da yoksulluk meselesi hakkında net bir fikirleri vardı. Ruhani frerlere uygulanan baskının ve Olivi'nin kahramanca sergilediği erdemli duruşun farkındaydılar. Yanlış anlaşılmış ya da Fransiskanlara uyarlanmış

¹⁰ Leff, *Heresy I*, s. 107-11; A. Maier, "Zu einigen Problemen der Ockhamforschung", *AFH* XLVI (1953), s. 174-81; Burr, *Olivi*, s. 41, 44.

¹¹ Bkz. aşağıda, s. 372-77, 382-95.

¹² Lambert, *Poverty*, s. 189. Burr, *Olivi*, s. 18-24, 29-30, Hugues'ün yoksullukla ilgili görüşlerini inceler; Hugues tam anlamıyla bir Ruhani olarak nitelenemezse de *Disputatio* adlı eseri Güney Fransa'da yoksullukla ilgili yaşanan gerilimleri ve üst düzey frerlerin muhaliflere verdiği cezaları gözler önüne serer. Ayrıca bkz. J. Paul, "Hugues de Digne", *CF* X, s. 69-97.

haliyle Joachimcilik, Ruhanilerin etkisindeki bu halk çevrelerinde gerilimi daha da yükseltiyordu. 1280'ler ve 1290'larda Güney Fransa'daki zulüm ve çatışma ortamında oluşan öğretiler arasında en tehlikelisi Joachimcilikti.

Joachimcilik ve Sapkınlığın Gelişmesi

Olivi'nin Ahir Zaman hakkındaki görüşleri, eserinin en karanlık ve anlaşıl- maz yanını oluşturur. Eskatolojiye duyduğu ilginin temelinde Fiore'li Joachim'in yazdığı kehanetler yer almaktaydı. Calambria'da doğmuş olan Joachim, III. Innocentius'un papalığı sırasında ölmüş, tüm yaşamını kutsal metinlerdeki gizli tarihi örüntüler üzerine düşünerek geçirmişti.¹³ III. Lucius, III. Urbanus ve III. Clemens gibi papalar Joachim'in kutsal metinleri yorumlayan bu çalışmalarını desteklemişti.¹⁴ Dördüncü Laterano Konsili'nde Joachim'in Kutsal Üçleme'yi ele alan bir libellusu mahkûm edildiyse de tarih ve gelecek üzerine düşünceleri suçlu bulunmamış ve on üçüncü yüzyıl boyunca doğrudan ya da dolaylı büyük bir etkiye sahip olmuştur.

Joachim'in yaklaşmakta olan ve Kutsal Ruh'un Çağı olarak adlandırdığı üçüncü çağ hakkındaki düşünceleri, özellikle dini tarikatların üyelerini cezbediyordu. Mevcut düzenin ne zaman sona ereceğine dair kesin bir tarih vermekten ve yaklaşan üçüncü çağla ilgili ayrıntılı betimlemeler sunmaktan kaçınmış olsa da Joachim sürekli bir bekleyi içinde geçirmişti yaşamını. "Her an her yerde olması mümkün" diyordu. Yazdıkları, ruhban dünyasına kıyametle ilgili ikna edici bir metaforlar ve semboller bütünü miras bırakmıştı.¹⁵ *Liber figurarum*'da (1200 dolayları) tarihi dönemlerin sıralanışını gösteren bir çizimi, görüşlerinin neden bu kadar ilgi uyandırdığını anlamamızı sağlar.¹⁶ Bu çizimin merkezinde, Vahiy kita-

¹³ Bkz. yukarıda, s. 134.

¹⁴ Reeves, *Prophecy*, s. 28.

¹⁵ Burada takip ettiğim kaynak: Reeves, *Prophecy* ve MRS II (1950), s. 57-81. Ayrıca bkz. R. W. Southern, "Aspects of the European tradition of historical writing 3: History as prophecy", *TRHS* XXII (1972), s. 159-80, özellikle s. 173-7; H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris* (1927); *Neue Forschungen über Joachim von Floris* (1950); Lef, *Heresy I*, s. 68-83; F. Seibt, "Utopie in Mittelalter", *HZ* CCVIII (1969), s. 555-94; B. McGinn, "Symbolism in the thought of Joachim of Fiore", *Prophecy*, haz. Williams, Bloomfield, s. 143-64; McGinn, *Visions*, s. 186-238.

¹⁶ *Il libro delle figure dell'Abate Gioacchino da Fiore*, haz. L. Tondelli, M. Reeves, B. Hirsch-Reich, 2. basım (1953), Il tavola 18ab; M. Reeves ve B. Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim*

binda bahsi geçen borazan yer alır. “Rabbin gününde Ruh’ta oldum ve arkamda borazan sesi gibi büyük bir ses işittim, ‘Ben Alfa ve Omega’yım” diyordu.”¹⁷ Bu ses, üçüncü çağı (*tercius status*) yani Ruh’un Çağı’nı niteleyen ruhsal kavrayışın kaynağında yer alır. İnsanlık tarihi, yeryüzündeki yaşamın en yüksek noktasını oluşturan bir aydınlanma dönemine doğru ilerlemektedir. Kutsal Üçleme’nin ilk kişisine tekabül eden *status*, Hz. Âdem’le başlar (çizimin en solunda *initatio primi status*) ve evli insanlarla nitelenir. Üçleme’nin ikinci kişisine tekabül eden *status*, peygamber İshaya’nın ortaya çıktığı dönem olan Uziah’ın (“Ozias”) hükümdarlığıyla başlar (çizimin sol üst tarafında yer alan *initatio secundi status*) ve ruhban sınıfıyla nitelenmiştir. İnsanlık, yeni bir keşişler tarikatıyla nitelenen üçüncü çağın arifesindedir; *presens tempus* yazısı, borazanın ağız kısmının hemen altında görülebilir. *Statuslar* birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmamıştır; daha ziyade bir bayrak yarısındaki atletleri andırırlar: Bir çağdan diğerine geçiş, bayrak değişimi sırasında iki atletin bir süreliğine yan yana koşmasına benzer bir şekilde gerçekleşir.¹⁸ Manastır sisteminin kurucusu Nursia’lı Aziz Benedetto, bir bakıma üçüncü çağın müjdecisi sayılabilir. Üçüncü çağı niteleyecek olan yeni bir keşişler tarikatı, yeni ruhsal kavrayışın temsilcisi olacaktır.

Joachim bu tarikatın nasıl bir şey olacağını tam olarak bilmiyordu: Marjorie Reeves’in ifadesiyle, Hz.Musa gibi vaat edilmiş toprakları görmüş, fakat oraya *bizzat* adım atamamıştı.¹⁹ Bu yeni tarikatın bir üyesi olmak herkese cazip geliyordu. Dolayısıyla her türden dini grubun yeni çağın ruhsal kavrayışının kendi kurumlarına bahşedildiğini iddia etmesine şaşmamak gerekir. En güçlü aday, yeniliklere açık olan frerlerdi. Joachim’in aslında bir değil iki tarikat öngördüğü ve Dominikenler ile Fransiskanları kastetmiş olduğu yolunda bir efsane giderek yayıldı.²⁰ Fakat Joachim’e ilgi duyan gruplar içinde en derinden etkilenen tarikat Fransiskanlar olmuştur.²¹

of Fiore (1972), pl. 9 ve s. 120-9.

¹⁷ Vahiy 1: 10-11.

¹⁸ Bkz. L. Tondelli’nin *Il libro l’e* yazdığı giriş, s. 86-9; Reeves, *Prophecy*, s. 138; Reeves ve Hirsch-Reich, *Figurae*, s. 122-3. Reeves’in özetinden (MRS II, s. 77): “Üçüncü *status*, yeni birtakım kurumlardan ziyade yeni bir ruhsal varoluş düzleminin ortaya çıkışını betimler.”

¹⁹ *Prophecy*, s. 146.

²⁰ *Agy*, s. 72-3.

²¹ *Agy*, s. 135-292.

Joachim'in düşüncelerinin neden bu kadar çekici geldiğini bizzat çizimden anlamak mümkündür. Bir kere, sonun yaklaşmakta olduğu fikri her zaman ilgi uyandırmıştır. Tarihin sonu, şimdiki zaman olarak nitelenen borazanın ağız kısmının hemen sağındaki çizgiyle belirtilmişti. Joachim, her şeyin son bulacağı zamanı hesaplarken, o sıralar Kitabı Mukaddes öğrenen herkesin aşına olduğu bir yöntem kullanır. Eski Ahit'in Yeni Ahit ile paralellikler taşıdığı herkesin bildiği bir şeydi. Joachim'in yöntemi, bu paralellikleri daha uzun bir zaman dilimine yayarak Yeni Ahit'ten sonrası için bir anahtar elde etmeye dayanıyordu. Kitabı Mukaddes'in düz anlamı yerine içrek anlamına çok daha fazla önem verildiği bir dönemde bu tür bir yaklaşım olağandı. Eski ve Yeni Ahit'teki olay örüntüleri arasında bir uyum bulunduğuna göre, Kitabı Mukaddes'te anlatılan olayların Yeni Ahit yazıldıktan sonraki olaylar arasında da bir uyum olmalıydı. Joachim, geleceğin sırrını çözebilmek amacıyla geleneksel yorumlama ilkeleri üzerinde durarak bilmeden çalıştı.²²

Yöntemin esası, başlıca olay ve kişilerin sayısal dizilişlerini çıkarmada yatıyordu. Bu sıralamadır ki paralellikleri gösteriyor, zamanı dönemlere ayırıyor ve dünyanın sonuna yaklaşıldığını gösteriyordu. Örneğin 12 sayısı Joachim'i büyülemişti. *Liber de Concordia* adlı kitabında bu sayıdan birçok defa bahseder. 1212'deki Çocukların Haçlı Seferi'nde, sefere yol açan diğer birçok nedenin yanı sıra, cüfî 12 ile ilgili Joachim'in bir kehanetinin rol oynamış olması muhtemeldir. Üstelik Joachim'in üçüncü statusu, puerinin yani çocukların statusu olacaktı. Kehanetler son derece esnekler; yanlış çıkan her tahminin kolayca üstesinden gelinebilir: Temel ilke aynı kalmakla birlikte hesaplama yeniden yapılır ve yeni bir tarih belirlenir.²³ Örneğin 1260 yılında İtalya'da, günahlarından arınmak için kendilerini kamçılaman Flagellantlar Alpleri aşarak kabileler halinde Almanya ve Polonya'ya yayılmış, fakat beklenenin aksine hiçbir doğaüstü olay meydana gelmemişti.²⁴

²² Reeves, Joachim'in düşüncelerinin geleneksel yorumlama yöntemlerine dayandığını vurgular; bkz. *Prophecy*, s. 10, 16-17.

²³ Southern, "Aspects", s. 177.

²⁴ G. Dickson, "Prophecy and rationalism: Joachim of Fiore, Jewish messianism and the Children's Crusade of 1212", *Florensia XIII-XIV* (1999-2000), s. 97-104. 1260 yılı hakkında: Reeves, *Prophecy*, s. 54-5; R. Manselli, "L'Anno 1260 fu Anno Gioachimito?", *Movimento dei disciplinati* (1962), s. 99-108; G. Dickson, "The flagellants of 1260", *JMH* XV (1989), s. 227-67; Dickson, *Religious Enthusiasm*, 8. Bölüm, başlangıçta katı ortodoks olan Flagellantların sonradan sapkınlıkla suçlandığını gösterir; Çocukların Haçlı Seferi

Bunun üzerine beklentiler 1290 yılına taşındı ve tüm ortaçağ boyunca bu tür ötelemeler devam etti.

Fransiskanların aldığı dini eğitim ve vaazlarında kullandıkları canlı sembolizm, Joachim'ın bolca kullandığı paralelliklere ve sembollere ilgi duymalarını kolaylaştırdı. Frerlerin Francesco'ya büyük önem vermeleri ve tarikatın Tanrının kutsadığı yeni bir şeyin vücut bulduğuna inanmaları, Joachimciliğin yayılmasına katkıda bulundu. Bazı yazarlar Fransiskanları üçüncü çağın yeni tarikatı olarak görüyordu. Francesco, *Vahiy* kitabındaki altıncı mührün meleğiyle özdeşleştiriliyordu. Joachim'e göre bu melek, yeni çağın habercisiydi.²⁵ Kimi Fransiskanlar Joachim'ın sembollerini süsleyici bir unsur olarak kullanmakla yetinirken, kimileri onun düşüncelerine derin bir bağlılık duymaktaydı.

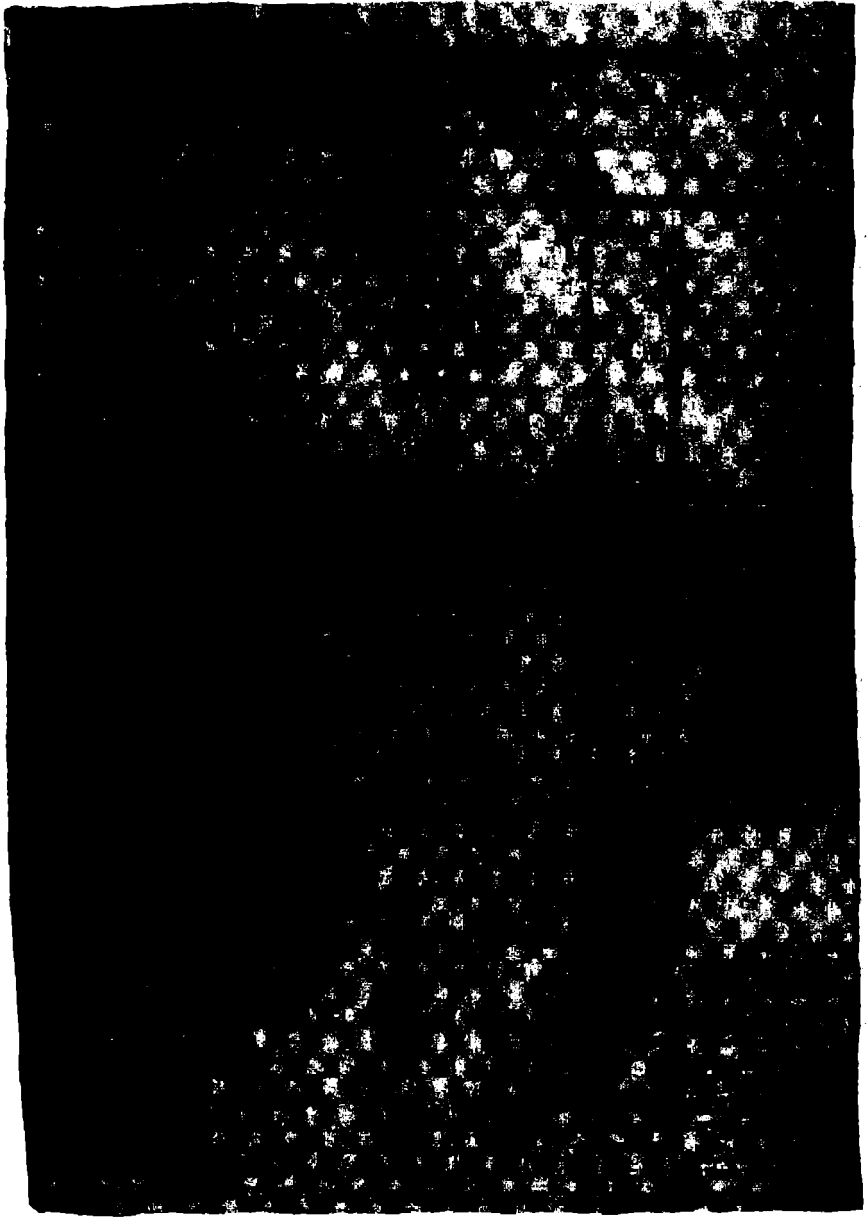
Joachim'ın görüşleri zaman içinde yeniden şekillendirildi. Üçüncü çağın yeni tarikatından bahsederken yoksullukla ilgili pek az şey söylemişti. Oysa dini yaşamın bu yönü Fransiskanlar için hayati önem taşıyordu. Bu nedenle Fransiskanlar, yoksulluğu yeni tarikatın belirleyici bir özelliği yaptılar. Joachim, üçüncü çağın başlangıcından hemen önce zulmün artacağını öngörmüştü. İki tane Deccal olacak: Biri üçüncü çağdan kısa süre önce, diğeri ise sonunda.²⁶ Selahaddin yönetiminde İslamiyetin kazandığı başarı, Joachim'e göre kilise üzerinde artması beklenen baskıyı temsil ediyordu ve bu da üçüncü çağın uzakta olmadığını düşündürüyordu. Fakat Joachim, kendi zamanındaki olayları tarihi bağlamına oturtan bir yazardı. Bundan dolayıdır ki *Liber figurarum*'da yer alan Kıyamet ejderhası çiziminde (Şekil 4) Selahaddin'i temsil eden ejderha başı, Herodes'e dek geri uzanan bir sıra içinde yer alır. Sözde Joachimci diğer çizimde ise Joachimci kehanetin tek bir tarihi bağlama hizmet etmek üzere nasıl uyarlandığına ve indirgendiğine tanıklık ederiz.²⁷ Bu örnekte ejderha yırtıcı bir kuşa dönüşmüştür. Başlardan ikisi

için bkz. 4 ve 5. Bölümler.

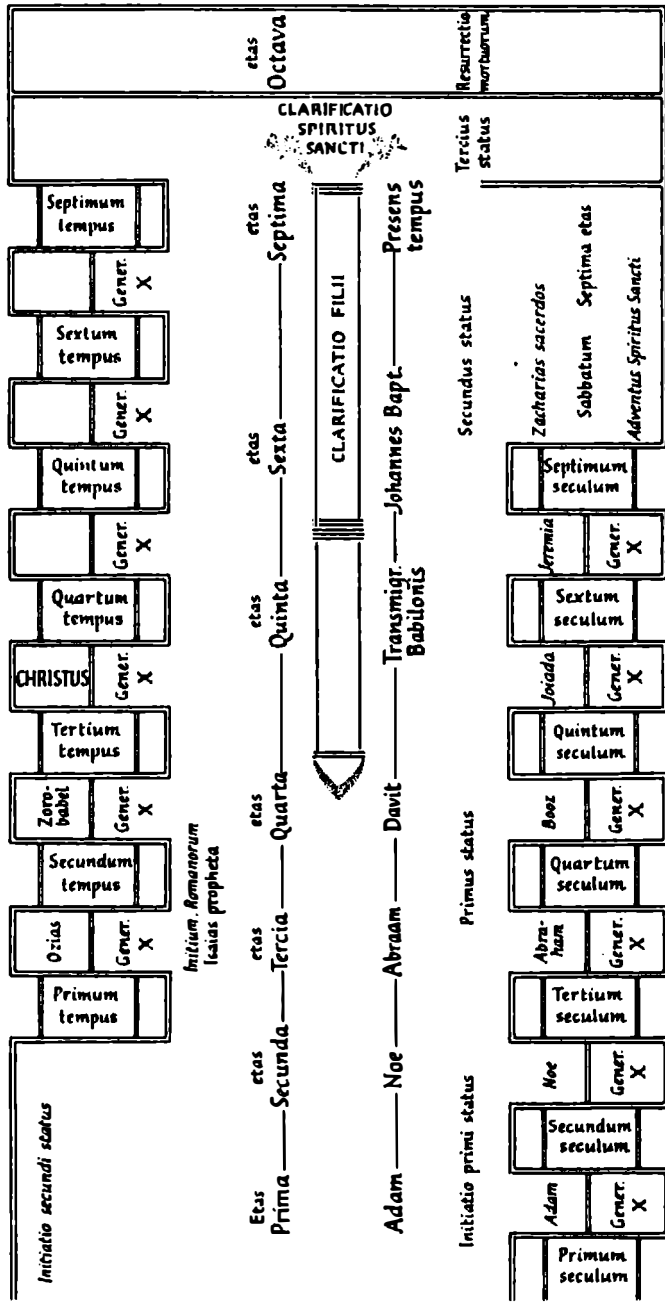
²⁵ Reeves, *Prophecy*, s. 176; S. Bihel, "S. Franciscus, fuitne angelus sexti sigilli (Apoc. 7: 2)?", *Antonianum* II (1927), s. 59-90; H. E. Lee ve M. Reeves, "The School of Joachim of Fiore", *Western Mediterranean Prophecy*, haz. Lee ve diğerleri, s. 3-15; B. McGinn, *The Calabrian Abbot* (1985), 7. Bölüm; S. da Campagnola, *L'angelo del sesto sigillo e l'alter Christus* (1971); D. Burr, "Bonaventura, Olivi and Franciscan eschatology", *Collectanea Franciscana* LIII (1983), s. 23-40; R. E. Lerner, *The Feast of St Abraham: Medieval Millenarians and the Jews* (2000).

²⁶ Reeves, *Prophecy*, s. 295-392; H. M. Schaller, "Endzeiterwartung und Antichrist Vorstellungen im 13. Jahrhundert", *Festschrift für Hermann Heimpel* (Max-Planck-Institut für Geschichte) II (1972), s. 924-47.

²⁷ *Il libro*, haz. Tondelli ve diğerleri, II, tavola 26, resim 2; Reeves ve Hirsch-Reich,



Resim 2: *Ruh'un Üçüncü Çağı: Dünyanın Yedi Katı*; *Oxford MS 255A fol. 8v*. Corpus Christi College, Oxford, Başkanı ve üyelerinin izniyle basılmıştır.



Resim 3: Ruh'un Üçüncü Çağı: Dünyanın Yedi Katı. Kaynak: Il libro delle figure dell' Abate Gioacchino da Fiore, haz. L. Tondelli, M. Reeves ve B. Hirsch-Reich, 2. basım (Torino, 1953), 11.

Kutsal Roma İmparatorları I. Heinrich ve II. Frederick'i temsil etmektedir. Metin açık bir şekilde Frederick ve varislerini (*cum successione sua*) Deccal olarak niteler. Böylelikle, papalığın Hohenstaufen hanedanına karşı giriştiği büyük mücadele, üçüncü çağın başlangıcının habercisi olarak görülür. Buna karşın, gerçek Joachimci çizimde ejderhanın son başı isimsiz bırakılmıştır; bu, Joachim'in henüz geleceğini belirttiği Deccal'dir.

Guglielma ve Dolcino

Joachim'in görüşlerinin en fazla çarpıtıldığı yerler, Joachimci metinlerin sözlü olarak aktarıldığı eğitimsiz çevrelerdi. Milano'da 1281 yılında ölmüş olan Guglielma adında bir kadının kemikleri, 1300'de engizisyon tarafından mezardan çıkarılıp yakılır. Milano'daki bir grubun Guglielma'ya tapındığı, çünkü onda Kutsal Ruh'un vücut bulduğuna inandıkları ortaya çıkmıştı.²⁸ Yakın bir zamanda gelecekte kiliseyi arındıracak bir melek-papa düşüncesi,²⁹ bu grubun ellerinde tuhaf bir biçime bürünmüştü. Buna göre, içlerinden Manfreda de Pirovano adında bir kadın papa olacak ve Yahudiler ile Sarazenleri Hristiyanlaştırarak yeni bir çağ başlatacaktı. Kardinaller dahil kilisedeki tüm yüksek mevkiler kadınların elinde bulunacaktı. Mevcut dört İncil'in yerini, Kutsal Ruh'un rehberliğinde yazılacak dört yeni İncil alacaktı. Joachimci düşünceler, havarilere özgü yaşama dair görüşler, Milano Kilisesi'nde sakramentlerle ilgili tartışma ve enterdinin etkileri bu hareketin gelişmesine katkıda bulunmuştu.

Guglielma'nın mirasçılarını bertaraf etmek zor bir iş değildi. Buna karşılık, 1260'ta (Flagellantlar olayının patlak verdiği yıl ve Joachimci kehanetin kilit tarihlerinden biri) Parma'da Gherardo Segarelli'nin kurduğu Apostolik Kardeşlik daha dirençliydi ve şaşırtıcı derecede geniş bir etkiye sahipti.³⁰ Vakanüvis Salimbene'ye göre, Segarelli Parma'da Fransiskenlere katılmak istemiş, fakat kabul edilmemişti. Basit ve eğitimsiz bir adam olan Segarelli, havarilerin yaşamına birebir öykünen

Figurae, s. 269, 274.

²⁸ Reeves, *Prophecy*, s. 248-50; S. Weesley, "The thirteenth-century Guglielmites: salvation through women", *SCH Subsidia* I, s. 289-303; M. Benedetti, "Il Culto di Santa Guglielma e gli Inquisitori", *Vite di eretici*, haz. Benedetti ve diğerleri, s. 221-41.

²⁹ F. Baethgen, *Der Engelpapst* (Halle, 1933); bkz. B. Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens* (Berlin, 1964) (özellikle on ikinci ve on üçüncü yüzyıllardaki kehanetlerin ekonomik ve siyasi arka planlarını Marksist bir yaklaşımla ele alır).

³⁰ Reeves, *Prophecy*, s. 242-8; Leff, *Heresy* I, s. 191-5.

bir grup topladı etrafında. Sadece günlük ihtiyaçlarını karşılamak için dileniyorlardı. Fransisken tüzüğü iki giysiye izin verdiği halde sadece bir taneyle yetiniyor, bireysel mülkiyetten ne kadar uzak olduklarını göstermek için kıyafetlerini aralarında değişiyorlardı. Resmi tarikatın aksine, kendilerini *minores* değil de *minimi* olarak adlandırıyorlardı.³¹ Kalıcı oldular ve halkın takdirini kazandılar. On üçüncü yüzyılın sonundaki frerlerin çoğunun aksine, Fransisken idealine büyük bir titizlikle sadık kaldılar, hatta bu konuda fetişizme varan bir aşırılık sergilediler. Parma piskoposu başlangıçta Apostolik Kardeşlik'e karşı bir girişimde bulunmadı. Fakat 1274 Lyons Konsili tüm izinsiz tarikatları yasakladı ve 1285'te IV. Honorius tarafından Apostolik Kardeşlik resmen yasaklandı. 1290'larda grubun bazı üyeleri sapkınlıktan yargılandı. Önce hapse mahkûm edilen Segarelli, 1300'de yakıldı. 1299'da Bologna'da yürütülen engizisyon, kiliseye henüz şiddetle karşı çıkmayan bir grubun varlığını gözler önüne serer.³² Yoksulluk içinde yaşayarak kilisenin başlangıçtaki kusursuzluğuna ulaştıklarını savunuyor, itaatsizliklerini bu yolla haklı gösteriyorlardı. Onlara göre, Konstantin'in Bağışı sonrasında yoksulluğu terk eden kilisenin papaları, yaşam tarzını değiştirmesi için gruba baskı yapma hakkına sahip değildi.

Segarelli'nin yerine başa geçen Dolcino, Novara'lı bir rahibin gayrimeşru çocuğuydu ve bir miktar öğrenim görmüştü. Onun yönetiminde mezhep iyice sapkın bir hal aldı ve engizisyonun baskılarına şiddetle karşılık verdi. Dolcino 1300'de bir manifesto yayımlayarak, kendisinin doğrudan Kutsal Ruh tarafından esinlendiğini iddia etti ve yakında başlayacak olan yeni çağda Apostoliklerin önemli bir rol oynayacağını ileri sürdü. Joachimcilerin üç *statusu* yerine dört *status* varsayıyordu. Bunlardan ilki Eski Ahir'in peygamberlerinin çağıydı. İkincisi Hz. İsa ve havarileriyle başlayıp Konstantin zamanına dek sürüyordu. Konstantin'den beri devam eden üçüncü çağ sona ermek üzereydi. Yakında başlayacak olan dördüncüde ise kendi grubunun gerçek apostolik yaşamı hâkim olacaktı. Ayrıca dört *tane de mutationes* vardı ve bunlardan dördüncüsü Gherardo Segarelli tarafından başlatılmıştı. Havarilere özgü yaşama verilen büyük önem, Joachim'in şemasına dördüncü bir *status* eklenmesine yol açmıştı.³³ Apostoliklerin liderleriyle karşı-

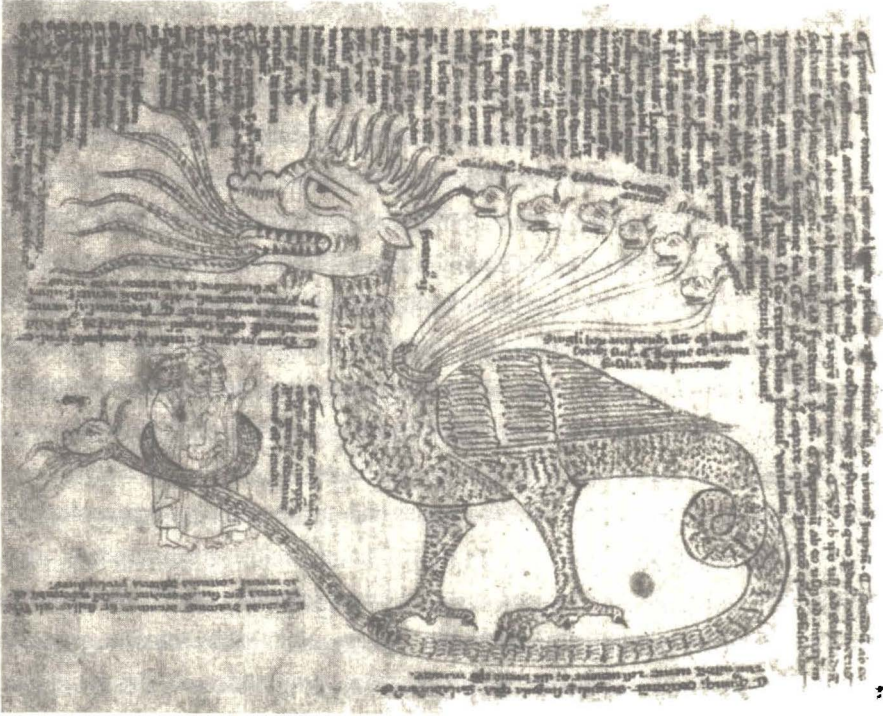
³¹ Töpfer, Reich, s. 284-6, 292. Töpfer, *apostoli* teriminin, grubun kendisinden ziyade dışarıdakiler tarafından kullanıldığını belirtir.

³² Töpfer'in yorumu.

³³ Töpfer, Reich, s. 299; R. Kestenberg-Gladstein, "The 'Third Reich': A fifteenth-century polemic against Joachimism and its background", *JWCI* XVIII (1955), s. 242-95 arasında s. 251.



Resim 4: Yedi Başlı Ejderha; Oxford MS 255A fol. 7r. Corpus Christi College, Oxford, Başkanı ve üyelerinin izniyle basılmıştır.



Resim 5: Yırtıcı Bir Kuş Olarak Tasvir Edilmiş Ejderha; MS Vat. Lat. 3822 fol. 5r. Vatikan Kütüphanesi'nin izniyle basılmıştır.

laştırıldığında Francesco'nun bile konumu gölgede kalır. Beklenen yeni çağın bir öncüsü olarak görülmez Francesco. Apostoliklerin yaşam tarzı, daha katı bir yok-sulluk içerdiğinden, Aziz Francesco'nun ve Aziz Dominik'in yaşam tarzlarından daha üstün tutulur. Yeni çağın başlamasıyla mevcut kilisenin başına gelecekler hiç de iç açıcı değildi: Papa, piskoposlar, rahipler ve keşişler Sicilya kralı Frederick tarafından üç yıl içinde öldürülecekti. Daha sonra kutsal papa ortaya çıkacak ve yeni çağın tüm iyilikleri kendini gösterecekti. Tarihi düzeni *Vahiy*'deki yedi melek ve yedi kilise ile açıklayan Dolcino, Segarelli'yi Smyrna meleği ve kendini de Thyatira meleği olarak betimler. Aralık 1303'teki ikinci bir manifestoda, gerçekleşmeyen kehanetlerini güncellemiştir. 1304 sonunda yazdığı manifesto ise günümüze ulaşmamıştır.

Bazıları bizzat Dolcino'nun yeni çağın papası olduğunu iddia etmekteydi. Dolcino 1304'te Vercelli ile Novara arasındaki dağlara yerleşti. Kendisini takip eden

yerel köylüler ve Apostoliklerle birlikte yağma ve baskınlar düzenleyerek ~~kültür~~ güçlerine karşı direndi. Temas halinde olduğu Ghibellinocu liderlerden de ~~teş~~vik görmüş olabilir.³⁴ Engizisyonun uyguladığı baskı hiç şüphe yok ki ~~şiddetli~~ bir tepkiye yol açıyordu. Sığındığı dağın yakınındaki köylüler yoksulluk içinde yaşamaktaydı ve bu da onları Dolcino'nun öğretilerine açık hale getiriyordu. Fakat aşırıya kaçarakla birlikte pek de tehlikeli olmayan bir hareketin³⁵ Dolcino yönetiminde hızla şiddetli bir isyana dönüşmesinin başlıca nedenini, yeni ~~çagla~~ ilgili sözde Joachimci düşüncelerin etkisinde aramak gerekir. Ancak birkaç ~~sefer~~ düzenlendikten ve bir Haçlı endüljansı çıkarıldıktan sonradır ki Dolcino ~~yakala~~ narak 1307'de yakıldı ve takipçileri ortadan kaldırıldı. Liderlerinin ölümüne ve kehanetlerinin gerçekleşmemesine rağmen bazı yandaşlar varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

Bu olaylardan çok önce, 1254'te Fransisken tarikatında patlak veren ~~ebce~~ di İncil skandalı, üçüncü *statusun* barındırdığı tehlikeleri gözler önüne ~~serdi~~ Joachim'in kurgusu hakkındaki asıl soru şuydu: İkinci *statustan* üçüncüye ~~geçiş~~ tam olarak ne anlama geliyordu? Tıpkı Hz. İsa'nın gelişiyi birlikte Sinagogun ve Eski Yasa'nın yerini yeni kurulan Hristiyan Kilisesi'ne bırakması gibi, bu ~~geçişte~~ mevcut hiyerarşi ve sakramentler yerini yenilerine mi bırakacaktı? Joachim ~~hiç~~ bir zaman bunu kastetmemişti.³⁶ *Liber figurarum*'daki çizimlerde yer alan "Yeni Ahit'in sonu" ibaresi, asla ikinci *statustan* üçüncüye geçişi ifade etmez. Üçüncü *statustaki* değişen yaşam koşulları, devrim niteliğinde kurumsal bir değişim ~~değ~~il, ikinci *statustaki* mevcut eğilimlerin meyvesini vermesidir. Yine de Joachim'in üçüncü *statusu* anlatış tarzı, "ruhani insanlar" ve yeni ruhsal kavrayış üzerinde önemle durması, halihazırdaki düzene, hiyerarşiye, yasalara ve sakramentlere ~~du~~ yulan inancı kolayca sarsabilecek niteliktedir.

1254 yılında, Joachim'in yazdıklarının Eski ve Yeni Ahit'in yerini alacak ~~yeni~~ bir İncil oluşturduğunu düşünen Borgo San Donnino'lu Gerardo, nasıl bir ~~tehl~~ikenin söz konusu olduğunu herkese gösterdi.³⁷ Gerardo'nun mahkûm edilmesi,

³⁴ Töpfer, *Reich*, s. 314-16.

³⁵ Hareketin cinsellikle ilgili görüşlerine ilişkin bulguları inceleme fırsatım olmadı; bu konudaki bir tartışma için bkz. Töpfer, *Reich*, s. 292-3.

³⁶ Reeves, *MRS* II, s. 74-6. Joachim'in ortodoksluğu hakkında bir tartışma için bkz. Reeves, *Prophecy*, s. 126-32.

³⁷ Lambert, *Poverty*, s. 113-15; Reeves, *Prophecy*, s. 59-70; B. Töpfer, "Eine Handschrift des Evangelium aeternum des Gerardino von Borgo San Donnino", *ZG* VII (1960), s. 156-63.

Joachim'in görüşlerinin görece rahat bir şekilde kullanılmasına bir son verdi. Üç çağ kuramı reddedildi; yine de Joachimcilik hepten dışlanmadı. Çeşitli ortodoks yazarlar Joachim'in sembollerini ve kategorilerini kullanmaya devam ettiler. Diğer yandan Ruhaniiler, kendi yoksulluk öğretileri ile Joachim'in apokaliptik düşüncelerini birleştirdiler. Gerardo'dan daha incelikli bir yaklaşım ortaya koysalar da son kertede yine mevcut kilisenin yıkılmasını amaçlıyorlardı.

Ruhani Fransiskenlerin on üçüncü yüzyılın ortalarındaki liderleri Parmalı Giovanni'nin ve Hugues de Digne'in Joachimci eserleri günümüze ulaşmamıştır. Ancak Olivi'nin *Lectura super Apocalipsim* adlı çalışması, Joachim'in Güney Fransa'daki etkisini görmemizi sağlayan önemli bir Joachimci metindir.³⁸ Yaşamının sonlarına doğru yazdığı bu eserde Olivi, Joachim'in düşüncelerini kendi zamanına uyarlar. Buna göre, insanlık büyük olayların arifesindeydi. Fakat Olivi bu olayları Fransisken tarihi açısından değerlendirir. Aziz Francesco yeni bir çağın kapısını aralamıştı ve Francesco'nun tarikat için belirlediği tüzük bu yeni çağın ilcil'i idi. Ruhsal kavrayışa sadece Francesco'nun gerçek müritleri (yani Ruhaniiler) sahip olacaktı. Fakat bu, cismani kilisenin zulmüne maruz kaldıktan sonra gerçekleşecekti. Yoksulluğa düşman ve pagan inancı savunan sahte bilginlerin oluşturduğu görünür kilisede birçokları doğru yoldan sapacak ve çekilen acılar derinleşecekti. Ardından, Joachim'in kullandığı tabirlere benzer şekilde betimlenen yeni çağın mutlulukları gelecekti. Bu yolla Olivi, Fransa'nın güneyinde Ruhaniiler ile Conventuales arasında yer alan mücadeleye kozmik bir anlam yüklemiş olur. Joachim'in muğlak sembolleri Olivi'de tarihi bir kesinlik kazanır. Üçüncü çağın ima ettiği tehlikeler, belirgin bir tarihi çerçeve kazanmakla daha da keskinleşir. Diğer Joachimciler gibi Olivi'nin de karşılaştığı temel sorun, yakında geleceği varsayılan yeni bir dönem ile mevcut kilisenin kurumları ve yasaları arasındaki ilişkiyi belirlemektir. Olivi bu konuda dikkatli davranarak yandaşlarından kilise içindeki yasal otoritenin buyruklarına uymalarını istemişti. *Lectura*'da, kilise bünyesindeki kötülükleri barındıran cismani kilise ile bir bütün olarak görünür kilise

³⁸ Manselli, *Lectura*; Leff, *Heresy* I, s. 122-39; E. Pásztor, "Le polemiche sulla 'Lectura super Apocalipsim' di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna", *BISIAM* LXX (1958), s. 365-424; Cazenave, *Christianisme* içinde, haz. Brenon, Gouzy, s. 34; Lee ve Reeves, "Petrus Johannis Olivi", *Prophecy*, haz. Lee ve diğerleri, s. 17-26. Bkz. *Peter of John Olivi on the Bible*, haz. D. Flood, G. Gál (New York, 1997); D. Burr, *Speculum* LXXIV (1999), s. 229-30; G. Barone, "L'oeuvre eschatologique de Pierre Jean Olivi et son influence. Un bilan historiographique", *CF* XXVII, s. 49-61.

arasında bir ayırım yapar. Buna rağmen, kitapta yer alan öğretileri kolayca isyana ve sapkınlığa yol açmıştır.

Fransiskan krizinin Joachimci terimlerle ifade edilmesi de benzer bir yıkıcılığa neden oldu. Papalık kararnamele ve tarikat tüzüğüne getirilen yorumlar **nede**niyle kuralların gevşemesinden rahatsızlık duyan Ruhaniler, Francesco'nun **Va**siyetnamesine dönerek kurallara harfiyen uyulması çağrısında bulundular. **Papa**lığın tüzükte yaptığı değişikliklere şüpheyle yaklaştılar. Peki ya eğer bizzat tüzük yeni dönemin İncil'iyse? Bu durumda tüzük tüm papalık yorumlarının **üstünde** olmayacak mıydı? Ya Ruhanilere zulmeden yüksek rütbeli rahipler ve sahte **kilise** bilginleri Deccal'in takipçisiyseler? Bu durumda onlara karşı sonuna kadar **diri**nmek gerekmez miydi? Bu tür düşünceler, tarikatın içinde disiplinle ilgili **yaşanan** tartışmayı öğretiyile ilgili bir çatışmaya dönüştürdü. Ayrıca, Joachimcilik **Ruhami**lerin sıkıntılarla dolu yaşamına bir amaç da vermekteydi. Zaferden emin olmaları, onları hem cesaretlendiriyor hem de daha kararlı kılıyordu. Bu durum, **Ruhanile**ri uzlaşmaz bir tutuma sürükleyen bazı abartılı ve pervasız eylemleri açıklamakta-
dır. Joachim'den Olivi'ye uzanan çizgide, gerçek bir sapkınlıkla karşılaşmasak **da** sapkınlığın sınırlarında geziniriz. Joachimciliğin ve Ruhanilerin yoksullukla **ilgili** fikirlerinin sıradan frerlere ve Güney Fransa'daki Üçüncü Tarikat mensuplarına yayılmasıyla ki sapkınlığın alanına girmiş oluruz.

Beguinler ve Sapkınlık

Olivi'nin *Lectura super Apocalipsim*'de yaklaşan zulümle ilgili kehanetlerden **çı**kardığı tek sonuç, Ruhanilerin maruz bırakıldıkları acılara sabırla katlanmaları gerektiğiydi. *Vahiy* kitabı üzerine yaptığı yorumları geleceğe ilişkin olası **tahmin**ler şeklinde sunarak ihtiyatlı davranmıştı. Joachim gibi, Deccal'in kilise **içinden** çıkacağına ve sahte bir papanın geleceğine inanmakla birlikte, Roma Kilisesi'nin hiçbir zaman cismani kilise ya da Babil fahişesi olarak görmemişti. Manselli'nin yayıma hazırladığı eserlerinde,³⁹ takipçilerini geleneksel Fransiskan dindarlığı çizgisinde erdemli bir yaşam sürmeye çağırır, kehanetlere duyduğu ilgiyi **açığa** vuran tek şey, yaklaşan Ahir Zaman karşısında tetikte beklemeleri uyarısıdır.

1299 yılında Matteo de Bosisis adında bir frer, yanına Olivi'nin kitaplarını **da**

³⁹ Manselli, *Spirituali*, s. 267-90. B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350* (1972), 3. Bölüm, Olivi'nin *Vahiy* kitabı üzerine görüşleri için bkz. Burr, Olivi, s. 173-83.

olarak, beş Beguin ve on üç kadınla birlikte Roma'ya gitti. 1299 ile 1304 arasında bir tarihte, hiç kuşkusuz Ruhaniler hareketine yönelik şüphelerin artması üzerine, bir iman açıklamasında bulundu. Sözleri hem Olivi'ye bağlılığını gösterir hem de itaatkârlık ve görünür kilise üzerine tümüyle ortodoks ilkeler içerir.⁴⁰ Acaba Matteo, yaptığı iman açıklamasında, düşündüğü her şeyi söyleyerek "tutumlu" mu davranmıştı?⁴¹ Çarmıha gerili Hz. İsa'nın bedeninin tam olarak ne zaman mızrakla delindiği gibi görünüşte önemsiz bir konu, Olivi'nin takipçileriyle sözlü temasının yazılarında yer almayan öğeler içerdiğini gösterir. Olivi'ye göre bu olay Hz. İsa'nın ölümünden sonra değil önce gerçekleşmişti. Fakat bu iddia Kitabı Mukaddes metniyle çelişmekteydi. Tıpkı *usus pauper* gibi, mızrak yarasıyla ilgili görüşü de takipçileri tarafından saygı duyulması gereken bir öğreti olarak kabullenildi. Bu tartışma, yazılı eserlerinde pek karşılaşmadığımız türden farklı bir Olivi'yi gözler önüne serer.⁴²

Yetkililer, Olivi'nin halk üzerinde tehlikeli bir etkisi olduğunu düşünüyordu. Onun skolastik görüşlerine ve *usus pauper* öğretisine öncelik vermekle beraber, bölgede sahip olduğu halk desteğine de zaman zaman dikkat çekiyorlardı. 1285'te "batıl bir mezhebin" başı olmakla suçlandı. 1290'da IV. Nicholas, "Provence bölgesinde hizipçiliğe yol açtığından şüphelenilen" bazı frerlerin sorgulanmasını istedi. 1299'da toplanan bir konsil, aşırılıklara karşı uyarıda bulundu. 1311'de *Vahiy* kitabıyla ilgili çalışması hakkında şikâyetle bulunuldu ve bir soruşturma açıldı.

Ruhaniler hareketine bir türlü kalıcı bir çözüm bulunamıyordu. Tarikatın her zamanki disiplin tedbirleri işe yaramıyordu; çünkü disiplin uygulaması gereken yöneticiler –özellikle Güney Fransa'da– kendi çıkarlarının peşinde koşuyor ve görevlerini kötüye kullanıyorlardı. Tarikata dışarıdan sempati duyanların çokluğu, baskı uygulamayı zorlaştırıyordu. Ruhaniler, tüm hatalarına rağmen, yoksulluk tutkusunun gerçek temsilcileriydiler; bu onları Aziz Francesco'ya bağlıyor ve inanların kalbini fethetmelerini sağlıyordu. Bununla birlikte, hem İtalya'da hem Güney Fransa'da öğretiyle ilgili tartışmalar mevcuttu. Joachimci düşüncenin etkisi, Ruhanilerin yoksulluk hakkındaki görüşlerinin katılığı, mutaasıpların özellikle Olivi'ye verdikleri abartılı önem bu tartışmaları körüklüyordu. Taraflardan hiçbi-

⁴⁰ Tierney, *Origins*, s. 42-6.

⁴¹ Karş. Katharosçuların 1165'te Lombers'teki açıklaması, yukarıda, s. 85. Bkz. Lambert, "The Franciscan crisis under John XXII", *FS XXXII* (1972), s. 123-43 arasında s. 131n.

⁴² Lambert, *Poverty*, s. 182-3; Olivi'nin eserleri ve düşünceleri hakkında bkz. Leff, *Heresy I*, s. 100-63.

ri diğerine üstün gelemeyi ve mücadele uzadıkça görüşler de giderek keskinleşti. Ruhaniler ve Beguinler Joachimci aşırılıklara giderek daha fazla sarıldılar. Papa V. Clemens bazı kötü yöneticileri görevden aldı ve tarikata yönelik baskılara son verdi, fakat kalıcı bir çözüm getiremedi.⁴³ Ardından, Ruhaniler için karanlık bir dönem başladı. 1314 ile 1316 arasında hem tarikatın genel başkanlığının hem de papalığın boş olması merkezi denetimi zayıflattı ve baskının yeniden başlamasına yol açtı. Umutların suya düşmesi ve devam eden baskı, sapkınlığa yönelmede başlıca etken oldu. Ruhaniler, kendilerine karşı tavır almış olan görünür kiliseyi cismani kilise ile bir tuttular ve dolayısıyla papaları ve kilise mensuplarını Joachimci kehanetin öngördüğü kötülük figürleri olarak gördüler.

Olivi, *Vahiy* üzerine yazdığı kitabında ince ayrımlar yapmıştı, fakat eğitimsiz Üçüncü Tarikat mensuplarının bu ayrımlara dikkat etmesi beklenemezdi. Olivi'ye yönelik saldırılar ve Conventuales yöneticilerinin zalimlikleri, ortodoks inanca sadık kalmalarını zorlaştırıyordu. Olivi'nin 1298'de ölmesi durumu değiştirmeydi. Bir aziz gibi görüldü ve ölüm tarihi yortu günü ilan edildi. Mezarına düzenlenen hac ziyaretleri, Ruhanilere yeni katılımların yolunu açtı. Olivi, yüzü güneş gibi parıldayan yedinci mührün meleği olarak kabul edildi.⁴⁴ Joachimcilik beklentileri yükseltiyor ve bir kriz havası yaratıyordu. Aşırılık muazzam boyutlara ulaşmıştı: 1325'te, Narbonne'lu bir Beguin olan dokumacı William Ademarii, bir engizisyoncuya Olivi'nin *Vahiy* üzerine hayranlık uyandıran bir kitap yazdığını söyler; o kadar ki dünyadaki tüm insanların kafaları tek bir kafada birleşseydi bile, böylesi bir kitabı yazmak mümkün olamazdı. Dedigine göre bu kitap, Sarazenleri Roma Kilisesi'nin imanına döndürecekti ki aslında yeni dönemin başlangıcına işaret eden olaylardan biriydi bu.⁴⁵

Böylelikle, Güney Fransa'da on dördüncü yüzyılın ilk yirmi yılı boyunca bir halk sapkınlığı oluşmaya başlamıştı. Ruhani frerlerden Üçüncü Tarikata ve şehirlerdeki sempatanlara yayılan bu sapkınlık, eski Katharosçu bölgelerle bir ölçüde örtüşen bir alanda etkiliydi. Ancak Katharosçuluktan oldukça farklı ilkelere dayanıyordu. Olivi ve takipçileri, Deccal olarak gördükleri Katharosçuları

⁴³ Leff, *Heresy* I, s. 155-6; Lambert, *Poverty*, s. 210-14; Manselli, *Spirituali*, s. 109; Burr, *Olivi*, s. 193-4; S. Menache, *Clement V* (Cambridge, 1998).

⁴⁴ *Vahiy* 10: 1.

⁴⁵ Manselli, *Spirituali*, s. 181-2; R. E. Lerner, "Writing and resistance among Beguins", *BHL*, s. 186-204; *Processus Bernardi Delitiosi: The Trial of Fr. Bernard Délicieux*, haz. A. Friedlander, TAPS LXXXVI, 1. Kısım (1996).

ve Valdoculara kesin bir şekilde karşıydılar. Katharosçuluk ile Ruhani sapkınlık arasında öğreti açısından bir etkileşim olduğu yönünde herhangi bir işaret de yoktur.⁴⁶ Ayrıca, Katharosçuluğun eski merkezleri daha doğuda yer alırken, Ruhaniler kıyıya yakın iki şehirde yoğunlaşmıştı. Bunlardan Narbonne, Olivi'nin olduğu yer olması bakımından önemliydi. Béziers'de ise hareketi destekleyen Pierre Trancavel'in himayesi sözkonusuydu. Bu iki şehirdeki manastırlar, papalığın ve tarikat başkanlığının boş olduğu dönemde Ruhanilerin denetimine geçmişti. Hareketin yayılma alanı en geniş sınırlarına ulaştığında, kıyıda Perpignan'da Nice'e, iç kısımlarda Toulouse'dan Avignon'a uzanan bir bölgeyi kapsıyordu.⁴⁷ Pireneler'de, Aragon Krallığı'nın daha gelişmiş bölgelerinden de bir miktar destek vardı. Hareketin can damarını şehirler oluşturuyordu: Kırsal kesimde çalışanlar ve Fransa'nın kuzeyinden gelen göçmenler etkilenmemişti.⁴⁸ Tam anlamıyla Languedoc'lu bir sapkınlıktı bu; hatta otorite karşısında yerel aidiyet duygusu da harekete verilen destekte rol oynamış olabilir. Şehirlerin Ruhanilere arka çıkmasının nedenlerinden biri, engizisyonun faaliyetlerine ve siyasete bulaşmasına karşı tutumlarıydı. Languedoc'taki din adamlarıyla bizzat yaşadıkları sorunlar, servet sahibi rahipleri eleştiren bu harekete ilgi duymalarına yol açmış olabilir.

Katharosçuluğun yarattığı kriz, üst düzey rahiplerin manevi niteliğinde önemli bir değişikliğe neden olmamıştı. Kilise vergilerinde yapılan düzenleme, 1250 ile 1350 arasında yeni kiliselerin inşa edilmesi yönünde kapsamlı bir projenin uygulanmasını sağlamıştı. Fakat bu manevi açıdan bir canlanma anlamına gelmiyordu.⁴⁹ Yoksulluk içinde yaşayan mutaassıp Fransiskanlar, dış görünüşleri itibarıyla kusursuzları andırıyordu. Engizisyon sorgulamaları, sürdürdükleri bu yoksul yaşamın Beguinleri nasıl cezbediğini ortaya koyar.⁵⁰ Yandaşlar arasında yoksul tüccarlar, kasaplar, terziler vb. bulunuyordu. Bu kişiler, zengin ve güçlüleri cismani kilisenin parçası olarak görmekteydiler. Sahip oldukları toplumsal konumun ve zenginlerle aradaki uçurumun da bu tavırda bir payı vardı kuşkusuz. Yine de sapkınlığın boy göstermesindeki başlıca etken dini nedenlerdi. Sayıca küçük gruplar sözkonusuydu: Narbonne ve Béziers'deki manastırları elinde tutan birinci tarikat

⁴⁶ Manselli, *Spirituali*, s. 264.

⁴⁷ Agy, s. 256.

⁴⁸ Agy, s. 258-63.

⁴⁹ J. H. Mundy, "Charity and social work in Toulouse, 1100-1250", *Traditio* XXII (1966), s. 203-87; *WHC*, s. 130; Wakefield, *Names* XVIII (1970), s. 294-5.

⁵⁰ Bkz. Manselli'nin yorumları, *Spirituali*, 7-8. Bölümler ve Leff, *Heresy* I, s. 212-30.

mensupları 120 kişiden oluşuyordu ve İtalyan şehirlerindeki frerler daha da az sayıdaydı. Engizisyon Güney Fransa'da sapkınlığın halk tabanını ortadan kaldırmaya giriştiği sırada, yandaşlar birbirine coğrafi, ailevi ya da kişisel bağlarla bağlı küçük gruplar halinde çalışmaktaydı. Bu grupları oluşturanların sayısı genelde yirmiyi aşmıyordu. Katharosçuluğun sahip olduğu düzeyde bir halk katılımı ya da himayesi sözkonusu değildi.

1316'da XXII. Johannes, V. Clemens'ten bu yana boş kalan papalığa seçildi.⁵¹ Ruhanilerin ve Beguinlerin hareketine son vererek Ortodoks inancın korunmasını sağladı. Ama aynı zamanda, hareketteki sapkınlığın gelişerek olgunlaşmasına da katkıda bulundu. Johannes'i değerlendirirken, sapkınlığa uygulanan baskıya etki ve hız kazandırmış olmasına mı öncelik vermeli, yoksa Fransiskenlerin sorunlarını ele alırken sergilediği pervasız ve aceleci tutumu mu dikkate almalı, karar vermek zordur.

Cahors'da doğmuş olan Johannes, güneyde Ruhanilerin etkili olduğu yerlere yakın bölgelerde çalışmıştı ve papalığa seçildiğinde sorundan haberdardı. Ona göre asıl mesele, hareketin tehlikeli ya da sapkın olup olmaması değil, nasıl etkili bir şekilde ortadan kaldırılacığıydı. Himaye gören Ruhani liderler bertaraf edildiler ama cezalandırılmadılar. Narbonne ve Béziers'deki başkaldırıya son verildi. Olivi'nin vahiy öğretisi yeniden akademik bir incelemeye tabi tutuldu. Boyun eğmeyen İtalyanlar takibata alındı. Johannes'in indirdiği en ustalıkla darbe, V. Clemens'in tarikat tüzüğünde değişiklik yapan *Exivi de Paradiso* kararnamesini ele almak oldu. Clemens, yoksul kıyafet kuralı ile ambar ve kiler yasağının frerler için uyulması gereken birer zorunluluk olduğuna, ancak yine de üstlerin kişisel takdirine bırakılması gerektiğine hükmetmişti. Johannes bunları kendi kararnamesi *Quorundam exigit*'te aynen yineledi. Giyim kuşamda yoksulluğun (*vilitas*) ne anlama geldiğini ve ambar ve kiler kullanarak yiyecek depolamanın hangi durumlarda haklı olacağını belirlemenin üstlerin yetkisinde olduğunu ısrarla vurguladı.⁵²

Quorundam, koyunları keçilerden ayırmada kullanıldı. Kararnameyi şüpheli frerlere gösteren bir engizisyoncu, iki soru yöneltiyordu. *Quorundam exigit*'te yer alan kurallara itaat edecekler miydi? Papanın bu tür kurallar belirleme yet-

⁵¹ Johannes ve Fransiskenler için bkz. Leff, *Heresy* I, s. 157-66, 206-11, 230-3, 238-55; Lambert, *Poverty*, 10. Bölüm ve "The Franciscan crisis"; Tierney, *Origins*, 5. Bölüm; T. Turley, "John XXII and the Franciscans: a reappraisal", *Popes, Teachers and Canon Law*, haz. J. R. Sweeney, s. Chodrow (1990), s. 74-83.

⁵² BF V (Roma, 1898), no. 289, s. 128-30.

kisine sahip olduğuna inanıyorlar mıydı? Bu soruları “evet” diye yanıtlamak, Francesco’nun vasiyetinde andığı eski günleri akla getiren yoksul kıyafetleri bırakmak ve tüzüğün ruhuna aykırı bir şekilde yarın kaygısı taşımak demektir. Bu konularda üstlere itaat, Ruhani konumu terk etmek ve Johannes’in dediği gibi “birlik ve beraberliğin yoksulluktan daha önemli”⁵³ olduğunu kabul etmek anlamına geliyordu. Papanın tüzükte değişiklik yapabileceğini onaylamak ise ilahi esinle yazılmış olan Fransiken tüzüğünün insan eliyle değiştirilemez bir tür İncil olduğu görüşünü terk etmekte.

Dört frer bu sorulara olumlu yanıt vermeyi reddetti. Papanın *Quorundam* *origi*’te yer alan kuralları koyma yetkisini reddetmenin sapkınlık olduğunu belirten bir kurul raporu üzerine, Mayıs 1318 tarihinde Marsilya’da yakıldılar.⁵⁴ Bir diğer kararnameyle, frerlerin ve Üçüncü Tarikat mensuplarının oluşturduğu tüm gayr-ı resmi gruplar (*fraticelli*, *fratres de paupere vita*, *bizzochi* ya da *beghini*) mahkûm edildi.⁵⁵ Böylelikle engizisyon, hareketi Fransa’nın güneyinden söküp almak için gerekli silahlarla donanmıştı. Toskana’daki Ruhanileri hedef alan başka bir kararname daha çıkarıldı.⁵⁶ Bu arada bir kurul, Olivi’nin *Lectura*’sı hakkında aleyhte bir rapor hazırladı ve kitap 1326’da suçlu bulundu. Olivi’nin mezarı yıkıldı ve kitaplarını bulundurmak suç sayıldı.

Engizisyoncular yedi-sekiz yıl içinde sapkınlığın ana damarını ortadan kaldırdı. Kaçan birinci tarikat üyeleri yakalandı ve onları himaye eden destekçilere karşı tavrı alındı. Çarmıha germeler, yakmalar ve alışılmış baskı yöntemleri harekete verilen desteğin giderek azalmasına yol açtı.⁵⁷ 1326-27’de, kaçan frerlere yardım eden Béziers’li Pierre Trancavel ve vaazlarıyla Ruhanilere cesaret aşılayan Narbonne’lu rahip Bernardo Maurini engizisyon tarafından yakalanıp hapsedildi ve hareket büyük bir darbe aldı.⁵⁸ Sonrasında Languedoc, Katalonya,

⁵³ Agy, s. 130b.

⁵⁴ Manselli, *Spirituali*, s. 158-70, 190.

⁵⁵ *Sancta Romana* (BF V, no. 297, s. 134-5).

⁵⁶ *Gloriosam ecclesiam* (Agy, no. 302, s. 137-42).

⁵⁷ Bernard Gui, *Practica inquisitionis*, haz. C. Douais (1886); G. Mollat, *Manuel de l’inquisiteur* (1926); P. Limborch, *Historia Inquisitionis* (1692); Manselli, *Spirituali*, 1. Bölüm; J.B. Given, “A medieval inquisitor at work: Bernard Gui, 3 March 1308 to 19 June 1323”, *Portraits*, haz. S. K. Cohn Jr., S. A. Epstein (1990), s. 207-32 (Beguinlerin Katharosçulardan daha sert bir şekilde cezalandırıldığını belirtir); Given, “The Beguins in Bernard Gui’s *Liber Sententiarum*”, *Trials*, haz. Biller, Bruschi.

⁵⁸ Manselli, *Spirituali*, s. 234-7.

Majorca ve Batı Akdeniz'de bir miktar tutundularsa da⁵⁹ Ruhaniler en önemli bölgelerini artık kaybetmişti.

Böylelikle Güney Fransa'daki kriz sona erdi. Fakat Ruhanileri ortadan kaldırmak için elinden gelen her şeyi yapan Johannes, hareketin daha köklü bir sapkınlığa yönelmesinde de pay sahibi oldu. Marsilya'da yakılan dört frere ~~şehit~~ gözöyle bakıldı. 1318'den sonraki sorgulamalar, frerlerin ölüm haberinin Beguinler ve kaçak frerler üzerinde bir şok etkisi yarattığını gösterir. Bu olay, yedinci mührün açılmasını ve yeni çağın başlangıcını bildiren zulümlerden biri olarak algılandı. Tarikat tüzüğüne karşı alınan karar, Francesco ve müritlerine saldıracağı öngörülen Deccal'in XXII. Johannes olduğu inancını pekiştirdi. Johannes 1322-23'te Fransisken tarikatının yoksulluk öğretisini ele alarak, Hz. İsa ve havarilerinin yoksulluğu hakkında Fransisken karşıtı bir karar verdiğinde⁶⁰ bu inanç daha da güçlendi. Huzur ve tefekkürün hüküm sürdüğü Şabat çağına girecek olanlar, zulüm görenler değil miydi? Yakılan frerlerin külleri toplandı ve kutsal emanet sayıldı. Bernardo Fabri'nin karısı Gagliarda, evlerinde bulunan bu tür kalıntılara başvurarak "Eğer bir azizin kemikleriyseniz bana yardım edin" dediğini itiraf eder.⁶¹ Diğerlerinin inancı daha da sarsılmazdı. Sapkınların yakılmadan önce hatalarının açıklandığı *sermo generalis* ve bizzat yakma töreni, bazen sapkınlığa yayılmasına da yol açabiliyordu. Frerlerin yakıldığı sırada rahip Peirotas, sergiledikleri cesareti örnek göstererek, yandaşları inançlarını korumaları yönünde teşvik etmekteydi.⁶² Olaylar, Beguinlerin ve diğerlerinin inançlarını pekiştirecek şekilde birbirini takip ediyordu. Johannes'in aldığı kararlar onun Deccal olduğu görüşünü güçlendirmiş ve mevcut olayların yeni çağı hazırlamadaki rolü tartışılmaya başlanmıştı. Eskatolojik umutlar yandaşları inançlarını sürdürmede daha kararlı kılıyordu. *Quorundam exigit* karşısında boyun eğmediler. Yakılanlar, papa ve piskoposların cismani kilisesine karşı ruhani bir kilisenin azizleri sayıldı. Fakat engizisyon direnmeye devam eden az sayıdaki kişiyi sonunda ortadan kaldırdı ve birçoklarını da inancından vazgeçmeye zorladı.

⁵⁹ Arnaldus de Villa Nova'nın etkisi, Aragon ve Katalonya'daki Beguinler hakkında kz. Lee ve Reeves, *Prophecy*, haz. Lee ve diğerleri, s. 27-88.

⁶⁰ *Cum inter nonnullos* (BF V, no. 518, s. 256-9); Lambert, *Poverty*, s. 238-62; Nicolaus Minorita, *Cronica*, haz. G. Gál, D. Flood (1996).

⁶¹ Manselli, *Spirituali*, s. 221, n. 3.

⁶² Agy, s. 218, 315-18.

Johannes *Quorundam exigit* ile soruna etkili bir çözüm getirmiş, fakat sapkınılığı papanın kararlarına muhalefetle bir tutmuştu. Öğretiyle ilgili meselelere otoriter bir yaklaşım Johannes'in belirgin bir özelliğiydi. Fransisken tarikatıyla girdiği tartışma-
da yoksullukla ilgili verdiği kararlar meselenin özünü kavramaktan uzaktı: Yoksul-
luğun dini yaşamdaki yeri ve Hristiyan mükemmelliğiyle ilişkisi. Bu arada ilginç
çıkışlar da görülüyordu; örneğin Fransisken kardinal Bertrand de la Tour, Ruhani-
leri eleştirerek papanın elini güçlendirmişti.⁶³ Johannes'in özensiz ve aceleci karar-
ları, Fransiskenler içinde yeni bir başkaldırıyı tetikledi: Eski Ruhanilerin mirasçısı
fraticelli de paupere vitanın yanı sıra, Hz. İsa'nın yoksulluğu hakkında Johannes'in
verdiği kararlara karşı çıkan *fraticelli de opinione* adında bir hareket belirmişti.

Suni bir şekilde yaratılmış olsun ya da olmasın, sapkınılık aşıkardı. Beguinlerin
fikreri uzun bir oluşum evresinin sonucuydu. Johannes farkında olmayarak bazı
aşkınıklara yol açmıştı; ama bizzat sapkınılığı vücuda getirmiş değildi.⁶⁴ Bu sapkın-
lığın özü abartıda yatıyordu. Yoksulluk başından beri Fransiskenler için önemli
bir yere sahip olmuştu; fakat Ruhani frerler ve Beguinlerle birlikte kilisenin en
tan alıcı meslesine dönüştü. Aziz Francesco'nun savunduğundan çok farklı bir
konumdu bu. Süregiden tartışmalar, baskılar ve mutaassıpların görüşleri sonuçta
mülkiyetten vazgeçip yoksulluk içinde yaşamaktan ibaret bir Hristiyan ahlakına
gelip dayandı.⁶⁵ Joachimcilik ve yakında gerçekleşecek kozmik bir değişim bek-
lentisi bu çarpıklığı daha da ileriye götürdü. Dünyanın (Joachim'e göre mevcut
çagın) sonu yaklaşırken iyi ile kötü arasında şiddetlenen mücadele, yoksulluğa
hayat edilmesiyle ilgili tartışmaya indirgendi. Spekülatif düşünceye yatkın ve
vahiy'e ilgi duyan bir frerin yazdıkları, Paulus ile ya da kilisenin Dört Bilgini ile
eşdeğer tutuldu. Fransisken tüzüğü İncil ile aynı seviyede görüldü. Önce tarikat
içinde, sonra da üst düzey din adamlarıyla yaşanan itaat sorunu, tüm görünür
kiliseyi reddedip papayı Deccal olarak gören ve kendinden emin bir şekilde hiye-
rarsinin sona ermesini bekleyen bir bakış açısına yol açtı.

Önceki kuşaklar kehanetlerin yarattığı tehlikelere aldırış etmemişti; eğer doğ-
ru değilseler, zaten olaylar onların yanlışlığını gösterecekti.⁶⁶ Güney Fransa'daki

⁶³ P. Nold, "Bertrand de la Tour and Franciscan poverty" (doktora tezi, Oxford Univ., 1999; ayrıca Oxford Historical Monographs serisinden yayımlanacak).

⁶⁴ Benim görüşüm ile Manselli ve Leffinki arasında vurguladığımız noktalar açısından bir farklılık mevcut.

⁶⁵ Knowles, *Religious Orders* II, s. 93.

⁶⁶ Bu yaklaşım, sözde Joachimci görüşlere neden uzun süre göz yumulduğunu açıklar. Or-

sapkinlık bu yaklaşımın eksiklerini ortaya koydu. Yoksulluğun abartılması Fransisken tarikatındaki zararlı düşünceleri su yüzüne çıkardı. Papa Johannes'le yaşanan kriz nedeniyle Fransiskenler on dördüncü yüzyılda en kötü dönemlerini yaşadılar. Bu, kilise için bir trajedydi. On dördüncü yüzyıl başlarındaki olaylar sapkinlığın bizzat kilise bünyesinde nasıl boy verebildiğini gözler önüne serdi. Kiliseye içeriden yöneltilmiş bir tehdit sözkonusuydu.

XXII. Johannes'in papalığı 1334'te sona erdiğinde, sapkinlıkların ve muhalif dini hareketlerin sayısı artmış bulunuyordu: Dolcino önderliğinde ayaklanan Apostolikler, aşırı uçtaki Ruhani Fransiskenler, Güney Fransa'da Beguinler, İtalya'da *fraticelli*, sapkın mistikler ve Almanya'da, Silezya ve Bohemya'da Özgür Ruh. Fransiskenlerin eski genel başkanı Michele di Cesena, Hz. İsa'nın yoksulluğu hakkında papanın verdiği kararları kabul etmeyerek isyan bayrağı açmıştı. Johannes 1329'da Michele'ye karşı bir genelge yayımladı.⁶⁷ Ardından, Olivi'ye karşı kendi geliştirdiği Tanrısal Görü öğretisiyle ilgili bir tartışmaya dahil oldu.⁶⁸ Fakat bu tartışma daha ziyade kişisel bir mesele olarak kaldı ve Johannes'in ardılı XII. Benedictus tarafından 1336'da *Benedictus Deus* fermanıyla çözüme kavuşturuldu.

Benedictus'un papalığında sapkinlığa karşı alınan tedbirlerin yoğunluğu azaldı. Düzenli uygulanan baskı ve zulüm sapkinları yıldırmıştı. Dolcino ve Apostoliklerin arkası gelmedi. Güney Fransa'daki Beguinler 1320'lerde engizisyonun yoğun baskısına maruz kaldı ve sonrasında fazla sorun çıkarmadılar. Michele di Cesena önderliğindeki entelektüel Fransiskenler Bavyeralı Ludwig'in korumasında güvendeydiler ve halk desteğinden yoksun sadece entelektüel bir tehdit oluşturuyorlardı; yüzyılın ortalarında kurucularının ölümüyle onlar da silinip gittiler. İtalya'da, özellikle de güneyde, Johannes'in kararlarını kabul etmeyen ve onu bir sapkın olarak gören *fraticelli* varlığını belli belirsiz korumayı sürdürdü.⁶⁹ Yeni bir çağı başlatacak "Kurtarıcı"nın kim olacağını tartışıyorlardı aralarında.

taçağda kehanetlerin nasıl kullanıldığına ilişkin bkz. R. E. Lerner, *The Powers of Prophecy* (1983). Ayrıca bkz. R. K. Emerson, *Antichrist in the Middle Ages* (1981).

⁶⁷ *Quia vir reprobis* (BF V, no. 820, s. 408-49); Leff, *Heresy* I, s. 238-55; B. Töpfer, "Die Anschauungen des Papstes Johannes XXII über das Dominium in der Bulle 'Quia Vir Reprobis'", *Folia Diplomatica* (1971), s. 295-306.

⁶⁸ Knowles, *Religious Orders* I, s. 248-52; Pásztor, *BISIAM LXX* içinde, s. 365-424 ve "Una raccolta di sermoni di Giovanni XXII", *Bulletino dell'Archivio Paleografico Italiano*, n.s. II-III (1956-7), s. 265-89; M. Dykmans, *Les Sermons de Jean XXII sur la vision béatifique* (1973).

⁶⁹ Leff, *Heresy* I, s. 230-8; belgeler için bkz. haz. F. Ehrle, *ALKG IV* içinde, s. 63-180; Olliger, *DTC XIV*, cols. 2522-49; F. Vernet, *agy*, VI, cols. 770-84.

Johannes'in yoksullukla ilgili kararlarının sapkın olduğu, kilisenin ve Fransiken tarikatının Hz. İsa'nın ilkelerine sadık kalmadığı görüşündeydiler. Bu nedenle XXII. Johannes ve ardıllarını aforoz etmişlerdi. Fakat Johannes'e karşı ileri sürdükleri görüşleri geliştirip yeni savlar üretmediler. Sürdükleri yoksul ve sade yaşamla halkın saygısını kazandılar. Özellikle Floransa'da etkileri uzun süreli oldu.⁷⁰ *Fratricelli* başkaldırısının son kalıntıları ancak on beşinci yüzyılda Capistrano ve Giacomo della Marca gibi Fransiken azizlerin kararlılığı sonucunda ortadan kaldırıldı. Tarihte *fratricelli* üyelerine rastlanan son kayıt, 1466'da Roma'da görülen bir mahkemeye aittir.

Özgür Ruh üyesi olduğu öne sürülenlere karşı yürütülen kovuşturmalar, beginajlardaki mistik hareketin gücünü kaybetmesiyle hız kesti. Strasburg'da 1317-19, 1365, 1368-69, 1374 ve 1404'te sapkınlar karşı harekete geçildi.⁷¹ 1317'de piskopos I. Jean özellikle erkek Beghardları hedef almıştı.⁷² Daha sonra, muhtemelen 1360'larda V. Urbanus'un papalığından itibaren, sapkınlar yönelik girişimlerin başını piskopostan ziyade papalık çekmiştir. Daha ileriki bir tarihte ise tek bir engizisyoncunun dizginleri eline aldığı görülür. Bu baskıların temelinde gerçek bir sapkınlığın ve itaatsizliğin bulunduğu göz ardı edilemezse de sorunun başlıca kaynağı şehirdeki rahiplerin dilencilerin halk üzerindeki etkisinden rahatsızlık duymalarıydı. Bu dilenciler Beguin hareketiyle yakın bir ilişki içindeydi.⁷³ Hedef alınan gruplar arasında Beghardlar, ruhban karşıtları, mistikler, manastırlardaki Beguinler, dindar kadınlar, Fransiken Üçüncü Tarikat üyeleri yer alıyordu. Uygulanan baskı sonucunda Beguin hareketi korunma kaygısıyla dilencilere daha da yakınlaştı.

Almanya, Silezya ve Bohemya'daki kovuşturmalar hükümdarın iradesine göre şekilleniyordu. Johannes ile Bavyeralı Ludwig arasındaki çekişme Almanya'da sapkınlar zulüm uygulanmasını engellemişti. Fakat daha sonra kilise yanlısı IV. Karl'ın imparator olmasıyla durum değişti.⁷⁴ Yakalananlar arasında Özgür Ruh üyesi olabilecek kişilerin yanı sıra Valdocular da bulunuyordu. Silezya'da Schwednitz'deki bir davada, bir beginajda kalanların aşırı çileci bir yaşam sürdükleri ortaya çıkarılmıştı. Kendilerini kırbaçlıyorlar, oruç tutup ağır işlerde çalışıyor-

⁷⁰ Stephens, "Heresy in ... Florence", s. 36-53.

⁷¹ Patschovsky, "Strassburger Beginenverfolgungen", s. 56-198; Lerner, *Free Spirit*, s. 85-105.

⁷² Lerner, *Free Spirit*, s. 96.

⁷³ Patschovsky, "Strassburger Beginenverfolgungen", s. 116-18.

⁷⁴ Lerner, *Free Spirit*, s. 107. 131.

lar, dış görünüşlerinin alçakgönüllü olmasına karşın kendi üstünlüklerine inanıyorlar ve kiliseye gitmeyi hor görüyorlardı. Tanrı ile bir olma gibi Özgür Ruh'a özgü inançlara sahiptiler; fakat sefihliğe rastlanmaz.⁷⁵ İmparatorluk dahilinde on dördüncü yüzyılın sonları ile on beşinci yüzyılın başlarında Praglı Martin, Peter Zwicker ve Eylard Schoenveld gibi engizisyoncuların başlattığı zulüm dalgası⁷⁶ başta Valdocuları hedef almakla birlikte Beguinleri, Beghardları ve sapkın mistikleri de engizisyonun ağına düşürmüştür. Fakat 1414-18'deki Constance Konsili'nde, sayıları azalmış olan Beguinler bu kez savunuldu: *Ad nostrum*'un etkisi artık zayıflamıştı. On beşinci yüzyıl boyunca birkaç vakaya daha rastlandı. Alpler'in kuzeyinde kayda geçen son Özgür Ruh olayı 1458'de yakılan Mainz'lı Hans Becker davasıdır.⁷⁷

Fransiskanlerin bağrından çıkan sapkınliklar kaygı uyandırıcıydı; önemli ve doğrudan bir tehdit oluşturdıkları için değil, geç dönem ortaçağ kilisesinin zaaf- larına işaret ettikleri için.

Ruhani Fransiskanler bazı güçlü kraliyet üyelerinin himayesine sahip olsa da kiliseye karşı ciddi bir isyan başlatmaktan uzaktı. Ruhanileri popüler kılan şey inanç sistemlerinden ziyade sürdürdükleri yoksul yaşamdı. *Fraticelli*, ortoksulugun karşılayamadığı gerçek bir ihtiyaca yanıt veriyordu. Eğer Fransiskan tarikatı on dördüncü yüzyıldan önce içindeki mutaassıplara bir ifade imkânı sunabilseydi, *fraticelli* ve Languedoc'taki Beguinler gibi sapkın gruplar belki de hiç ortaya çıkmazdı. Bu kişilerin tarikattan ayrılması ve alevlenen tartışmalar Fransiskanleri zayıflattı. Tarikatın sapkınlıkla birlikte anılır olması, ihtiyaç duyulan reformun yapılmasını da zorlaştırdı.

Özgür Ruh üyeleri de mevcut sisteme bir başkaldırı oluşturmakta yetersizdi. Birbirinden kopuk bireyler sözkonusuydu. Ayrıca, gördüğümüz gibi, büyük ölçüde suni bir şekilde yaratılmış bir sapkınıktı bu. Özgür Ruh olayının gösterdiği şey, otoritenin Viyana Konsili ve sonrasında Beguin hareketiyle baş etmede ve kilise bünyesindeki tüm tarafları tatmin edecek bir ilkeler bütünü ortaya koymadaki başarısızlığıdır. *Ad nostrum* sonrasında rastlanan vakalar, Özgür Ruh'tan daha yaygın ve daha önemli bir ruhban karşıtlığını gözler önüne sermektedir.

⁷⁵ Agy, s. 112-19.

⁷⁶ Agy, s. 145-6; Zwicker'in Brandenburg ve Pomeranya'da yürüttüğü yargılamalar için bkz. yukarıda, s. 216, not 50.

⁷⁷ Lerner, *Free Spirit*, s. 177-81.

DÖRDÜNCÜ KISIM

GEÇ ORTAÇAĞ'DA EVANJELİK SAPKINLIKLAR



❧ 12 ❧

Kilise ve Toplum
(XII. Benedictus-IV. Eugenius)

❧ ❧ ❧

XXII. Johannes'in ölümüyle birlikte, Avignon'daki papaların eski güç ve bağımsızlıklarını yeniden kazanma yönündeki çabalar da son bulmuş oluyordu. Johannes'in ardılları onun sıradışı yeteneklerinden yoksundular. Bu yüzden karıştıktıkları sorunlar da daha büyük oldu.¹ Johannes'in bıraktığı en önemli miras, papalığın idari ve mali işleyişinde yaptığı yeniliklerdi. Fakat papalığın giderek artan ticari etkinliği, beraberinde paraya olan ihtiyacı da arttırmıştı. Lükse düşkün olsunlar ya da olmasınlar, papalar bir enflasyon döngüsünün içinde buldular kendilerini.² Gerçek bir reform yapılması imkânı giderek azaldı. Papalığın müdahaleleri ve "günahkâr şehir" Avignon hakkında şikâyetler yüksek sesle dile getiriliyordu. Ekonomik gerileme karşısında kaynak sıkıntısı çeken ve kilisenin zenginliklerinden yararlanmak isteyen hükümetler ile papalık arasında gayr-ı resmi konkordatolar yürürlükteydi.³ Kilise ve devletin çıkarları doğrultusunda ayrıntılı tavizlere dayalı bir sistem oluşmuştu; uygulamada ise kilise ile devlet arasındaki ittifak devlet iktidarının lehine işlemekteydi.

Bu arada, papalığın merkezileşmesi ve yönetimdeki kusurlar halkta hoşnutsuzluk yaratıyordu. Dindar kimseler papaların Avignon'da değil, Petrus ve Paulus'un mezarlarının bulunduğu Roma'da olmaları gerektiğini düşünüyordu. Kardinaller, elektörlerin yetkilerini savunarak papaların gücünü sınırlandırmayı amaçlayan bir oligarşi oluşturmaya başlamışlardı. Bürokrasideki uzmanlaşma ve işlerlik, papalığın Avignon'da maruz kaldığı itibar kaybını onarmaya yetmiyordu.

1378 yılında, papalığın Avignon'dan Roma'ya geri dönüşünden kısa bir süre sonra kriz patlak verdi. Kardinaller uygunsuz bir adayı, kavgacı ve bildiğini okuyan biri olan VI. Urbanus'u papa seçtiler. Urbanus'a karşı oluşan tepki ve kardi-

¹ Bkz. yukarıda, s. 234, n. 1. M. E. Aston, *The Fifteenth Century: The Prospect of Europe* (Londra, 1968).

² Southern, *Western Society*, s. 133.

³ Bu tespiti Dr. A. V. Antonovics'e borçluyum.

naller arasındaki bölünmeler parçalanmaya yol açtı. Mevcut bütün sorunlar su yüzüne çıkmıştı. O andan itibaren artık iki papa vardı: Avignon'da VII. Clemens ve Roma'da VI. Urbanus. Her iki taraf da birbirini aforoz etti ve rakibini devirmek için elindeki tüm kaynakları kullandı. Devletler arasındaki anlaşmazlıklar bu bölünmüşlüğün sürmesine katkıda bulundu. Geçmişte papalığın sorumlu tutulduğu her türlü suiistimal daha da yaygınlaştı. İki tarafta da reformcu olmaktan ziyade savaşçı ve diplomat kişiler arasından seçilen papalar karşı taraf üzerinde zafer kazanmayı her şeyin üstünde tuttular.

Öncelikle bu Büyük Bölünme'yi sona erdirmeyi amaçlayan, fakat aynı zamanda da papalıkta ve kilisede reform hedefleyen bir konsil hareketi oluştu. Liyakatsiz olduğu düşünülen papaları konsiller yoluyla denetlemeyi öngören hareket, 1409 Pisa Konsili'nde papalığa üçüncü bir isim olarak V. Alexander'ı önerdi. Fakat rakipleri geri adım atmayı reddetti. V. Alexander ve ardından 1410'da seçilen XXIII. Johannes'in varlığı sorunu daha da derinleştirdi. Genel kabul gören bir adayın ortaya çıkması ancak 1417'deki Constance Konsili'nde gerçekleşti ve V. Martinus papa seçildi. Bölünme ve bu süre içinde krallıkların elde ettiği çıkarlar yüzünden zayıf düşmüş olan papalık, V. Martinus yönetiminde yavaş yavaş toparlandı. Martinus ve ardılı IV. Eugenius, kendi talepleri doğrultusunda reform yapılmasını isteyen konsil hareketinin şiddetli direnciyle karşılaştı. Fakat Eugenius 1439'da Basel Konsili'ni önce Ferrara'ya ardından Floransa'ya taşıyarak hareketin muhalefetini kırmayı başardı.

On dördüncü yüzyıl boyunca, Büyük Bölünme yıllarında ve konsil hareketinin canlılığını koruduğu günlerde, reform sürekli tartışılan bir konuydu. Öneriler yapılıyor, vaazlar veriliyor, suiistimaller kötüleniyor, fakat önemli bir reform hareketine girilmiyordu. Reform ihtiyacı neredeyse bir klişe haline gelmişti. Özellikle 1378 sonrasındaki koşullar, dikkatleri en tepede yapılması gereken reformu çevirmişti. Ama bu iş nasıl olacaktı? Farklı kesimlerden farklı öneriler geldi. Eğer papalıkta bir reform yapılacaksa, daha alt kademelerde de yapılması gerekmez miydi? Piskoposlar ve kardinaller, mevcut sistemin kaymağını yiyen kişilerdi. Ayrıca, dikkate alınması gereken dünyevi çıkarlar da vardı. Bununla birlikte en acil ihtiyaç, bölünmenin son bulmasıydı. Bu sorun halledildikten sonra bile reformun gerekliliği gündemdeki yerini korudu; fakat papalık yanlıları ile konsil hareketi arasındaki mücadelenin gölgesinde kalan reform asla gerçekleştirilemedi.

Bu olaylar, kilise kurumlarına duyulan güvenin sarsılmasına yol açtı. Büyük Bölünme'den önce de tarikatların güç kaybetmesinde bu güvensizliğin izlerini görmek mümkündür. Beguin hareketinin baştaki başarısı da bu yolla açıklanabilir. Kilisenin liderlik sorunlarıyla boğuştuğu sırada şehirlerde, yerel kiliselerde ve giderek yaygınlaşan kardeşlik cemiyetlerinde bir halk dini gelişmekteydi. Anadilde yazılan din kitapları büyük rağbet görüyordu. Geç ortaçağın mistik akımlarına özgü yorumlarla derlenen kutsal metinler elden ele dolaşıyordu. Hacca gitme ve azizlere tapınma yaygınlaşmıştı. Zengin şehirlerde tüccarlar kilise yapımına avuç dolusu paralar harcıyordu. Vaizler büyük kalabalıkları kendine çekiyor, mistiklere ve reformculara büyük saygı gösteriliyordu.

Ruhban karşıtlığı, kilisenin içinde bulunduğu liderlik sorunlarının ve suiistimallerin doğal bir sonucuydu. On dördüncü ve on beşinci yüzyıldaki din adamlarının öncekilerden daha kötü olduğu söylenemez; ama kusurları halkın daha büyük tepkisini çekiyordu.⁴ Dindışı eğitimin yaygınlaşmasıyla birlikte din adamları ve halk arasındaki ilişki de değişim geçirmişti. On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Alpler'in kuzeyinde ortaya çıkan bağımsızlık ve bireysel farkındalık hissi giderek belirginlik kazanıyordu. İtalya, dindışı eğitimin erkenden ulaştığı yüksek seviye nedeniyle özel bir konumdaydı. Cemaatler, rahiplerin liderliğini kabul etmede daha gönülsüzdü; sorgulayıcı bir tavır içindeydiler ve beklentileri daha yüksekti. Din adamları hakkındaki olumsuz görüşler, bizzat din adamlarının birbirlerini suçlayıcı vaazlarıyla beslenmekteydi. Bununla birlikte, rahiplerin rahipler hakkında şakalar yaptığı edebi bir hiciv geleneğinin bulunduğunu da belirtmek gerekir; on ikinci yüzyılda Walter Map'e dek uzanan bir gelenektir bu.⁵

Geç dönem ortaçağı önceki yüzyıllardan ayıran bir özellik, ruhban karşıtı fikirlerin daha kolay uygulama alanı bulmasıdır. Erastusçuluk daha yaygındı. Ruhbanlık mesleği, içinde her türden balığın olduğu bir ağ gibiydi ve öyle olmaya da devam etti. Çok sayıda din adamı atanıyor ve atanmaların göreve uygunluğu yeterince araştırılmıyordu. Daha ziyade siyasi ve toplumsal nedenlerle atanmış piskoposlar, kendi bölgelerindeki din adamlarını denetim altına almaktan acizdi. Reform çabalarına ve bazı iyileştirmelere karşın, geç ortaçağda kilisenin en yetersiz kaldığı alan yerel kiliselerdeki rahip kesimiydi; ruhban karşıtlığı da en çok bu yerel kiliseler seviyesinde ortaya çıkmıştır.

⁴ Rapp, *L'Eglise et la vie religieuse* (Paris, 1971), 9. Bölüm; D. Hay, *Italian Clergy and Italian Culture in the Fifteenth Century* (Londra, 1973); W. Eberhard, *HJB CXIV* (1994), s. 349-80.

⁵ Bu yorumu profesör C. N. L. Brooke'a borçluyum.

Aşırılık dönemin belirgin bir özelliği idi. Siyasi olaylar ve ekonomik sorunlar bu aşırılığı körüklüyordu. İngiltere ile Fransa arasında 1337'de patlak veren Yüz Yıl Savaşları, Fransa'nın büyük kısmında yıkıma neden oldu ve kilise yaşamını olumsuz yönde etkiledi. Savaş, Büyük Bölünme'nin ortaya çıkmasında ve devam etmesinde de önemli rol oynadı. Hükümetlerin karşılaşmaları sorunlar, ekonomik sıkıntılar ve savaşın etkileri yüzünden daha da derinleşti. Kara Ölüm 1348-51 arasında nüfusun üçte birinden fazlasını yok etti. Tanrının gazabını yatıştırmak ve kişiyi günahlarından arındırmak amacıyla kendini kırbaçlayan grupların yaygınlaşmasına yol açtı. Sonraki yıllarda tekrarlanan salgınlar önemli demografik değişikliklere ve benzer duygusal tepkilere neden oldu.⁶

Avusturya, Macaristan, Bohemya, Aşağı Ülkeler ve Picardie boyunca yürüyerek yol alan kabileler, *Pater Noster* ve *Ave Maria* duaları eşliğinde kendilerini kırbaçlayarak ilerliyordu. Geçtikleri şehirlerde insanları kendilerine katılmaya çağırıyor ve genellikle pazar yeri gibi halka açık yerlerde kendilerini kırbaçlıyorlardı.

Bu acı dolu kefaret yönteminin ardında halkın manevi duygularının barındırdığı şiddet ve yoğunluk yatıyordu. İlk Haçlı seferlerinde, on üçüncü yüzyılda İtalya'daki Alleluia vaazlarında ya da 1260'taki Flagellantlarda bunun bir benzerini görmek mümkündür. Mevcut otoritenin denetimi dışında kendiliğinden gelişen bir halk hareketi söz konusuydu. Her aday otuz üç buçuk gün boyunca kendisini kırbaçlayacağına yemin ediyordu. Katıldığı kabilede sıkı bir ritüele uymak ve üstatlarına itaat etmek zorundaydı. Kırbaçlanma günde iki kez halk önünde, bir kez de gece gerçekleşiyordu. Yolculuğun sona ermesiyle, hayatı boyunca her Paskalya öncesindeki Kutsal Cuma günü kendini kırbaçlayacağına söz veriyordu. Harekete katılanlar arasında rahipler bulunsada çoğunluk halktan kişilerdi.

Dini otoritenin harekete tepkisi çeşitli oldu. Örneğin Aşağı Ülkeler'de, Thérouanne piskoposu tarafından resmi olarak onaylandılar. Bruges'lü Flagel-

⁶ E. Delaruelle, "Les grands processions de pénitents de 1349 et 1399", *Il Movimento del disciplinati nel settimo centenario del suo inizio* (1962), s. 109-45; G. Székely, "Le mouvement des Flagellants au 14e siècle, son caractère et ses causes", *HS*, s. 229-38; Erbstößer, *Strömungen*, s. 10-69; R. Kieckhefer, "Radical tendencies in the Flagellant movement of the mid-fourteenth century", *JMRS IV* (1974), s. 157-76; Leff, *Heresy II*, s. 485-93. Ayrıca bkz. J. V. Fearn 'in haritası ve notları, *Atlas zur Kirchengeschichte*, haz. H. Jedin ve diğerleri (Freiburg im Breisgau, 1970), s. 48, 65. Genel bir yorum için bkz. R. E. Lerner, "The Black Death and Western European eschatological mentalities", *American Historical Review* LXXXV (1981), s. 533-52; F. Graus, *Pest-Geissler-Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit* (Göttingen, 1987); P. Dinzelbacher, *Angst im Mittelalter* (1996).

lantların benimsediği bir kural Tournai'de kilise meclisine sunuldu. Diğer yandan *Annales Flandriae* yazarı, bu kişilerin Beghardlar olduğunu düşünmekteydi ve kırbaçlandıktan sonra tüm günahlarının affedileceği şeklindeki inançlarını eleştirmektedir. Din adamlarının denetimi dışında, rahiplere günah çıkarmaya gerek duymaksızın kitlesel bir şekilde kefarete ödeyen bir halk hareketi endişe uyandırıyordu. Üstelik bazı aşırılıklar da söz konusuydu. Örneğin Dominiken bir rahip, Flagellantların kanının Hz. İsa'ninkinden sonra en değerli kan olduğunu söylüyordu. Thuringia ve Franconia gibi yerlerde ruhban karşıtlığı ve şiddet ileri boyutlara varmıştı. Özellikle vebanın henüz görülmediği şehirlerde durum böyleydi. Kara Ölüm gelmeden önce, korku içindeki insanların başvurabileceği az sayıdaki çareden biriydi kırbaçlanma. Vebadan sonra ise en kötüsü yaşanmış oluyordu ve ölümleri gömmek gibi gereklilikler bu dini coşkuya set çekiyordu.⁷

Sonunda VI. Clemens tarafından 1349'da mahkûm edildiler. Toplu ölümler azaldıkça hareket de güç kaybetti. Bununla birlikte zaman zaman çok daha açık bir şekilde ruhban karşıtı ve sapkın bir görünüm altında yeniden belirdiği de oldu. Manastırlarda uzun süredir disiplini sağlamada başvurulan kırbaç kullanımı, kitlesel bir kriz sırasında halk tarafından benimsenmiş ve bazılarınca bir tür sakramente dönüştürülmüştü.

O dönemde yaşayanlar için eşi benzeri görülmemiş bir felaket olan veba, sıradışı yoğunlukta bir dini tepkiyi alevlendirmişti. Ekonomide ve toplumda yaşanan uzun vadeli değişimler ve savaşın etkileri şehirlerde ve köylerde gerilimlere ve ayaklanmalara neden oldu. Bu karışıklıkların kaynağı, batı ekonomisinde on dördüncü yüzyılın başından itibaren görülmeye başlanan büyük değişimlere dayanıyordu. Toplumsal sınıflar arasındaki ilişkiler, şehir yaşamı ve köylülerin durumu bu değişimlerden etkilenmişti. Şehirleri yöneten zengin burjuva grupları kendi çıkarlarını gözetiyor ve bu da yeni servetten pay almak isteyen zanaatkarların düşmanlığını uyandırıyordu. Kara Ölüm öncesinde, gelişmiş bölgelerdeki şehirlerin nüfusunun büyük ölçüde artmış olması bu düşmanlığı daha da derinleştirmişti; birkaç aileden oluşan küçük gruplar çok sayıda kişinin kaderini belirler durumdaydı. Nüfusun büyük çapta azalmasından sonra da gerilim varlığını korudu; zira küçülen ekonomide zenginler her türlü servet kaynağını ellerinde tutmak istiyordu.

Huzursuzluklar on üçüncü yüzyıl sonlarında Aşağı Ülkeler'de başlamıştı ve sonraki yüzyılda da devam etti. 1378 baharı ile 1383'ün ilk ayları arasındaki dö-

⁷ Kieckhefer'in varsayımı.

nemde Batı Avrupa'nın çeşitli yerlerinde zaman zaman geniş çaplı karışıklıklar görüldü.⁸ Fransa'da kraliyet memurlarına, vergi toplayıcılara ve tefecilere yönelik bir öfke sözkonusuydu. Kara Ölüm sırasında, salgından sorumlu tutulan Yahudilere karşı katliamlara girişildi. İngiltere'de ise yabancı düşmanlığı boy gösterdi.

Kırsal bölgelerde büyük ekonomik sıkıntı içindeki lordlar, köylüler üzerindeki eski haklarını yeniden uygulamaya koymak istedi. Nüfusun azalmasıyla ortaya çıkan işgücü eksikliği karşısında, köylülerin daha iyi ücret ve koşullar için başka yerlere gitmesini engellediler. Fransa'da, en şiddetli köylü isyanlarından biri olan Jacquerie Ayaklanması 1358'de patlak verdi. İngiltere'de, 1381'deki Köylü Ayaklanması sırasında Canterbury başpiskoposu Simon Sudbury öldürüldü. Memurlara saldırıp kayıtları imha eden kalabalıklar kısa bir süreliğine ülkenin güneydoğusuna korku saldı. Başarısız bir savaşı finanse etmek için yeni bir vergi konulması, mevcut şikâyetleri doruk noktasına ulaştırdı. Temelde yatan asıl etken, lordların dayatmaya çalıştığı eski kısıtlamalar karşısında görece zengin köylülerin rahatsızlık duymasıydı. On dördüncü yüzyıl sonu ile on beşinci yüzyılda daha küçük çapta yinelenen veba salgınları gerilimlerin artmasına yol açtı ve bazen de Flagellantlar örneğinde görüldüğü gibi insanları kefarete başvurmaya sürükledi. 1348'i takip eden yıllarda, insanın ölümlü doğası gündemdeki en canlı konuydu.

Meseleleri aşırı noktalara taşıma eğilimi ve akla karşı bir güvensizlik sözkonusuydu.⁹ On üçüncü yüzyılın büyük düşünce sistemleri devri sona ermişti. Aziz Thomas Aquinas'ın inanç ve akıl arasında kurduğu sentez, ağır bir saldırıya maruz kalmış ve yenilmişti. 1277'de Paris piskoposu Etienne Tempier'nin, Aziz Thomas'ın fikirleri de dahil bazı öğretileri mahkûm etmesi bir dönüm noktası olmuştur. Tempier'nin suçlamaları, uzun vadede, inanç ile akıl arasındaki bölünmeyi kolaylaştırdı.

Büyük bir hızla yeni fikirler türedi. 1308'de ölen İskoçyalı Fransisken Dun Scotus, geleneksel Aristotelesçi ve Augustinusçu görüşleri eleştiriye tabi tuttu ve yeni teknik terimler kullanarak kendine özgü bir düşünce yapısı oluşturdu. İngiliz Fransisken Ockham'lı William üniversitedeki kariyerini yarıda bırakarak, XXII. Johannes'in yoksullukla ilgili kararlarına karşı çıkan Michele di Cesena'yi destekledi ve nominalizm adı verilen düşünce akımının önde gelen bir ismi oldu.

⁸ M. Mollat ve P. Wolff, *The Popular Revolutions of the Late Middle Ages* (1973).

⁹ G. Leff, *Medieval Thought from St Augustine to Ockham* (Harmondsworth, 1958), 3. Kısım; Ockhamcılık ve etkileri hakkında bir tartışma için bkz. Rapp, *L'Eglise*, s. 332-46.

Bu akım, on birinci ve on ikinci yüzyıllardaki bazı düşünürlerin yaptığı gibi, tümeller hakkındaki geleneksel tartışmada tikellere vurgu yapıyordu.¹⁰ Ancak on dördüncü yüzyılda tartışma önceki yüzyıllardan farklı bir ortamda cereyan etmekteydi. Aquinas ve diğer on üçüncü yüzyıl düşünürleri doğal aklın inancı ne derece desteklediğini kanıtlama çabası içindeyken, Scotus ve Ockham gibileri insan bilgisinin olumsal ve sınırlı niteliğini öne çıkarıyorlardı. Bu yolda Ockham, Scotus'tan da ileri gitmiştir. Tanrının mutlak özgürlüğü ve üstün gücü üzerine açıklamaları, insan ile bilinemez Tanrı arasına bir set çekmiş ve ahlak teolojisinin geleneksel temellerini sarsmıştı. Ockham'a göre akıl, vahye ve otoriteye dayanan inancı destekleyemezdi.

Akl ile inanç arasındaki bu bölünme, doğa bilimlerindeki ilerlemenin yolunu açtı; fakat diğer yandan, inancın ve ahlakın geleneksel dayanaklarını yıkarak şüphecilğin ve fideizmin gelişmesine de neden oldu. Eğer akıl inancı desteklemekten acizse, onu çürütemeyeceği de ileri sürülebilirdi ve bu durumda her türlü inancın benimsenmesi mümkündü. Ockham'ın modern yazarlar tarafından ne kadar anlaşıldığı ve düşüncelerine atfedilen etkinin ne derece Ockham'ın bizzat kendisinden kaynaklandığı halen tartışma konusudur. Bazı on dördüncü yüzyıl entelektüellerinin aşırı tutumları, Ockham'ın kendisinden ziyade çağdaşı ya da ardılı düşünürlerden kaynaklanıyor olabilir. Ockhamcılığın ve nominalizmin temsil ettiği *via moderna*, özellikle Thomas Bradwardine gibilerinin tepkisine yol açtı. 1349'da Kara Ölüm sırasında hayatını kaybeden Canterbury başpiskoposu Bradwardine, geleneksel öğretiye sahip çıktı ve metafizik alanında Ockhamcılığın karşıtı olan realizmi savundu.¹¹ Ancak bu tepki de dönemin belirgin bir özelliği olan aşırılığın izlerini taşıyordu.

Daha eleştirel bir düşünce ortamının belirmesi, on dördüncü yüzyıl başlarında Ockhamcılığa dayanan akımların ortaya çıkması, Avignon'daki papalığın ve Büyük Bölünme'nin dini otoritenin zayıflamasına ve itibar kaybetmesine yol açması geç dönem ortaçağda Wyclif'in, İngiliz Lollardların¹² ve Bohemyalı Husçuların

¹⁰ Açıklama için bkz. Leff, *Thought*, s. 104-14, 259-60; terminoloji hakkında bkz. Rapp, *L'Eglise*, s. 337 ve benim yorumum aşağıda, s. 299, n. 8.

¹¹ Leff, *Thought*, s. 296-9; Realizmin açıklanması ve şüphecilığe verilen tepki için bkz. aşağıda, s. 298-9.

¹² Lollard isminin kökeniyle ilgili en iyi açıklama için bkz. D. Kurze, "Die festländischen Lollarden", *AKG XLVII* (1965), s. 48-76; Lollard terimi ilk kez resmi olarak Ağustos 1387'de piskopos Wakefield tarafından İngiltere'deki sapkınları nitelemek için kullanılır, bkz. A

ortaya koyduğu evanjelik sapkınlıkları incelerken dikkate alınması gereken gelişmelerdir. Yüksek mevkilerde yaşanan uzlaşmazlıklar, her düzlemde dile getirilen reform ihtiyacı, kilise ve papa hakkındaki yaygın şüphe ve belirsizlik geçmişteki sapkınlıkların görmediği ölçüde yeni fırsatlar sunuyordu. İngiliz Lollardların kurucularından ve Bohemyalı Husçuların ilham kaynaklarından biri olan Wyclif, zamanının önde gelen akademisyenlerinden biriydi. Son yıllarında sapkınlığa yönelmesi ve otoriteye karşı gelerek kendi görüşlerini yayması, o saygınlıktaki skolastik bir düşünür açısından daha önce benzeri görülmemiş bir olaydı.

Otoriteye yönelik eleştiriler, bölünmenin yarattığı skandallar ve suiistimaller Wyclifin yönelttiği saldırıları hem tetikliyor hem de bir bahane oluşturunuyordu. Wyclifin sapkın görüşleri Oxford Üniversitesi'nde taban kazandı ve akademik ünü sayesinde Prag Üniversitesi'ne ulaştı. Kilise mülklerine el konulması ve din adamlarının yargı yetkisi hakkındaki bazı fikirleri yöneticilere ve soylulara cazip geliyordu. Daha önce hiçbir sapkınlığın elde edemediği ölçüde üst sınıfların himayesini sağlama olanağı mevcuttu. Sapkın öğreti ve siyaset birlikte çalışabiliyordu. Üstelik Wyclifin, Lollardların ve Bohemyalı vaizlerin sapkınlıkları Hristiyan öğretinin ana mecrası içinde yer alıyor ve herkesin ortak sıkıntılarını dile getiriyordu. Ruhani Fransiskanlardan daha geniş bir destek tabanına sahiptiler. Ayrıca Katharosçuluğun batılı Hristiyanlara itici gelen yabancı kökenli özellikleri bu sapkınlıklarda bulunmuyordu. Başlangıç noktasının üniversiteler olması, üst sınıfların desteğini kazanma potansiyeli ve öğretilerinin geniş kesimlere seslenmesi bu yeni evanjelik sapkınlıkları papalık için önceki hareketlerden daha tehlikeli kılıyordu.

Bununla birlikte, Wyclif ve arkadaşları her ne kadar ortak şikâyetleri dile getirmiş ve mevcut entelektüel ve dini gelenek içinde çalışmış olsalar da öğretileri ve sapkınlıkları sadece iki ülkede, İngiltere ve Bohemya'da kök salıp yerleşti. Wyclifçi ve Husçu sapkınlıklar İskoçya, Fransa, Polonya, Macaristan, Avusturya ve diğer bazı Almanca konuşulan bölgeler ve hatta Dalmaçya'da bir miktar yankı buldu, fakat buralarda kalıcı olamadı. Sapkınlığın daha önce yerleşmiş olduğu topraklar bu yeni sapkınlıkların yayılmasına elverişli değildi. Wyclif, Hus ve diğerleri reform talebinde bulunan birçok kişiden sadece birkaçıydı. Ortodoks öğretiye ve

Calendar of Henry Wakefield Bishop of Worcester 1375-95, haz. W. P. Marret, Worcester Historical Society, n. s. VII (1972), s. 150-2. Aynı terim 1382'de Oxford'da Henry Crumpe tarafından akademisyenlere karşı kullanılmıştı.

geleneksel uygulamalara hâlâ derin bir duygusal bağlılık vardı. Sapkınlığın bir ülkeden diğerine hızla yayılması kolay değildi. Husçuluğun Bohemya'da yükselişini sağlayan aynı etkenler, komşu ülkelerde harekete verilen desteğin azalmasına yol açmıştı. Dolayısıyla bu yeni sapkınılıkların büyük bir atılım yapması söz konusu değildi. Yine de Wyclif olayı ve Lollardların yükselişi İngiliz Kilisesi tarihinde önemli bir gelişmeydi ve Husçuluk, Bohemya topraklarında bir dönüm noktası olmuştu.

On Dördüncü Yüzyılda İngiliz Kilisesi

İngiltere’de on dördüncü yüzyıl sonlarına dek önemli bir sapkınlığa rastlanmaz. Kilise hukukuna yönelik ilginin artması, on ikinci yüzyıldaki yeni manastırcılık ya da on üçüncü yüzyıldaki frerler tarikatı gibi ortodoks hareketler İngiltere’ye ulaşmıştı. Avrupa ile yakın bir kültürel ve dini temas sözkonusuydu. Dini muhalif hareketlerin yoğun olarak görüldüğü Flandre şehirleriyle ticari ve ekonomik bağlantılar, yün ticareti sayesinde canlılığını korumaktaydı. Buna karşın, Kıta Avrupası’nda görülen sapkınlıklar İngiltere’de bir yankı bulamadı. On dördüncü yüzyıl sonlarında Wyclif’in ateşlediği ruhban karşıtlığına dek bizzat İngiltere’de başlayıp gelişen bir sapkınlık da çıkmamıştır.¹

Bunun nedenlerinden biri, İngiliz Kilisesi’nin sıkı bir şekilde idare edilmesinde yatar. Kıta Avrupası ile karşılaştırıldığında, hükümdarın kilise üzerindeki denetimi oldukça fazlaydı. Tayin Çatışması İngiltere’de çok kısa sürmüş ve yüksek dini mevkilere atama yetkisini krala bırakan bir uzlaşmayla sonuçlanmıştı.

Kıta Avrupası’nda çoğu zaman aristokrasinin hâkimiyet alanını ilgilendiren atama krizlerine İngiltere’de hiçbir zaman rastlanmaz. Kraliyetin piskoposluk atamaları üzerindeki etkisi adil ve tutarlıydı. İnsanları sapkınlığa yönelten başlıca unsur olan dini suiistimaller İngiltere’de on dördüncü yüzyıla dek belirgin bir hal almamıştı. Kıta Avrupası’ndaki Fransiskanlar güç kaybederek *fraticelli* adı altında yeni bir sapkınlık vücuda getirirken, İngiltere’dekiler saflıklarını korumaya devam etti. Ülkedeki etkili yönetim, limanları denetim altında tutuyor ve içeri sızabilecek tehlikeli fikirleri engelliyordu. II. Henry döneminde Kıta Avrupası’ndan gelen Katharosçular yakalanarak cezalandırılmıştı.² 1224’te gelen ilk Fransiskanlar, ortodoks inanca aykırı görüşler taşımadıklarını kanıtlayıncaya dek Dover şatosunda tutulmuşlardı.³ On üçüncü yüzyıl boyunca,

¹ Az sayıdaki istisna için bkz. yukarıda, s. 88-9, aşağıda, s. 458.

² Bkz. yukarıda, s. 88.

³ *Chronica de Lanercost*, haz. J. Stevenson (Edinburgh, 1839), s. 30.

Fransa'dan ve başka yerlerden gelen tüccarların sapkın olup olmadıklarını denetlemeye özen gösterilmişti.

On dördüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren kilisenin konumu giderek kötüleşmeye başladı. Piskoposlar önceki yüzyılda sahip oldukları müstesna özelliklerden yoksundu. Frerlerin gerilemesiyle beliren boşluğu dolduracak ve dini duygulara hitap edecek önemli bir hareket ortaya çıkmamıştı. Dini alanda görülen canlılık kolayca ortodoks olmayan inançlara yönelme eğilimindeydi. Eserlerini anadilde yazan İngiliz mistikler az sayıda kişi tarafından okunmaktaydı gerçi; yine de resmi tapınma ve örgütlenme biçimlerinden duyulan yaygın memnunsuzluğu yansıtıyorlardı muhtemelen. Dönemin vaazlarında, kilise mensuplarının suiistimalleri kınadığı görüle de bu konuya uzun yıllar boyunca sürekli değinilmiş olması suiistimallerin ortadan kalkmadığına işaret eder. Kilisenin bazı eski zaafları geç dönem ortaçağda da varlığını sürdürdü: Rahip sayısındaki fazlalık, düşük gelirli din adamlarının duyduğu hoşnutsuzluk, manastırların güç yitirmesi, kilise hukukçularının fazlasıyla biçimsel yöntemlerinin etkili bir reforma olanak tanımaması.

Yüz Yıl Savaşları 1369'da yeniden alevlendi. Fransa karşısında alınan yenilgiler ve askeri seferleri finanse etmek için toplanan vergiler, kilise mallarına el konulması yönünde bir talebe yol açtı. 1381 Köylü Ayaklanması'na yol açan ağır vergi yükünü hafifletmek isteyen Avam Kamarası da bu talebe destek verdi. Kiliseye karşı cephe alınması, reformla ilgisi olmayan radikal vaizlere fırsat tanıdı. Dilenci frerlerin mülk sahibi rahiplere yönelik eski şikâyetleri yeniden gündeme taşındı ve John Wyclif'in düşüncelerinin yaygınlık kazanmasına uygun bir zemin oluştu. İngiltere'de çok da güçlü olmayan ruhban karşıtlığı, özellikle John of Gaunt ve bazı asker ve politikacılar tarafından savunulmaya başlandı. III. Edward'ın etkisiz yönetimi ve ardından II. Richard'ın çocuk yaşta tahta çıkması nedeniyle yaşanan iktidar boşluğunda hizipler arasındaki mücadele hız kazandı.

Bizzat İngiltere topraklarında boy veren bir sapkınlık hızla yayılmaya başladığında, kilise hazırlıksız yakalanmıştı. İngiliz din adamları ülke dahilindeki bir sapkınlığa aşına değillerdi. Bu yüzden, Kıta Avrupası'nda papalık engizisyonunun gelişmesine yol açan süreci yaşamamışlardı. İngiliz din adamları Lollardların iktidara gelmesini engellemeyi başardılarsa da yeterli deneyim ve elemandan yoksundular; ne 1381 Köylü Ayaklanması öncesinde Lollardların hızla çoğalmasını önleyebildiler, ne de on beşinci yüzyıl başlarında Oldcastle'ın isyanı sonrasında

hareketi tümüyle ortadan kaldırılabildiler. Ortodoksluk, Wyclif'in sapkın fikirlerinin oluştuğu ve ilk Lollard vaizlerinin yollara düştüğü 1370'lerin etkilerini asla tam olarak silemedi. Ancak Lollardlığın kökenlerini incelemeye başlamadan önce, Wyclif'in yaşamını ana hatlarıyla ele almamız ve şu tartışmalı soruya bir yanıt aramamız gerekiyor: Wyclif neden ve nasıl sapkınlığa yönelmişti?

Wyclif'in Sapkınlığının Gelişimi

İlk Dönemler

Ortaçağ sapkınlıkları tarihinde Wyclif'in bir benzerine rastlamak imkânsızdır. Bir sapkınlık başlatarak kilise karşıtı bir halk hareketine ön ayak olmuş başka bir üniversite hocası daha yoktur. Üniversitelerdeki entelektüel tartışmalarda sapkınlık suçlamalarına maruz kalmak her zaman karşılaşılabilecek bir tehlikeydi. Ama Wyclif'in son yıllarında yaptığı gibi kiliseye açıkça meydan okumak tamamen farklı bir şeydi. On dördüncü yüzyılın iki düşünürü Marsiglio da Padova ve Ockham'lı William da benzer bir meydan okumayı dile getirmiş ve Wyclif'inkilere yakın düşünceler geliştirmişlerdi.⁴ Ancak ikisi de Wyclif'ten aslında oldukça farklıydı. Ockham'lı William bir hareketin kurucusu olmamıştı; Michele di Cesena'ya destek vermiş, kilise hakkındaki görüşlerini Bavyeralı Ludwig'in Münih'teki sarayında güven içinde geliştirmiş ve sadece entelektüel bir etki uyandırmıştı. Bir teologdan ziyade siyaset kuramcısı olan Marsiglio da bir halk hareketi başlatmamıştı ve Wyclif'in ne bilgi birikimine ne de ününe sahipti.

Diğer yandan, o güne dek halkın benimsediği sapkın hareketlerin liderleri ya da kurucuları entelektüel açıdan hep zayıf kişiler olmuştu. Bunlar genelde Keşiş Henri ya da Valdo gibi vaizlerdi. Brescia'lı Arnaldo entelektüel bir eğitim almışsa da sapkınlığı tamamen kendi hitabet yeteneğine ve kişisel liderlik gücüne dayanıyordu.⁵ Petrus Johannis Olivi bile Wyclif ile karşılaştırılmaz; Wyclif çapında bir entelektüel birikime sahip ve sapkın bir halk hareketinin başlıca ilham kaynağı olan Olivi, yine de Ruhani Fransiskanların bizzat kurucusu değildi ve hareket o olmaksızın da varlığını pekâlâ sürdürebilirdi.⁶

⁴ Leff, *Heresy* II, s. 411-44 ve "The changing pattern of thought in the earlier fourteenth century", *BJRL* XLIII (1961), s. 354-72; bkz. Leff'in Ockham hakkındaki değerlendirmesiyle ilgili Offler'in yorumu (*EHR* LXXXIV (1969), s. 574).

⁵ Bkz. yukarıda, s. 78-80.

⁶ Bkz. yukarıda, s. 259-61.

Wyclif'in sapkınlığı kendinden önceki sapkın hareketlere hiçbir şey borçlu değildi. Onun takipçileri olan İngiliz Lollardların inançları, Kıta Avrupası'nın etkilerinden bağımsız bir şekilde, bizzat Wycliften kaynaklanıyordu. Wyclif'in kendisi güçlü bir liderlik sergilemiş ya da yeni bir dini grup kurmakla doğrudan ilgilenmiş değildi; fakat radikal fikirleri yüz yıldan uzun bir süre baskıya direnerek reformasyona dek süren bir hareketi ateşleyecek denli güçlüydü. Wyclif gibi entelektüel bir otoritede bu kadar tehlikeli bir sapkınlığın kendiliğinden gelişmesi ve bir akademisyen olarak bir halk hareketiyle arasındaki ilişkinin barındırdığı belirsizlikler, Wyclif'in yaşamını yakından ele almamızı gerektiriyor.

Wyclif, Oxford'daki entelektüel çevrenin bir ürünüydü. 1381'de elli yaşındayken üniversiteden ayrılmak zorunda bırakılana dek yaşamının büyük kısmını Oxford'da geçirdi.⁷ Gençliğinde o sıralar revaçta olan nominalizmin etkisinde kaldı. Ockham'lı William ve okulunun geliştirdiği nominalizm, inancın ortaya koyduğu hakikatleri ispatlamakta aklın yetersiz kaldığını savunuyordu.⁸ Nominalizm ve ona eşlik eden şüphecilik ve fideizm, on dördüncü yüzyılın entelektüel ortamını anlamak açısından önemlidir. Büyük ihtilaflara yol açan bu akım, bazı radikal ve aşırı düşünürlerin ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Aklı arka plana iten moralistler ve İngiliz mistikler, bu düşünce tarzına duyulan tepkiyi temsil eder.⁹ Wyclif'in daha olgun dönemi ise farklı türden bir tepkiyi içerir; Nominalistler akla şüpheyi yaklaşıırken, Wyclif –Beryl Smalley'in işaret ettiği gibi– aklı daha iyi kullanmanın yolunu aramaya yönelir.¹⁰

Oxford'da nominalizme tepki duyulması yeni bir şey değildi. Örneğin Bradwardine ve Fitzralph bu akıma karşı yazılar kaleme almıştı.¹¹ Wyclif gibi onlar da Augustinusçuydu. Bradwardine, Ockhamcı okulu hedef almış ve bir ölçüde

⁷ K. B. McFarlane, *John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity* (1952) (MW); H. B. Workman, *John Wyclif I-II* (1926); Leff, *Heresy II*, s. 494-558; B. Smalley, "The Bible and eternity: John Wyclif's dilemma", *JWCI* XXVII (1964), s. 73-89; M. J. Wilks, "Reformatio regni: Wyclif and Hus as leaders of religious protest movements", *SCH* IX, s. 109-30; J. I. Catto, "Wyclif and Wycliffism at Oxford 1356-1430", *The History of the University of Oxford II, Late Medieval Oxford*, haz. J. I. Catto, R. Evans (1992), s. 175-261; Biller, "The historiography of medieval heresy", *Waldenses*, s. 36-9.

⁸ Bazı tarihçiler "terimcilik"i'nin daha doğru bir nitelendirme olduğunu düşünür. Ben daha yaygın olarak kullanıldığından burada "nominalizm"i tercih ettim.

⁹ Smalley, "The Bible", s. 73.

¹⁰ Agy, Plotinus ile Wyclif'i karşılaştırır.

¹¹ J. A. Robson, *Wyclif and the Oxford Schools* (1961), 2. ve 3. Bölümler.

etkili de olmuştu; savunduğu felsefi realizm Oxford'da varlığını sürdürdü. Wyclif ile Bradwardine ve Fitzralph arasında bazı paralellikler bulmak mümkündür. Wyclif, yönetme hakkı ve Tanrı lütfu ile ilgili savlarını Fitzralph'tan uyarlamıştı.¹² Thomas Buckingham'ın 1350'lerdeki eserleri, Bradwardine'in nominalistlere karşı yazdığı *De causa Dei*'nin halen tartışılmakta olduğunu gösterir. Bu durumda Wyclif'in de benzer sorunlara ilgi duyması gayet doğaldı. Fakat Wyclif'in zamanla geliştirdiği metafizik konumu o denli kişisel ve kendine özgüydü ki onu eleştiren hiç kimse, ardında başka birinin etkisini arama gereği duymadı. Kendisi için bir yanıt bulmaya çalışan Wyclif, gençliğinde savunduğu fikirlerden tümüyle farklı bir noktaya varmış, nominalizmin tam karşı kutbunda yer alan ultrarealizme ulaşmıştı. Geçmişte savunduğu "safsatılar"dan bahsederken, adeta gençliğinde işlediği günahlara yerinen biri edasıyla yazar.¹³ Wyclif, din değiştirmişçesine şiddetli bir tepkiyle karşılaştı. Açıkçası, benimsediği yeni felsefi konumuna neredeyse dini bir bağlılık duymaktaydı. Bir keresinde, realizmden ("tümellere ilişkin bilgi"den) bahsederken şöyle demişti: "Tümellerin bilgisi, bizi gizli hakikate ulaştıran bilgelik merdiveninin ilk basamağıdır. Bence bu yüzdendir ki Tanrı tümelleri savunan okulun başarısızlığa uğramasını engelliyor."¹⁴ Metafizik konumunu sonradan bu denli inatla savunmuş olmasının temelinde, realizmi benimseyişindeki bu güçlü kişisel inanç yatmaktadır.

Wyclif'in kazandığı büyük ünü ve düşüncesinin bazı kendine özgü özelliklerini ancak Oxford'daki entelektüel ortamla açıklayabiliriz. Akademik çalışmalarına başladığı 1350 ile 1370 arasındaki yıllarda Oxford'da önemli bir düşünür bulunmamaktaydı.¹⁵ Wyclif kendi döneminin düşünürlerinden küçümseyici bir tavırla bahseder. Onun yerine eskilerden Bradwardine ve Fitzralph'a, hatta on üçüncü yüzyıldan Grosseteste'ye atıfta bulunur.¹⁶ Metafizik görüşlerinin olgunlaştığı sırada, yatkın olduğu aşırılığı dizginleyecek etkili bir tartışma ortamına ihtiyacı vardı,

¹² A. Gwynn, *The English Austin Friars* (1940), s. 35-59; K. Walsh, *A Fourteenth Century Scholar* (1981).

¹³ Robson, *Wyclif*, s. 145; Smalley, *MA XXX* (1961), s. 202 ve "The Bible", s. 77-81; M.J. Wilks, "The early Oxford Wyclif: Papalist or nominalist", *SCH V*, s. 69-98.

¹⁴ Smalley'in çevirisi ("The Bible", s. 81); orijinal metin: Robson, *Wyclif*, s. 154, n. 1; bkz. Catto, "Wyclif", s. 192-3.

¹⁵ Robson, *Wyclif*, s. 97-112; S. H. Thomson, *Speculum XXXVIII* (1963), s. 497-9; J.M. Fletcher, *HJ LXI* (1962-3), s. 179-80.

¹⁶ B. Smalley, "The biblical scholar", *Robert Grosseteste*, haz. D. A. Callus (1955), s. 70, 83, 95-7; Robson, *Wyclif*, s. 26-9, 186; Smalley, *MA XXX* içinde, s. 202-3.

ama bunu Oxford'da bulamadı.¹⁷ Öne çıkan isimlerin yokluğunda çağdaşları arasından kolayca sıyrıldı. Sonradan düşmanı olanlar, insanlar üzerinde bıraktığı büyük etkiye tanıklık eder. Wyclif'in akademik destekçilerine verilmiş en etkili yanıt olan *Doctrinale*'nin yazarı Walden'li Thomas Netter, başlangıçta Wyclif'in "etkili savları ve coşkulu muhakemesi karşısında şaşkına düşmüş" olduğunu belirtir.¹⁸

Fakat Wyclif'in çağdaşları üzerindeki etkisi, her şeyden önce bilgide kesinlik sunmuş olmasına dayanıyordu. Bunu Kitabı Mukaddes örneğiyle açılmak mümkündür. Wyclif, şüphecilerin Kitabı Mukaddes'i eleştirmelerinden rahatsızlık duyuyordu. Augustinus'un *De doctrina Christiana*'sından şu önemli cümleyi alıntılar: "Eğer Kitabı Mukaddes'in itibarı zedelenirse, inanç sendeler. Eğer inanç sendelerse, iyilik zayıf düşer."¹⁹ Wyclif, Kitabı Mukaddes'e duyulan inanca zarar verenin nominalizm olduğunu düşünüyor ve nominalizmi destekleyenlerin halkı hataya sürüklediğine inanıyordu.²⁰ Buna karşı getirdiği çözüm, tümellerin yıkılmazlığına dayalı bir metafizik geliştirmek oldu. Böylelikle Kitabı Mukaddes, yaratılıştan ve kutsal metinler yazıya dökülmeden önce Tanrının zihninde tasarladığı ilahi bir model haline geldi; tanrısal bir tasavvur olduğuna göre de her kelimesi doğru ve güvenilir olmak durumundaydı.²¹

Cüretli bir savdı bu. İlk bakışta, muhalifleri gafil avladığı düşünülebilir. Fakat busavla elde ettiği kesinliğin bedeli ağır oldu. Wyclif'in benimsediği felsefi konum ortodoks olmayan içerimler barındırıyordu, özellikle de *efkaristiya* konusunda. 1372-74 arasında Wyclif'le tartışmaya giren John Kenningham, onun ultrarealizminin ortodoks töz dönüşümü öğretisini imkânsız kıldığını fark etmişti. Wyclif felsefi çalışmalardan dini öğretiyle ilgili eserler vermeye yöneldiğinde, metafizik görüşlerinin aykırı sonuçları iyice belirginleşti. Fransisken William Woodford, bu görüşlerin *efkaristiya* açısından yarattığı sorunu ilk görenlerden biriydi. Karşılaştığı eleştiriler Wyclif'in Kitabı Mukaddes'le ilgili görüşlerinde bir ölçüde değişikliğe gitmesine yol açtı. *De veritate sacrae scripturae*'de, "düz anlamın her bir tikel için doğru olduğunu kanıtlama çabası vazgeçmiştir artık." Yine de Kitabı Mukaddes'in taşıdığı büyük önem, düşüncesindeki yerini korumaya devam etti.²²

¹⁷ Leff, *Heresy* II, s. 500.

¹⁸ Robson'ın çevirisi (Wyclif, s. 203-4).

¹⁹ Smalley'in çevirisi, "The Bible", s. 75; orijinal metin: agy, n. 10 ve Wyclif, *De veritate sacrae scripturae*, haz. R. Buddensieg (WS), I, s. 157-389.

²⁰ Smalley, "The Bible", s. 77.

²¹ Robson, Wyclif, s. 163-4.

²² Leff, *Heresy* II, s. 500-12, Wyclif hakkında şu yorumda bulunur: "Sığ ve katı düşünce tarzı-

Teolog olarak kazandığı saygınlık, siyasi görevler üstlenmesini sağladı. Yönetimdekiler, Wyclif'in kilise mülklerine el konulması ve kilisenin Devlet eliyle reforma tabi tutulması gibi fikirlerinin farkındaydılar ve onu gelenekçi akademisyenlere karşı bir denge unsuru olarak kullanma amacındaydılar.²³ Nisan 1374'te kral tarafından Lutterworth bölge rahipliğine atandı.²⁴ 1374'te İngiliz din adamlarından istenen mali katkı hakkında papalıkla yapılan görüşmelerde yer aldı. 1377'de Avignon'a külçe altın ihracıyla ilgili hükümete görüş bildirdi. 1378'deki bir davada kraliyet görevlilerinin suçluları yakalamak üzere kutsal yerlere girebileceğini savundu.²⁵ Tüm bu olayların Wyclif açısından asıl önemi, dini otoritenin kendisini susturma girişimlerine karşı önemli kişilerin korumasını sağlamış olmasıydı. 1377'de Aziz Paul Katedrali'nde ve 1378'de Lambeth sarayı şapelinde piskoposlar tarafından mahkeme önüne çıkarıldığında, önce John of Gaunt'ın ve ardından Kara Prens Edward'ın dul eşinin himayesi sayesinde kurtulmuştu.²⁶

1376'dan itibaren ünü artık üniversite sınırlarını aşmaya başlamıştı. Meşru yönetim hakkındaki öğretisi, aslında rahiplerin ve tarikatların mülklerine el konulmasını teolojik açıdan haklı gösterme çabasıydı ve büyük siyasi destek gördü.²⁷ Rahiplerin zenginliği ve din adamı olmayanların bu zenginliğe el koyma hakkı 1370'lerde yeniden tartışılmaya başlanmıştı. Augustinusçu frerler 1371'de meseleyi gündeme getirdiler. 1373'te toplanan bir konsil, papalığın para yardımı isteğini geri çevirdi. 1376'da parlamento papalık vergisine karşı tavrı aldı. Wyclif kendine hazır bir zemin bulmuştu. Verdiği vaazlar, görüşlerini Oxford'un ötesine taşıdı ve bir reform hareketine yön vermeye başladı. Rahiplerin suiistimallerini kınamak yeni bir şey değildi. Rochester piskoposu Brinton da benzer bir dil kullanıyordu. Aslında vaaz kürsüsünden yöneltilen eleştirilerin benzerliği, Brinton ve Wyclif gibilerinin arasındaki farkı gizlemiş olabilir. Wyclif reformcu olmaktan ziyade hızla bir devrimciye dönüşmekteydi. Üstelik eleştirilerinden sadece din adamları değil, toplumun üst tabakası da payını alıyordu. Savaşı ve yağmayı kı-

nı gizleyen engin bir mantıksal donanıma sahipti" (s. 505). Bkz. Robson, *Wyclif*, s. 162-70; Smalley, "The Bible", s. 86-7. Wyclif ve Kitabı Mukaddes üzerine: Leff, *Heresy* II, s. 511-45; Leff, "The place of metaphysics in Wyclif's theology", *SCH Subsidia* V, s. 223; Catto, "Wyclif", s. 194-5.

²³ MW, s. 58-60; Catto, "Wyclif", s. 199, n. 83.

²⁴ Catto, "Wyclif", s. 200.

²⁵ Workman, *Wyclif* I, s. 240-6, 302-4, 313-24; MW, 2. ve 3. Bölümler.

²⁶ Workman, *Wyclif* I, s. 284-8, 307-9.

²⁷ Bkz. aşağıda, s. 307-308.

nıyor, “rüzgârla savrulan kirazları toplamak için birbirleriyle itişen çocuklar gibi” ganimet peşinde koşan askerleri sert bir dille eleştiriyordu.²⁸

Wyclif'in Oxford'daki eski işverenlerinin sadakati ve Büyük Bölünme'nin papalık üzerindeki olumsuz etkisi, yaşamının son yıllarında Wyclif'i yargı önüne çıkarılmaktan kurtardı ve böylelikle de daha radikal eserler vermesinin önü açıldı. 1375-76'da tamamladığı *Postilla super totam bibliam*'da erken dönemdeki kilisenin yoksulluğu ve alçakgönüllülüğü üzerinde durur ve Kitabı Mukaddes'i temel alarak mevcut kiliseyi eleştirir. *De civili dominio* (1376-78) da yine ılımlı bir tavırla yoksulluğun önemini vurgular.²⁹ *De ecclesia*'da (1378) ise Wyclif, kurulu düzeni altüst edecek devrimci bir kilise öğretisini savunmaktadır.³⁰

Wyclif ruhban karşıtı siyasetçilere hizmet ederken,³¹ Devlet'in kiliseyi kendi önerileri doğrultusunda zorla reforma tabi tutacağı günlerin yaklaştığını düşünmekteydi. Fakat aynı zamanda, görüşlerinin gerçek niteliğinin belirginleşmesiyle kızıışan tartışmalar ve bunun yarattığı baskı, Wyclif'i daha sert bir tavır almaya yöneltti. 1378'den itibaren eserlerindeki üslup değişmeye başlar: Kendinden daha çok alıntı yapıyor, düşmanlarına daha acımasızca saldırıyordu; teolojisi daha radikal bir hal almıştı ve yönelttiği suçlamaları daha sık dile getiriyordu. Aralık 1365'te Başpiskopos Islip, keşiş okulu Canterbury College'ı yenileyerek keşiş olmayanların da okula alınmasını sağladı ve kuruma yönetici olarak Wyclif'i atadı. Fakat Islip'in yerine başpiskopos olan Simon Langham, okulu yeniden eski konumuna döndürdü ve Wyclif'in beklentileri suya düştü. Bu olay, Wyclif'in sonradan keşişlere yönelttiği sert eleştirileri anlamamızı sağlar.³²

²⁸ Catto, “Wyclif”, s. 202-3, 208-9; alıntı için bkz. Wyclif, *Sermones*, haz. J. Loserth, IV, s. 362.

²⁹ B. Smalley, “Wyclif's Postilla on the Old Testament and his Principium”, *Oxford Studies Presented to Daniel Callus* (Oxford, 1964), Oxford Historical Society, n.s. XIV, s. 253-97; G. A. Benrath, *Wyclifs Bibelkommentar* (1966); Workman, *Wyclif* I, s. 257-66; Leff, *Heresy* II, s. 529-30. Bkz. aşağıda, s. 309, n. 52.

³⁰ Workman, *Wyclif* I, s. 6-20.

³¹ McFarlane'e göre (MW, s. 70), Wyclif kendisini himaye eden John of Gaunt için “kiralık bir rahip” gibi çalışmış ve 1376 sonbaharında Londra'da verdiği vaazlarla halkı Gaunt'ın düşmanı piskopos William of Wykeham'a karşı kıskırtmıştır. Wyclif'in “kilise kilise dolaştığı”nı yazan Walsingham'ın bu ifadesi, McFarlane'in yorumunu destekler gözükür. Oysa Wyclif'in 1376 sonbaharında vermiş olduğu altı vaaz (bkz. W.H. Mallard, “Dating the *Sermones quadraginta* of John Wyclif”, *MH* XVII (1966), s. 86-105) Wykeham'la ilgili değil, ahlaki eğitim ve kilisedeki yenilenme üzerinedir. Benrath, *Bibelkommentar*, s. 336, n. 137, bunu göz önünde bulundurarak McFarlane'in yorumuna şüpheyile yaklaşır.

³² MW, s. 27-30; Catto, “Wyclif”, s. 187-8.

Kişisel deneyimlerinin etkisi bir yana, savunduğu kilise öğretisi büyük ölçüde metafizik tutumundan kaynaklanıyordu. Ultrarealist görüşleri, Wyclif'i kilisenin arketip bir gerçekliğe sahip olduğunu ileri sürmeye³³ ve buna dayanarak da on dördüncü yüzyıldaki görünür kiliseyi reddetmeye yöneltmişti.³⁴ Tıpkı Kitabı Mukaddes örneğinde olduğu gibi, kilise de ezelden beri varolmuştu; Wyclif, Hz. İsa'nın vücut bulmasıyla kilisenin başladığı görüşünü kabul etmez. Bu ezeli-ebedi kilise ile kıyaslandığında, görünür kilise Wyclif'in yazılarında giderek önemini kaybeder ve sonunda Deccal'in mekânı haline gelir. Augustinusçu kader öğretisini uyarlayan Wyclif, bu yolla görünür kilisenin tüm yetkisini de ortadan kaldırır. Buna göre, seçilmişler ve kaderi önceden bilinenler bu dünyada kesin olarak birbirinden ayrılmıştı. Seçilmişler ölümcül günahın tüm sonuçlarından muaftı. Ölümcül günah bile kendilerine Tanrının ezelden bahsettiği lütfu ortadan kaldıramazdı. Buna karşılık, kilise hiyerarşisinde ne kadar yüksek bir mevkide bulunurlarsa bulunsunlar, kaderi önceden bilinenlerin verdiği dini hizmetin hiçbir etkisi olamazdı. Bu durumda rahiplere bir gerek kalmıyordu.³⁵

Wyclif'in öğretisinin sapkın içerimleri ortadaydı. Aynı şekilde Kitabı Mukaddes'le ilgili görüşleri de geleneksel öğretilerden tümüyle ayrılır. Kitabı Mukaddes'i her türlü öğreti ve tutum hakkında yargıda bulunmanın tek ölçütü yapmadı asla; çünkü sapkınlığa karşı bir kalkan olarak kilise babaları ve en başta da Augustinus gibi yorumculara duyulan gereksinimin farkındaydı.³⁶ Fakat yaşamının sonlarına doğru, Kitabı Mukaddes'te doğrudan ya da dolaylı yer almayan her şeyin Hz. İsa karşıtı olduğunu savundu ve Kitabı Mukaddes giderek yegâne kıtası oldu.

Bu yaklaşım radikal bir yenilikti; çünkü on dördüncü yüzyılda teologlar uyum içinde olduğunu düşündükleri Kitabı Mukaddes, gelenek ve kilise yasaları arasında bir ayrım yapmıyorlardı. Walden'li Thomas Netter bunu fark etmişti: "Beni

³³ Smalley, "The Bible", s. 83.

³⁴ Leff, *Heresy II*, s. 515-16.

³⁵ Leff, *Heresy II*, s. 511; Benrath, *Bibelkommentar*, 5. Bölüm; Leff, *SCH Subsidia V*, s. 217-32, Wyclif'in "düşünsel gelişiminde sadece entelektüel etkenlerle açıklanamayacak bir kırılma olduğunu" belirtir ve *De civili dominio*'nun bazı bölümlerinin 1377'de papa tarafından sansür edilmesinin bu kırılmaya yol açmış olabileceğini öne sürer. V. Herold, "Wyklif als Reformer", *Jan Hus*, haz. F. Seibt (Münih, 1997), s. 39-47, Wyclif'in felsefesiyle Husçuluk arasındaki ilişkiye açıklık getirir.

³⁶ P. De Vooght, *Les Sources de la doctrine chrétienne* (1954); M. Hurley, " 'Scriptura Sola': Wyclif and his critics", *Traditio XVI* (1960), s. 275-352; B. Smalley, *EHR LXXVIII* (1963), s. 161-2.

en çok umutsuzluğa sevk eden nokta, Wyclif'in Hristiyan inancının önemli bir kısmını yok sayması: Sadece Kitabı Mukaddes'in ortaya koyduğu inancı kabul ediyor, Hz. İsa'nın ve havarisi Paulus'un miras bıraktığı yazılı olmayan kiliseye inancı tümüyle göz ardı ediyor.”³⁷

Wyclif, yaşamaının sonlarına doğru mevcut kiliseyi Deccal'in Kilisesi ilan etti. Hiyerarşiyi yadsıyor, tarihi bir incelemeye tabi tuttuğu papalığın tümüyle temelsiz olduğunu öne sürüyordu. 1379'da yazdığı *De potestate papae*'den itibaren papalığa giderek daha şiddetle saldırmaya başladı. Sonunda *Opus evangelicum*'da papalığı –yani Konstantin'in Bağışı'ndan bu yana gelen papaları– ve Roma Kilisesi'ni Hz. İsa karşıtı “iğrenç bir yığın” olarak adlandırdı. Kilise kanunu yerine “Tanrının yasası” olarak betimlediği Kitabı Mukaddes'i koydu. Her türlü manastır yaşamını faydasız görerek reddetti ve manastırlara el konulmasını savundu. Ortaçağ kilisesinin dayandığı tüm ilkeleri yerle bir eden Wyclif, keşişlerin ve frerlerin işlevlerine de son veriyordu; ona göre, tefekküre dayalı bir yaşam ve manastır litürjisi beyhudeydi.³⁸

Tümellerin yıkılmazlığı ve bundan çıkardığı sonuçlar, Wyclif'i başından beri tutarsızlığa sürüklemişti: Aynı anda hem töz dönüşümünü kabul edip hem kendi metafiziğini savunması mümkün değildi. 1379'da yayımladığı *De apostasia* ve *De eucharistia* ile kilisenin töz dönüşümü öğretisini inkâr etti. Wyclif'i kendi felsefi konumu kadar o dönemki *efkaristiya* uygulamalarındaki aksaklıkların da buna ittiği ileri sürülmüştür. Ayin sırasında kutsanan ekmeğin havaya kaldırılmasını ya da *Corpus Christi* yortusundaki geçit törenlerini putperestlik olarak görüyordu. Ona göre töz dönüşümü, gerçekliği olmayan bir görünüme inanmayı gerektirdiğinden, ikiyüzlü bir öğretiydi. Bir tözün ortadan kaldırılamayacağını açık bir şekilde dile getirdi; ama kendine ait bir çözüm ortaya koymadı.³⁹

³⁷ Alıntılaman Hurley, *Traditio XVI* içinde, s. 329. Ayrıca bkz. K. Walsh, “Preaching, pastoral care and sola scriptura in later medieval Ireland: Richard Fitzralph and the use of Bible”, *SCH Subsidia* IV, s. 251-68; Walsh, “Wyclif's legacy in Central Europe in the late fourteenth and early fifteenth centuries”, *SCH Subsidia* V, s. 397-417.

³⁸ Hz. İsa-karşıtı hakkında karşı. C. V. Bostick, *The Antichrist and the Lollards* (1998), s. 60-73 ve A. Patschovsky, “Antichrist bei Wyclif”, *Eschatologie und Hussitismus*, haz. A. Patschovsky, F. Šmahel (1996), s. 83-98; Wyclif'in genel tavrının etkileri hakkında: Leff, *Heresy* II, s. 534-41; Workman, *Wyclif* II, s. 73-82; MW, s. 95; J. Rennan, “Wyclif's attacks on monks”, *SCH Subsidia* V, s. 267-80; W. Mallard, “Clarity and dilemma – the *Forty Sermons* of John Wyclif”, *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition*, haz. G.H. Shriver (1974), s. 19-38.

³⁹ Robson, *Wyclif*, s. 187-95; Leff, *Heresy* II, s. 549-57; M. E. Aston, “John Wyclif's Reformati-

Wyclif'in *efkaristiya* sakramentiyle ilgili sapkınlığı, Oxford'da kalan son destekçileriyle yollarının ayrılmasına ve Oxford'u terk etmek zorunda kalmasına yol açtı. 1380-81 kışında rektör William Barton on iki bilginden oluşan bir kurul topladı ve Wyclif'in *efkaristiya* hakkındaki görüşlerini mahkûm ettirdi. Kurulun, kilise yetkililerinin güdümünde hareket ettiğini düşünmemizi gerektirecek bir neden yoktur; Wyclif'in düşüncelerinin üniversitede yarattığı rahatsızlığın bir yansımasıydı bu sadece.⁴⁰ Daha önce de Wyclif'in yönetim hakkı ve kilise mülklerine el konulmasıyla ilgili savları 1377'de Papa XI. Gregorius tarafından mahkûm edilmişti; fakat bir sonraki yıl gerçekleşen Büyük Bölünme nedeniyle papalık bu konuyla daha fazla ilgilenmemiştir. Ayrıca Wyclif, kendisini himaye edenlerin ve bazı akademisyenlerin desteğine güvenebileceğini biliyordu. Fakat *efkaristiya* meselesinde bu desteği bulamadı. Görüşlerinin yol açtığı huzursuzluk 1381'de toplanan parlamentoya da yansıdı ve John of Gaunt Wyclife arka çıkmaktan vazgeçti. Mayıs 1381'deki *Confession*'da Wyclif töz dönüşümünü reddettiğini yineledi. Aynı yıl üniversiteden ayrıldı ve Lutterworth'a çekildi. Ancak *efkaristiya* tartışması durulmamıştı. takipçileri Wyclif'in görüşlerini İngilizce olarak daha geniş bir kitleye yaydılar. Bu özellikle hassas bir konuydu; çünkü anadilde yapılan ortodoks eğitimde *efkaristiya* ile ilgili ayrıntılı hiçbir açıklamaya yer verilmiyor, skolastik çevrelerde kullanılan *transubstancio*, *substancia*, *accidens* gibi felsefi terimlerin çevirisi yapılmıyordu. Bu gibi konuların halka açıklanmasına gerek olmadığı düşünülüyordu. Netter geleneksel görüşü şu şekilde dile getirir: "İnançla ilgili konuları anlayanlar din adamlarıdır; halkın geri kalanına sadece inanmak düşer." Wyclife karşı töz dönüşümü öğretisinin doğruluğunu yayma çabaları, otoritenin duyduğu endişe ve düşmanlığın bir göstergesiydi.⁴¹

Wyclif ve Lollardlık

Wyclif'in büyük bir etkiye sahip olmasının birkaç nedeni vardı. En başta geleni, daha önce belirttiğimiz gibi, teolojide şüphenin hüküm sürdüğü bir dönemde insanlara kesinlik sunmasıydı. Sıkı bir mantıkçı, yetenekli bir tartışmacı ve insanları kendine bağlayan güçlü bir vaizdi. Kitabı Mukaddes'e çağdaşı yorumculardan

on reputation", *PP XXX* (1965), s. 40-1; Crompton, *JEH XVIII* (1967), s. 263-6; Catto, *SCH Subsidia IV*, s. 269-86; A. Kenny, "Wyclif", *PBA LXXVI* (1990), s. 91-113.

⁴⁰ *MW*, s. 97-9.

⁴¹ Workman, *Wyclif II*, s. 292-9; *MW*, s. 79-81; Knowles, *Religious Orders II*, s. 98ff; M. E. Aston, "Wyclif and the vernacular", *SCH Subsidia V*, s. 281-330 (Netter'den alıntı, s. 302).

daha fazla atıfta bulunuyordu. 1375-76'da tamamladığı *Postilla super totam bibliam*, Kitabı Mukaddes'i yeniden akademik çalışmaların merkezine oturttu. Akla dayanmayan ve Hz. İsa'yı temel alan dindarlığı, reform talep etmesi ve suiistimalleri kınaması mevcut düşünce ortamında yankı uyandırmaya muktedirdi.⁴² Kilise hukukunu hedef alan etkili saldırıları ona popülerlik kazandırıyordu.⁴³ Kilisenin yoksul olması gerektiğini savunması ve mülk sahibi tarikatlara yönelttiği eleştiriler, Wyclif'i frerlerin özellikle de Augustinusçuların doğal müttefiki yapıyordu. 1377'de dilenci frerlerden dört bilgin Aziz Paul Katedrali'ndeki yargılamada Wyclif'i savunmak üzere hazır bulunmaktaydı.⁴⁴ Augustinusçu Adam Stocton, *De potestate papae*'nin bir kopyası üzerine Wyclif için *venerabilis doctor* (saygıdeğer öğretmen, çev.) diye yazmıştı; daha sonra ise bu ifadenin üstünü çizerek *execrabilis seductor* (melun ayartıcı, çev.) olarak değiştirdiği görülür.⁴⁵ Wyclif, *efkaristiya* sakramentiyle ilgili sapkın görüşleri yüzünden frerlerin desteğini kaybetmişti.

Wyclif'in ultrarealizmi, on dördüncü yüzyıl başlarında nominalizme tepki duyan bir Avrupa hareketine öncülük ediyordu. Bu durum, sonraki sapkın görüşlerine rağmen Wyclif'e duyulan saygıyı bir ölçüde canlı tuttu. Bu saygının bir örneğini felsefi çalışmalarının on beşinci yüzyılda Oxford'da başlıksız ve anonim elyazmalarında bir araya getirilmiş olmasında ya da 1411'de Lollardlara düşman başpiskopos Thomas Arundel'in Oxford'u teftişi sırasında öğretim üyelerinin tepkisinde görmek mümkündür. Bu kişiler Wyclifçi değildi elbette; ama üniversitenin bağımsızlığına önem veriyor ve Wyclif'in görüşlerinin en azından tartışılabileceğini düşünüyorlardı.⁴⁶ Wyclif'in felsefi görüşleri ilgi çekmeye devam etti ve sahip olduğu şöhret, Arundel gibiler tarafından bile kabul edildi. Lollard hareketine mensup William Thorpe, 1407'de yargılandığı sırada Arundel'e şöyle der: "Üstat John Wycliffe birçokları tarafından "tanındıkları en büyük rahip" olarak görüldü; o erdemli bir insandı ve günahsız bir yaşam sürdü." Bunun üzerine Arundel, "Kurucunuz Wyclif büyük bir rahipti, birçok kişi onun kusursuz bir yaşam sürmüş olduğunu söylüyor" diyerek Thorpe'u onaylar.⁴⁷

⁴² Benrath, *Bibelkommentar*; De Vooght, *Sources*, s. 168-200; Catto, "Wyclif", s. 218-19.

⁴³ J. Fines, "Studies in the Lollard heresy" (yayınlanmamış doktora tezi, Sheffield Üniversitesi, 1964), s. 18-19. Tezinden yararlanmama izin verdiği için yazara teşekkür borçluyum.

⁴⁴ Workman, *Wyclif* I, s. 286; MW, s. 74-5.

⁴⁵ Gwynn, *Austin Friars*, s. 238-9.

⁴⁶ Robson, *Wyclif*, s. 240-6; J. M. Fletcher, *HJ* LXI (1962-3), s. 179-80; E.F. Jacob, "Reynold Pecock, Bishop of Chichester", *PBA XXXVII* (1951), s. 121-53; J. Catto, "Some English manuscripts of Wyclif's Latin works", *SCH Subsidia V*, s. 353-9.

⁴⁷ Thorpe'un *Examinacion*'undan alıntılanan MW, s. 35.

Wyclif'in sahip olduğu bu ün, sapkınlığın destek bulmasını kolaylaştırdı. 1382 Blackfriars Konsili ve Courtenay'in Oxford'u teftişi sonrasında Wyclif'in eserleri açıkça suçlanmaya başlanınca, üniversitedeki bazı yandaşlar desteklerini geri çekti.⁴⁸ Fakat sadık akademisyenlerden oluşan bir grup, Wyclif'in düşüncelerini daha geniş bir çevreye yayarak İngiliz Lollardların gelişmesinde hayati önemde bir rol oynadı.

Wyclif'in kilise ve devlet ilişkisi ve kilise mülklerine el konulması hakkındaki görüşleri de aynı derecede önemliydi. Yüksek mevkilerdeki kişilerin dikkatini çekmesine, siyasete girmesine ve geniş çapta şöhrat kazanmasına yol açan şey bu konudaki görüşleri olmuştur. Kilisenin suiistimallerine karşı Wyclif'in önerdiği çözüm, dünyevi iktidarın zoruyla yapılacak bir reformdu. Kilisedeki ahlaki bozulmayı aşırı varlık sahibi olmaya bağlıyordu. Devlet bu varlığa el koyarak durumun değişmesine yardım edebilirdi. Rahiplere sadece yeterli bir miktar bırakılacaktı. Rahipler vergi toplayabilirlerdi; çünkü Eski Ahit onlara bu konuda izin veriyordu. Fakat bu bile iyi davranmalarına bağlıydı; cemaat üyeleri günahkâr rahiplere vergi ödemek zorunda değildi.⁴⁹

Wyclif, mülk sahibi olma hakkındaki düşüncelerini daha 1370-71'de dile getirmeye başlamıştı; fakat bu düşüncelerini ilk kez 1376-78'de kaleme aldığı *De civili dominio*'da yazılı olarak ifade etti.⁵⁰ Bu kitapta ortaya koyduğu yönetme hakkı ve Tanrı lütfu öğretisi, daha önce benzer bir öğretiyi ultramontanist bir amaçla kullanan Augustinusçu Egidio Romano'ya uzanan bir geçmişe sahipti. Egidio'ya göre yönetme hakkına ancak Roma Kilisesi vasıtasıyla meşru bir şekilde sahip olunabilirdi; dolayısıyla kilise dışında kalan herkes, dinsiz ya da aforoz edilmiş olsun, mülk ve yetke sahibi olma haklarını kaybediyordu. Fitzralph bu savı nefret ettiği frerlere karşı kullandı: Her türlü mülk ve yetke hakkı Tanrıdan geliyordu ve bu nedenle de hak sahibinin Tanrı lütfuna erişmiş olması gerekiyordu; bu lütuftan yoksun olan frerler, kilisenin onlara tanıdığı hakları meşru bir şekilde kullanmıyorlardı. Wyclif yaptığı, bu savı alarak tüm kiliseyi kapsayacak şekilde geliştirmek oldu. Rahiplerin suiistimallerine yönelttiği sert eleştirilerle de bağlan-

⁴⁸ MW, s. 106-15; Workman, *Wyclif* II, s. 246-93.

⁴⁹ M. E. Aston, "Lollardy and sedition, 1381-1431", *PP* XVII (1960), s. 1-44; Leff, *Heresy* II, s. 527-31; Smalley, "The Bible", s. 87-9. Rahiplerin vergi toplama hakkının koşula bağlanması, 1382'de mahkûm edilen Yirmi Dört Sonuç arasında yer almaktaydı; Leff'in yorumu için bkz. *Heresy* II, s. 529.

⁵⁰ MW, s. 60, Catto, "Wyclif", s. 198-208.

ulıydı bu elbet: Rahiplerin çoğu Tanrının lütfundan yoksundu, meşru yönetim hakkına sahip değillerdi ve mülklerinden mahrum bırakılabilirlerdi. Böylesi bir kuram, başarısız bir savaşın ve kötü bir ekonominin ortasında, savaşı finanse etmenin yeni yollarını arayan lordlara cazip geldi. Wyclif'in ilgi uyandırmasının başlıca nedeni, kilisenin mülklerine el koyacak ve reform uygulayacak olan dünyevi iktidara neredeyse hiçbir kısıtlama tanımayor olmasıydı.

İlk bakışta, yönetme hakkı ve Tanrı lütfu kuramının din adamları için olduğu kadar dünyevi lordlar için de tehlikeli ve anarşik sonuçlara yol açabileceği düşünülebilir. Meşru yönetim hakkını ellerinde bulundurmamak için gerekli Tanrı lütfuna sahip olmadıkları takdirde, kendileri de mallarına el konulması tehlikesiyle karşı karşıya kalmayacaklar mıydı? Uygulamada, böyle bir çıkarımda bulunmak zorunlu değildi. Tam bir Erastusçu olan Wyclif, bu soruya *De officio regis*'te (1379) yanıt verir: Kral, Tanrının vekilidir; ona ve lordlara meşru bir şekilde karşı çıkmak mümkün değildir. Tiranlara bile boyun eğmek gerekir. Günah onların otoritesini değil, sadece din adamlarının otoritesini geçersiz kılar.⁵¹

Geçmişte büyük önem atfedilen yönetme hakkı ve Tanrı lütfu öğretisinin aslında Wyclif'in düşünce yapısında o kadar da önemli bir yer tutmadığı giderek daha iyi anlaşıyor. Görünür kilisenin otoritesine karşı yürüttüğü saldırı çok daha temel bir konumdaydı.⁵²

Wyclif'in görüşlerinden ilk endişe duyanlar keşişler oldu. Kilisenin malvarlığıyla ilgili eleştirilerde başlıca hedef kendileriydi. Wyclifi bu konuda tartışmaların içine çektiler ve *De civili dominio*'da yer alan bazı önermeleri 1377'de sansürlemesi için papaya gönderdiler.⁵³ XI. Gregorius'un suçlu bulduğu görüşler arasında, her türlü sivil yönetimi tehlikeye atan ve dolayısıyla lordları ilgilendiren maddeler de vardı.⁵⁴ Wyclife ve Lollardlara karşı kalemine sarılanlar, yönetme hakkı ve Tanrı lütfu öğretisinin dünyevi iktidar için bir anarşi tehlikesi doğurduğunu belirtmek-

⁵¹ *De officio regis* hakkında bkz. Workman, *Wyclif* II, s. 20-30; Leff, *Heresy* II, s. 543-5.

⁵² Leff, *Heresy* II, s. 546-9; M.J. Wilks, "Predestination, property and power: Wyclif's theory of dominion and grace", *SCH* II, s. 220-36; B. Töpfer, *Urzustand und Sündenfall* (1999); Töpfer, "Status innocentiae und Staatsentstehung bei Thomas von Aquino und Wilhelm von Ockham", *Mittelalterliches Jahrbuch XXXVI* (2001), s. 113-29; "Die Wertung Töpfer's art ...", *Häresie*, haz. F. Šmahel, s. 55-76; A. Hudson, *The Premature Reformation* (1988) (HPR), s. 360; M. J. Wilks, "Wyclif and the great persecution", *SCH* X, s. 41-63.

⁵³ Bkz. yukarıda, s. 306, n. 41.

⁵⁴ Workman, *Wyclif* I, s. 293, n. 5; J. Crompton, "Fasciculi Zizaniorum", *JEH* XII (1961), s. 35-45; Catto, "Wyclif", s. 198.

te vakit kaybetmedi. Örneğin Fransisken William Woodford'a göre, Wyclif'in yönetim anlayışı kralların, düklerin ve üst sınıfların halk tarafından mülksüzleştirilmesini meşru kılıyordu.⁵⁵

1381'deki Köylü Ayaklanması sırasında Wyclif *De blasphemia*'yı yazmaktaydı. Kitabın on üçüncü bölümünden itibaren birçok yerde ayaklanmaya değinir ve din adamlarının, kralın ve lordların isyana yol açan olaylara seyirci kalmasına ateş püskürür. Köylüler gerçekten de bir mülksüzleştirme eylemine girişmişti. Wyclif, sergiledikleri aşırılığı ve başpiskoposu öldürmelerini kınadı; fakat mülklere önceden el konulmuş olsaydı bu felaketin gerçekleşmeyeceğini savundu. Wyclifi ve takipçilerini suçlayanlardan bazıları, ayaklanmanın en şiddetli aşamalarından birinin 13 Haziran'daki *Corpus Christi* yortusuna denk gelmesini uğursuz bir rastlantı olarak değerlendirdiler. Wyclif'in *efkaristiya* hakkındaki görüşlerini bilen Walsingham, *Corpus Christi* yortusunda yaşanan ayaklanmanın *efkaristiya* sapkınlığı yüzünden Tanrının bir cezalandırması olduğunu söyledi. Ne kadar haksız yere suçlanmış olsa da isyan Wyclife zarar vermişti.⁵⁶ Yine de müstakbel reformcular olarak gördüğü lordlara olan güvenini asla yitirmedi. Sivil iktidarın meşru otoritesine duyduğu inancı sonuna dek korudu. Ona göre, günahkâr bir papa görevden alınabilir, fakat günahkâr ya da zorba bir kral tahttan indirilemezdi. Toplumsal düzen dokunulmaz bir kutsallığa sahipti. Dünyevi siyaset alanında Wyclif son derece muhafazakârdı; dini konularda ise neredeyse bir anarşistti. Gerçeklerle örtüşmeyen bir tavırdı bu; zira pek az kişi on dördüncü yüzyıl sonundaki suiistimallerin sadece kilise kaynaklı olduğunda hemfikirdir.⁵⁷

Wyclif'in kilise mülklerine el konulmasıyla ilgili fikirleri onu siyasete girmeye itmiş ve bir süreliğine de olsa kendi arzuladığı yönde bir reformun yolunu açar gibi görünmüştü. Sonuçta, Wyclif'in yazılarında sivil anarşiyi önlemeye yönelik geliştirdiği fikirler unutuldu; bazı takipçilerinin eylemleri, Köylü Ayaklanması ve muhaliflerinin ustalıkla eleştirileri Wyclif'in ve ilham kaynağı olduğu hareketin siyasi anarşistler olarak tanınmasına yol açtı.⁵⁸

⁵⁵ Aston, "Lollardy and sedition", s. 9.

⁵⁶ HPR, s. 66-72; A. Hudson, "Poor preachers, poor men: views of poverty in Wyclif and his followers", *Heresie*, haz. Šmahel, s. 41-53; M. Aston, "'Corpus Christi and Corpus Regni': Heresy and the Peasants' Revolt", *PP CXLIII* (1994), s. 3-47.

⁵⁷ Bkz. Smalley'in yorumu, "The Bible" içinde, s. 88.

⁵⁸ Aston, "Lollardy and sedition", s. 5.

Wyclif üst sınıfların ve üniversitenin desteğini kaybederken, bir yandan da vazirlerin başlattığı bir hareket gelişmekteydi. Bu hareket Wyclif'in görüşlerini daha geniş bir çevreye ulaştırıyor ve Lollardlığı zanaatkâr sınıf arasında yayıyordu. Wyclif'in bu süreçle bağlantısı hakkında kaynaklar yetersizdir. Oxford'dan ayrıldıktan sonraki yaşamıyla ilgili çok az şey biliyoruz. Lutterworth'te bulunduğu sırada sekreteri John Purvey ona eşlik etmekteydi.⁵⁹ Son yıllarında ürettiği çok sayıda Latince esere bakarak diyebiliriz ki zamanının çoğunu yazmakla geçiriyordu. Fakat bu dönemde yazdıkları yeni bir şey söylemekten uzaktır.⁶⁰

Wyclife atfedilen İngilizce eserlerin çoğu aslında takipçileri tarafından yazılmışsa da bazılarının bizzat Wyclif'in kaleminden çıktığını savunmak mümkündür. Modern bir yorumcunun belirttiği gibi, çeviri tekniğiyle ilgili sorunlara karşı Wyclif "şaşırtıcı derecede kayıtsız"dı.⁶¹ *Efkaristiya* meselesini ele alırken, halkın ayine yaklaşımıyla yakından ilgilenir ve gereksiz Latince terimleri kullanmaktan kaçınır. Teoloji meselelerini anadilde tartışmanın önündeki engelleri aşan Wyclif ve takipçileri, töz dönüşümü öğretisini ele alabilmek amacıyla o güne dek bilinmeyen yeni teknik terimleri İngilizceye kazandırdılar.

Yine de Wyclif'in tümüyle tutarlı davrandığı söylenemez. Son eserlerinden biri olan *Opus evangelicum*'da, teolojik meselelerin sıradan halk önünde tartışılmaması gerektiği yönünde bir uyarıda bulunur.⁶² Hatta yaşamının sonunda otoriteyle bir tür uzlaşma içinde olduğunu sezmek de mümkündür. Kendisine yönelik eleştirilere karşı eserlerinde sürekli düzeltmeler yapıyordu; sonuçta muhalif tavrının

⁵⁹ M. Deanesly, *The Lollard Bible* (1920); MW, s. 119-20, 152-3; Purvey'in görüşleri için bkz. HPR, s. 159, 174, 242, 292, 301, 325, 327, 333, 340, 353, 355, 364, 385.

⁶⁰ MW, s. 118; Workman, *Wyclif II*, s. 307; Smalley, "The Bible", s. 73-89.

⁶¹ *Select English Works of Wyclif*, haz. R. Arnold, I-III (Oxford, 1869-71); *The English Works of Wyclif hitherto Unprinted*, haz. F. D. Matthew (Londra, 1880), EETS LXXIV; *Wyclif: Select English Writings*, haz. H. E. Winn (Oxford, 1929); M. Aston, "Caim's Castles: Poverty, politics and disendowment", *The Church, Politics and Patronage in the Fifteenth Century*, haz. R. B. Dobson (1984), s. 45-81; Aston, "Wycliffe and the vernacular", s. 320-6; A. Hudson, "A Lollard compilation and the dissemination of Wycliffite thought", *JTS XXIII* (1972), s. 65-81; Hudson, "Wyclif and the English language", *Wyclif in His Times*, haz. A. Kenny (1986), s. 67-104.

⁶² Smalley, *MA XXX* (1961) içinde, s. 203 şu iki eseri karşılaştırır: *Johannis Wyclif De ente Librorum duorum excerpta*, haz. M.H. Dziewicki (WS, Londra, 1909), s. 131 ve *Opus evangelicum*, haz. J. Loserth, I (WS, Londra, 1895), s. 367; Robson, *Wyclif*, s. 217; Deanesly, *Lollard Bible*, s. 245.

giderek yumuşadığı görülür.⁶³ Fakat anadile çevirilerin önü açılmıştı bir kere. Bu yıllardaki en büyük kazanım, Kitabı Mukaddes'in İngilizceye çevrilmesi oldu. Wyclif'in öğreti konusunda aldığı tavrın doğal bir sonucuydu bu. Eğer görünür Kilise insanları selamete ulaştırma yetkisini kaybettiye, geriye kalan tek yol doğru bir şekilde yorumlanan Tanrı sözüydü.⁶⁴ Wyclif'in Kitabı Mukaddes ve kilise arasında kurduğu yeni ilişki, daha çok insanın kutsal metinlere erişebilmesini gerekli kılıyordu. Kilise hukukuna karşı savunulması gereken Tanrı yasası, rahip olsun ya da olmasın bu yasaya uymakla yükümlü herkes tarafından bilinmeliydi, öncelikle de rahipleri reforma zorlayacak olan dünyevi güçler tarafından. *Opus evangelicum*'da, İncil'in söylediklerini herkesin anlayıp öğrenebileceğini belirtir.⁶⁵ *De veritate sacrae scripturae*'de şöyle yazar: "Tüm Hristiyanlar, özellikle de dünyevi lordlar, kutsal metinleri öğrenmeli ve savunmalıdır."⁶⁶ İyi bir eğitim almış olsunlar ya da olmasınlar, anlamaya çalışan tüm iyi insanlara Kutsal Ruh'un rehberlik ettiğini belirtir.⁶⁷ Bu tür düşünceler, ileride Lollardlar için bir hareket noktası olacaktır.

Kitabı Mukaddes'in Wyclifçi ilk çevirisi, *Vulgata*'yı kelimesi kelimesine takip eden, Latince sözdimi ve gramerin İngilizceye aynen dayatıldığı bir taklit olmanın ötesine gitmez.⁶⁸ Herkesin yararlanması için değil, muhtemelen Wyclifçi vaizlerin vaazları sırasında okumaları için hazırlanmıştı. Ayrıca okuyazar üst sınıfın okuması ve maiyetindekilere anlatması için de uygun bir metindi.⁶⁹ Çevirinin birebir yapılmış olması, *Vulgata*'ya duyulan saygının bir ifadesiydi.

⁶³ Aston, "Wycliffe and the vernacular", s. 325-8.

⁶⁴ Leff, *Heresy* II, 7. Bölüm, bkz. özellikle s. 524; Kenny, "Wyclif", s. 106 (Wyclif'in çeviriye doğrudan katkıda bulunduğunu öne sürer); Aston, "Wycliffe and the vernacular", s. 284 (Wyclif'in katkısı hakkında ihtiyatlıdır).

⁶⁵ Haz. J. Loserth, I, s. 92; çev. Deanesly, *Lollard Bible*, s. 246; H. Hargreaves, "The Wycliffite Versions", *Cambridge History of the Bible* II, haz. G. W. H. Lampe (1969), s. 387-415; Hargreaves, "The marginal glosses to the Wycliffite New Testament", *Studia Neophilologica* XXIII (1961), s. 285-300; S. L. Fristedt, *The Wycliffe Bible* I (1953), II (1969); *MS Bodley 959*, haz. C. Lindberg, I-IV (1959-73). Referansları borçlu olduğum kaynak: R. Rausch, *Abtrünnig im Glauben* (2000).

⁶⁶ Haz. R. Buddensieg, I (WS, Londra, 1905), s. 136; çev. Deanesly, *Lollard Bible*, s. 243.

⁶⁷ Bkz. *De veritate sacrae scripturae*'nin özellikle çevirisi (Workman, Wyclif II, s. 151).

⁶⁸ Karş. *Tekvin* 1: 3, *Vulgata* Latincesi ("Dixitque deus, fiat lux, et facta est lux") ile *MS Bodley 959* çevirisi ("And God said / be made light / And made is light") (Lindberg, *MS Bodley 959*, s. 74).

⁶⁹ Deanesly, *Lollard Bible*, s. 245.

Eğer Kitabı Mukaddes Tanrı sözü ise kelimelerin dizilişini özgürce değiştirmek tehlikeli olabilirdi. Üstelik Latince sözdiziminin aynen takip edilmesi, Richard Rolle'ün *Mezmurlar Kitabı* çevirisinde yaptığı gibi, metne açıklayıcı notlar eklemeyi kolaylaştırıyordu.⁷⁰

Kitabı Mukaddes'in din adamı olmayanlar için çevirileri daha önce de yapılmıştı. Avrupa'nın çeşitli ülkelerindeki ortodoks çevrelerde, sadece hükümdarların ve en üst tabakadaki soyluların kullanımı için hazırlanmış çevirilerdi bunlar. Wyclif, İngilizce çevirileri savunurken bu metinlere atıfta bulunur. Eğer Bohemyalı Anne Çekçe ve Almanca çevirilere sahipse, diyordu Wyclif, neden İngilizce çeviriler sapkın olsun?⁷¹ Fakat Wyclif'in örnek gösterdiği Kitabı Mukaddes çevirileri son derece sınırlı bir çevrede okunmaktaydı ve metnin yanlış anlaşılmasına karşı her türlü denetim mümkündü. Oysa Wyclifçi ilk çevirinin bile daha geniş bir yayılma alanı vardı. Çoğaltılan kopyalar, saray çevresinin dışında kalan kesimin eline kolaylıkla geçebilirdi. Ayrıca, çevirmenlerin çalışmayı sürdürmesiyle ilk çeviri gitgide daha akıcı bir dile ve İngilizce'ye daha uygun bir anlatıma kavuştu. Bu durum, çevirinin uyandırdığı etkinin artmasına yol açtı.⁷²

Rolle'ün ayin sırasında kullanılmak üzere hazırladığı *Mezmurlar Kitabı*'nın aksine, Wyclifçi çeviri Kitabı Mukaddes'in anlaşılması en zor kısımlarını da okura sunuyordu. Bu, Kitabı Mukaddes'i ancak eğitilmiş rahiplerin anlayabileceği zor bir metin olarak gören ve denetim olmaksızın asla inananların eline bırakılmaması gerektiğini savunan ortaçağ geleneğiyle bağları koparına yolunda atılmış önemli bir adımdı.⁷³ İlk çeviri sadece bir başlangıçtı elbette; Wyclif'in ölümünden sonra ortaya çıkan serbest çevirinin itici gücünden yoksundu. Yine de Wyclif'in Lollard hareketine bıraktığı en önemli miras oldu.

⁷⁰ Agy, s. 144-7.

⁷¹ *De triplici vinculo amoris, Polemical Works in Latin* içinde, haz. R. Buddensieg, I (WS, Londra, 1883), s. 168; Deanesly, *Lollard Bible*, s. 248. Ayrıca bkz. M. J. Wilks, "Misleading manuscripts: Wyclif and the non-Wycliffite Bible", *SCH* XI, s. 147-61. Anne'in bir Kitabı Mukaddes çevirisine sahip olması, onun Wyclifçiliğe sempati duyduğu anlamına gelmez. Rausch, *Abtrünnig*, s. 49, n. 197. K. Walsh, "Lollardisch-hussitische Reformbestrebungen im Umkreis und Gefolgschaft der Luxemburgerin Anna, Königin von England (1382-94)", *Häresie*, haz. Šmahel, s. 77-108.

⁷² HPR, s. 238-40.

⁷³ Deanesly, *Lollard Bible*, s. 239.

Lollardların yükselişine Wyclif'in yaptığı katkının en bulanık olduğu alan vaazlardır. Vaazlar, Kitabı Mukaddes'in gerçeklerini sıradan insanlara aktarmanın başlıca aracıydı ve dolayısıyla Wyclif'in kilise yaşamına devrimci yaklaşımında önemli bir yere sahipti. Geç dönem yazılarında gerçek öğretiyi anlayıp yayacak "yoksul rahipler"den bahseder ve *Sermones quadraginta*'daki vaazlarından birinde "belirli bir hareket"ın üyelerine seslenir gibidir.⁷⁴ Fakat vaaz vermeleri için Wyclif'in bizzat rahipler görevlendirdiğine dair bir bulgu yoktur. Vaaz kampanyalarının gelişmesinde aktif rol almış olsaydı, Lutterworth'un Lollardlar için bir merkez işlevi görmesi gerekirdi. Oysa sapkınlıkla ilgili mahkeme kayıtlarının hiçbirinde Lutterworth'lu tek bir Lollardın bile izine rastlanmaz. Walsingham, Wyclif'in kırmızı cüppeli vaizler görevlendirdiğini söylese de erken dönem Lollardlığın bir diğer vakanüvisi Henry Knighton, Wyclif'e daha ziyade pasif bir rol atfeder ve akademik ünü ve tartışma yeteneğiyle takipçileri kendine çektiğini belirtir.⁷⁵ William Thorpe'un mahkemede verdiği ifade de benzer bir tablo ortaya koyar: Wyclif ile "sık sık bir araya gelen, onun bilgisinden etkilenecek söylediklerini not eden ve kendilerine ilke olarak benimseyen" kişilerden bahseder.⁷⁶ Walsingham, Lollardların Salisbury'de yapmış olduğu atamalara değinir; gerçekten de Thomas Fishburn adında biri tarafından rahip olarak atanmış ve vaazlarıyla sapkınlığı yaymak üzere kendisine kırmızı bir giysi verilmiş William Ramsbury diye biri vardı.⁷⁷ Walsingham, Wyclif'in de aynı şeyi yaptığını varsaymış olmalı. Ama aslında Wyclif sapkınlığı örgütleyen kişi değildi; takipçilerine bıraktığı miras düşünsel alanda olmuştur.

Wyclif'in entelektüel yolculuğu boyunca savunduğu öğretileri göz önünde bulundurursak, bu mirasın ne denli patlamaya hazır bir bomba olduğu anlaşılır. Lollardlara bıraktığı fikirler, etkili bir hareket inşa etmeye muktedirdi. Selamete kavuşacak olanların önceden belirlenmiş olduğunu savunması, görünür kilisenin otoritesini ortadan kaldırıyordu. Kitabı Mukaddes'e yaklaşımı, takipçilerini kiliseye karşı bitmez tükenmez bir cephaneyle donatıyordu. Tüm inananların rahipliğini savunan bir öğretiyi yaklaştıran Wyclif, kilise içindeki hiyerarşiyi

⁷⁴ Mallard, "Dating", s. 99.

⁷⁵ Knighton's *Chronicle* 1337-96, haz. G.H. Martin (1995), s. 277.

⁷⁶ Hudson, *Two Wycliffite Texts*, s. 40-1.

⁷⁷ Aston, "Lollardy and sedition", s. 13. Bkz. aşağıda, s. 324, n. 23.

reddetmişti. Yoksul rahiplere yaptığı vurgu, dönemin kilisesinde zaten varolan bir çatlağı derinleştiriyordu. Son olarak, Kitabı Mukaddes'in birebir çevirisi, sapkınığa yol açma tehlikesiyle birlikte, okumak isteyen herkesin bu metne ulaşmasını sağlama yönünde atılmış bir ilk adımdı.

14

İngiliz Lollardlar

Wyclif'ten Oldcastle'ın Ayaklanmasına

İlk Evanjelistler

Wyclif'in *efkaristiya* hakkındaki sapkın görüşlerinin Oxford'da yol açtığı tepki, Köylü Ayaklanması ve başpiskopos Courtenay'ın Oxford'daki öğretim üyelerini tasfiyesi Wyclif'in düşüncelerine ve takipçilerine indirilmiş birer darbeydi hep; ama hiçbirisi ölümcül olmadı. Lollardlık, Knighton'ın tabiriyle, "sürgün veren filiz" gibi hızla yayılıyordu.¹ On üçüncü yüzyılda Guillaume de Saint-Amour, dilenci frerleri ikiyüzlü sahte havariler olmakla ve İncil'i Gerardo di Borgo San Donnino'nun ebedi İncil'ine dönüştürmekle eleştirmişti. Benzer bir şekilde Knighton da kırmızı giysileri içindeki Lollardların aslında Deccal'in habercileri olduğunu ve "Hz. İsa'nın İncil'ini başka bir şeye dönüştürmeye" çalıştıklarını iddia etti.

Akademik eğitim almış kişilerden oluşan küçük bir grup, Wyclif'in radikal düşüncelerini daha geniş bir çevreye ulaştırdı. İlk Lollardlar olarak adlandırabileceğimiz bu kişiler arasında en iyi bilinenleri Nicholas Hereford, Philip Repton, John Aston ve John Purvey'dir. İlk üçü Wyclif'in görüşleriyle Oxford'da tanışmıştı; dördüncü isim hakkında ayrıntılı bir bilgi yoktur. Hepsi de kilisenin baskısı karşısında Lollardlığı inkâr etmek zorunda kaldı ve ikisi (Hereford ve Repton) sonunda Lollardlığı desteklemekten tümüyle vazgeçti. Reform arzulayan ve Wyclifçi düşüncelerin coşkusuyla kapılan kişilerdi bunlar. Belki de sapkınlığın doğuracağı sonuçların farkına varmaları, onları bağlandıkları yeni inançtan kopmaya itmişti. Yine de içlerinden bir ya da ikisi başlangıçtaki coşkuyu koruyarak Lollard olma karar kıldı.

¹ Knighton's *Chronicle*, haz. Martin, s. 244; Martin, "Knighton's Lollards", *Lollardy and the Gentry*, haz. Aston, Richmond (LG), s. 28-40; M. Aston, "Were the Lollards a sect?", *SCH Subsidia* XI, s. 163-91; Fines, "Studies", s. 33; C. Cross, *Church and the People 1450-1660* (1976), özellikle 1. ve 2. Bölümler; A. Hudson, "Wycliffism in Oxford 1381-1411", *Wydyf in His Times*, haz. Kenny, s. 67-84.

Oxford'da öğretim üyesi olan Hereford, Knighton'a göre Lollard hareketinin ilk lideriydi.² Kitabı Mukaddes'in ilk çevirisinde önemli bir rol oynadığına dair kanıtlar vardır.³ 1382'de Oxford'da Hz. İsa'nın Göğe Yükseliş Yortusu sırasında, kilise mallarına el konulmasını savunan ateşli bir vaaz vermişti. Köylü Ayaklanması'nda linç edilen başpiskopos Sudbury'nin bu ölümü hak ettiğini söyleyecek denli radikal biriydi. Courtenay tarafından aforoz edildikten sonra Roma'ya giderek Papa VI. Urbanus'a bizzat başvuracak denli de tuhaf bir iyimserliğe sahipti. Roma'dan kaçtıktan ve bir süre gizlendikten sonra tutuklandı. Sonunda, 1391'den önceki bir tarihte, fikrini değiştirdiğini açıkladı ve bununla da kalmayarak Lollardlığa karşı cephe aldı.

Leicester'daki St-Mary-in-the-Fields kilisesinin Augustinusçu rahibi Repton, Hereford'dan daha önce Lollardlıktan ayrılmış ve önce başrahip ardından da Lincoln piskoposu olarak Lollardların peşine düşmüştü. Piskoposluğu sırasında kilisede reform için elinden geleni yaptı.⁴ Bir süreliğine reformun anahtarının Lollardlık olduğunu düşünmüş, ama sonra vazgeçmişti. Yine de reform yönündeki azmini korumuştur.

Aston aslen Worcester'dandı. Diğerleri gibi o da fikrini değiştirdi, fakat daha sonra Lollardlığa geri döndü ve 1388'de öldüğünde muhtemelen hâlâ hareketin içinde yer almaktaydı.⁵

Knighton, John Purvey'i "sapkınlığın dördüncü kurucusu" olarak adlandırır.⁶ Wyclif ile aynı evde yaşadığını ve onun görüşlerini yaymak için çalıştığını belirtir. Netter'a göreyse Purvey, Lollardların kütüphanecisi ve Wyclif'in müridi ve yorumcusuydu; bu nitelemeler, Purvey'in yaratıcı olmaktan ziyade, Wyclif'in eserlerini derleme ve yayma işiyle uğraştığını gösteriyor. Diğer üçünden daha uzun bir

² Workman, *Wyclif* II, s. 131-7; Deanesly, *Lollard Bible*, s. 232-6, 276, 377; MW, s. 102, 107-12, 115, 118, 126-9, 137; HPR, s. 70-3, 81, 111, 122, 161, 176-8, 200-1, 241-2, 283-4, 337-8, 365, 509-10.

³ Lindberg, *MS Bodley 959 V*, s. 90-7; Deanesly, *Lollard Bible*, s. 254; HPR, s. 241-2; S. Forde, "Nicholas Hereford's Ascension Day sermons 1382", *MS LI* (1989), s. 205-41.

⁴ Workman, *Wyclif* II, s. 138, 162-3, 252, 282-9, 335-6; Deanesly, *Lollard Bible*, s. 121-3; MW, s. 102-3, 108-15; M. Archer, "Philip Repington, bishop of Lincoln, and his cathedral chapter", *UBHJ* IV (1954), s. 81-97; HPR, s. 43-4, 70-3, 77, 79, 200-1, 283-4.

⁵ Workman, *Wyclif* II, s. 138, 162-3, 252, 282-9, 335-6; Deanesly, *Lollard Bible*, s. 135-6, 276, 445; MW, s. 102, 109-11, 113-14, 122, 126-8; HPR, s. 66, 70, 73, 77-8, 122, 200-1, 283-4.

⁶ Purvey'in Oxford'da bulunduğu dair bir kanıt henüz yoktur.

süre hareketin içinde kalmıştır. Sonunda 1401'de yakalanıp da Lollardlığı inkâr ettiğinde, bu ağır bir darbe olmuştu. Başpiskopos Arundel'in Saltwood şatosu yakınlarındaki West Hythe köyüne rahip olarak atandı, fakat üç yıl sonra bu görevden ayrıldı; anlaşılan Lollard hareketine duyduğu bağlılık üstün gelmişti.

Bu kişilerin Lollardlığı inkâr eden açıklamaları hareketin hızını kesmedi. Hereford, Roma'ya yaptığı yolculuk öncesinde ve sonrasında evanjelist bir kariyere sahip olmuştu. Repton, Lollardlığı Leicester ve Brackley'e taşımıştı. Aston ise Briston ve Leicester'de vaazlar vermişti. Hereford, Repton ve Aston 1382'de Londra'da *efkaristiya* hakkındaki görüşlerini İngilizce el ilanları ve posterlerle halka açıklayarak Courtenay'a meydan okumuşlardı. Purvey, sonunda mahkemeye çıkarılıp da Lollardlığı inkâr edene dek uzun yıllar boyunca hemen hiç rahatsız edilmemişti. Lollardlığı bazı önemli merkezlere yerleştirmek ve öğretiyi yaymak için yeterince şey zaten yapılmıştı. Lincolnshire gibi geri kalmış ve muhafazakâr yerler hareketin yayılmasına elverişli değildi. Fakat Leicester, başlangıç aşamasındaki Lollardlık için bazı avantajlar sunmaktaydı. Bir kere, Lincoln piskoposu John Buckingham'ın malikânesinden uzakta yer alıyordu. Buckingham 1366'dan sonra Leicestershire'a muhtemelen hiç adım atmamıştı. Lollardların çıkarlarını koruyan John of Gaunt burada önemli bir otoriteye sahipti. Ayrıca buradaki St. Mary manastırı, Philip Repton'ın vaazlarına geniş bir etki alanı sunmaktaydı.⁷

Daha az önemli olmakla birlikte, hareketi yaymaya çalışan başkaları da vardı. Hereford'lu bir rahip olan Richard Wyche, on dördüncü yüzyıl sonlarında kuzeyde etkinlik göstermiş, Sir John Oldcastle ile temas halinde olmuş ve uzun süre evanjelist olarak çalıştıktan sonra 1440'ta Londra'da yakılmıştı.⁸ Wyclif'i şahsen tanımak için fazlasıyla genç olsa da onun görüşlerine o denli hâkimdi ki muhtemelen akademik bir altyapısı vardı. Bir diğer isim William Thorpe, yırtık pırtık mavi cüppesiyle yaklaşık yirmi yıl boyunca İngiltere'yi baştan sona dolaşmış, vaazlar vermiş ve rahiplerle konuşmuş, sonunda 1407'de başpiskopos Arundel'in

⁷ A. Hudson, "John Purvey: A reconsideration of the evidence", *HLB*, s. 85-110; Leff, *Heresy* II, s. 578- 83; A. K. McHardy, "The dissemination of Wyclif's ideas", *SCH Subsidia* V, s. 361-8.

⁸ F. D. Matthew, "The trial of Richard Wyche", *EHR* V (1890), s. 530-44; J.A.F. Thomson, *The Later Lollards 1414-1520* (1965) (*TLL*), s. 15, 148-50, 177, 192; *MW*, s. 162; *HPR*, s. 127, 160-1, 164, 172, 190, 221-2; C. von Nolcken, "Richard Wyche, a certain knight and the beginning of the end", *LG*, s. 127-54; A. Hudson, "Which Wyche? Framing of a Lollard heretic", *Trials*, haz. Biller, Bruschi; Hudson, "Confession to God – confession to true men", *La Confession et les Confessions* (Paris, 1995), s. 43-51.

karşısına çıkarılmıştı. Wyclif'i şahsen tanımış olduğunu iddia ediyor ve üstadın akademik kariyerinden bahsediyordu.⁹

Başkaları da vardı. Oxford'dan Thomas Brightwell bir ara Wyclif'in sapkınına katılmış, fakat ilk ayrılanlardan biri olmuştu. Thomas Hulman 1380 ile 1385 arasında Kibworth Harcourt'ta rahipti. William James 1382'de Oxford'lu Lollardlar arasında yer almış ve 1395'te yakalanmıştı. Bu gibi az bilinen isimler, vaaz vermek gibi cemaat yaşamına özgü bildik yöntemlerle Lollardlığın yayılmasına katkıda bulundular.

Bu isimlerin ardında, kendini adanmış Oxford'lu akademisyenlerden oluşan bir yelpaze yer alıyordu. Eğitimli din adamları vasıtasıyla Lollardlığı üniversite dışında yaymaya yönelik İngilizce yazılmış çok sayıda akademik eserin bulunması, buna işaret etmektedir.¹⁰ Daha fazla eser yayıma hazırlanıp incelendikçe ortaya çıkıyor ki Courtenay'ın 1382'de aldığı tedbirler sapkınlığın Oxford'daki gelişimini sekteye uğratmış, fakat kökünden söküp atamamıştı.

Kitabı Mukaddes çevirisi, *Vulgata*'yı kelimesi kelimesine takip eden kaba bir metinden İngilizce'ye uygun etkili bir anlatıma uzanan süreçte, bir dizi akademisyenin uzun yıllar boyunca çalışmasını gerektiren meşakkatli ve zahmetli bir işti. Öncelikle farklı *Vulgata* metnilerindeki tahrifatları gidermek, kilise babalarının yorumlarının yer aldığı *Glossa Ordinaria*'ya başvurarak metni açıklamak, İngilizceyi Kitabı Mukaddes çevirisine uygun bir şekilde yoğurmak, son olarak da yazmak, düzeltmek ve tekrar yazmak gibi yorucu bir süreç sözkonusuydu. İlk çeviri metninde yapılan çok sayıdaki düzeltme, akademik bir titizliğin göstergesidir. İlk çeviri Wyclif hayatıyken bitirilmişti. Son çeviri ise muhtemelen 1395-97'de tamamlanmıştı. Çeviriyi yapan akademisyenlerden bazıları, *Vulgata* metnini Tanrı sözü olarak gören psikolojik engeli aşma becerisini göstermişlerdir; Wyclif'in kendisi ise bunu hiçbir zaman başaramamıştı.

Akademik Lollardlığın bir örneği de 1389 Noeli ile 1390 Paskalyası arasında yazılmış olan *Opus Arduum*'dur. Vahiy kitabı üzerine bir inceleme olan bu eser, görüşleri yüzünden hapiste bulunan biri tarafından, frerlerin kötülüklerini ve Lollardlara uygulanan zulmü eleştirmek üzere kaleme alınmıştı. Lollardların

⁹ *Testimony of William Thorpe, Two Wycliffite Texts*, haz. A. Hudson, EETS CCCI (1993), s. 24-93; *HPR*, s. 220-1.

¹⁰ Profesör A. Hudson'ın kanıtladığı gibi. Bkz. *HPR*, s. 103-10; *Wycliffite Bible*, s. 108-9, 231-47; *Opus Arduum*, s. 264-6; A. Hudson, "A neglected Wycliffite text", *HLB*, s. 43-65; ikincil önemdeki Lollardlar için bkz. *HPR*, s. 77, 78, 88-9.

kitap yazma tekniklerine aşina olduğu anlaşılan yazar, piskoposların yok ettiği kitapların yerine “daha güçlülerinin” geleceğini kendinden emin bir şekilde belirtir. Hapiste yazıyor olmasına rağmen, Kitabı Mukaddes’le ilgili tüm akademik kaynaklara erişimi vardı. Bu tuhaf durum, yani sapkınlıktan suçlu bulunan birinin sapkın bir eser yazma olanağına sahip olması ve ayrıca VI. Urbanus’a yönelttiği sert eleştiriler, *Opus Arduum*’un yazarının Nicholas Hereford olabileceğini akla getiriyor ya da Oxford’da Fransiskanların gözetimi altında tutulan ve dolayısıyla elinin altında bir kütüphane bulunan bir akademisyen de olabilir. Her halükârda, yazar metinde kendisini “inançlı bir vaiz” olarak adlandırır ve bu tavrıyla da anonim kalmaya özen gösteren Lollard yazarlarının genel bir özelliğini yansıtır. Baskı altında bulunmasına ve ölüm cezası ihtimaline rağmen, eserini Latince kaleme almasından anlaşıyor ki akademik bir çevreye seslenme yeteneğine hâlâ güvenmekteydi. *Vahiy* kitabını Lollard reformu çerçevesinde yorumladığı bu eserde, dönemin olayları ve kişileri hakkında şifreli bir dil kullanır. Göklerde uçan kartal “gerçek *doctor evangelicus*”, yani Wyclifti; altıncı mührün açılışındaki deprem, İngiltere’de 1382 Blackfriars Konsili sırasında gerçekleşen depremdi; yedi melek, Deccal ile mücadele eden vaizlerdi.

1378’deki Büyük Bölünme’yi ve 1383’te Dispenser’in başarısız Haçlı seferini Deccal ile bağlantılandıran yazar, Wyclif’in eskatolojisini güncelleyerek baskı ve zulüm altındaki Lollardlara cesaret aşlamak için kullanır; buna göre, Deccal ile mücadelede nihai zafer Lollardların olacaktır.¹¹

Opus Arduum’un yazarının bahsettiği zulüm, Oxford’daki entelektüel liderlere ve yazarlara zarar vermekten henüz çok uzaktı. 1384 ile 1396 arasında bu kadro teolojik, etik ve dini konuların alfabetik olarak düzenlendiği bir sözlük hazırladı. Bir tür Wyclifçi düşünce rehberi niteliğindeki bu çalışmanın en kapsamlı versiyonu *Floretum*, 509 başlık içerir ve yaklaşık 3.000 sayfalık bir hacme sahiptir.¹² Kilise babalarından, geleneksel yorumlardan ve kilise hukukundan bolca yararlanır; fakat tüm bunları Lollardların düşmanı olan kilise hukukçularına karşı kullanılabilecek şekilde ele alır. Wycliften yapılan alıntılar 180 sayfayı bulur. Elinin altında kapsamlı bir kütüphane bulunmayan vaizler için bir bilgi kaynağı olarak

¹¹ C. V. Bostick, *The Antichrist and the Lollards* (1998); A. Hudson, “Lollardy and eschatology”, *Eschatologie und Hussitismus*, haz. A. Patschovsky, F. Šmahel (1996), s. 99-113.

¹² A. Hudson, “A Lollard compilation and the dissemination of Wycliffite thought”, *HLB*, s. 13-29, “A Lollard compilation in England and Bohemia”, s. 32-42.

tasarlanan sözlüğün, aynı sayıda başlığa sahip fakat kısaltılmış bir versiyonu ile *Rosarium* adı verilen 303 başlığın bulunduğu bir diğer versiyonu da mevcuttu. Ayrıca, *Rosarium*'un İngilizce çevirisiyle diğer bazı Lollard metinlerini ve vaaz notlarını bir arada sunan on beşinci yüzyıl başlarına ait bir metin de günümüze ulaşmıştır. Böylelikle hem yazarların ellerindeki materyali nasıl farklı okur kitlelerine göre uyarladığını görüyoruz, hem de sözlüğün bir Lollard vaizi tarafından nasıl kullanılmış olabileceğine dair bir fikir ediniyoruz. *Floretum* akademik bir projeydi; yararlandığı ikincil kaynaklar, kapsamlı bir kütüphanenin kullanıldığına işaret etmektedir.

Aynı şey İngilizce yazılmış olan İncil yorumları için de söylenebilir. Büyük ölçüde Aquinas'ın *Catena Aurea*'sından yararlanan bu yorumlar, başka yeni kaynaklara da başvurulduğu izlenimi uyandırır.¹³ Elyazmaları geleneğinin karmaşıklığı ve yapılan alıntılarda belirli bir yöntemin bulunmayışı, birden fazla yazarın katkıda bulunduğuna işaret etmektedir. Yine de muhtemelen çalışmaya yön veren biri vardı. Wyclifçi ilk Kitabı Mukaddes çevirisinden alınan ayetleri yorumlar takip ediyordu.

1400 öncesindeki yıllara ait bir diğer akademik çalışma, Lollard vaazlar serisidir.¹⁴ Wyclifçi Kitabı Mukaddes dışındaki diğer tüm eserlerden daha önemli bir yer tutan seri, İngilizce yazılmış 294 vaazdan oluşmaktadır. İki kez yeniden düzenlenen derlemenin hazırlanmasında kırktan fazla kişinin çalıştığına dair bulgular vardır. Gerek vaazlara eklenen yorumlarda gerek düzeltmelerde tam bir profesyonelliğin izlerini görmek mümkündür. Çevirilerde Wyclifçi Kitabı Mukaddes'ten yararlanmakla yetinilmemişti. Uzman yazıcılar ve büyük üretim masrafları gerektiren bağımsız bir akademik çalışmaydı söz konusu olan. Günümüze ulaşan otuz bir elyazmasından yirmi kadarı, okumak için bir rahle gerektirecek boyuttadır.

Vaazların içeriği çoğu zaman ortodoks ve geleneğe uygun olmakla birlikte, ruhban karşıtı ve özellikle dini tarikatları kınayan kısımlar da içerir. Yazarlar, ortodoks vaazların bir özelliği olan açıklayıcı anektodlara başvurmaz. Kitabı

¹³ HPR, s. 108, 248-59; seçme parçalar için bkz. A. Hudson, *Selections from English Wycliffite Writings* (1978), s. 49-52, 60-4.

¹⁴ Wyclifçi vaazlardan seçmeler için bkz. Hudson, *Selections*, s. 52-5, 64-6, 168-70, 172-3; Hudson, " 'Springing cockel in our clene corn': Lollard preaching in England around 1400", *Christendom and Its Discontents*, haz. Waugh, Diehl, s. 132-47.

Mukaddes'in tutarlı ve akılcı bir açıklamasının cemaati ikna yetmeye yeterli olacağına inanıyorlardı.

Wyclifçi Kitabı Mukaddes çevirisi, Latince *Floretum*, Incil yorumları ve vaazlar serisi, Lollardların İngiliz rahipleri içeriden fethetmeleri için gerekli donanımı sağlıyordu. Bu metinleri özenle bir araya getiren gayretli ve yetenekli akademisyen liderler, İngilizce kutsal metinlere ve Lollardçı vaazlara kiliselerini açmaları için rahip meslektaşlarını ikna edeceklerine güveniyorlardı.

Fakat öyle olmadı. Lollard liderlerinin hiyerarşiye karşı verdikleri mücadelede başarısızlığa uğramalarının bir nedeni, tam da eserlerinin akademik niteliğinden ödün vermemiş olmalarıdır. Örneğin, o büyük vaaz derlemesinin gerçekte ne kadar kullanılmış olduğu haklı bir şekilde sorulabilir. Yine de nitelikli akademisyenlerin varlığı ve yürüttüğü propaganda, piskoposların endişeye kapılması için yeterliydi.

Lollard hareketinin ilk dönemlerindeki evanjelistlerin bir diğer kısmı şapel rahiplerinden, maaşsız rahiplerden ve genel olarak alt kademe din adamlarından oluşuyordu. Lollardların ilkeleri burada kendine verimli bir alan bulmuştu. Bu kişilerin refah içindeki yüksek din adamlarıyla pek az ortak noktaları vardı. Köylü Ayaklanması sırasında etkin bir rol oynamışlar ve bazen en şiddetli olaylara karışmışlardı. İçlerinde John Ball gibi bazıları, ayaklanmadan yıllar öncesinde bile ruhban karşıtlığı yönünde kışkırtıcılık yapmış olabilir. Kilise hiyerarşisini reddeden, kilisenin zenginliğinin yeniden pay edilmesini isteyen ve dini tarikatlar ile üst sınıf din adamlarını sert bir dille eleştiren öğretiler bu kesimde kolaylıkla kabul görebilirdi.¹⁵ Şapel rahipleri çoğunlukla zanaatkâr ailelerin çocuklarıydı. Lollardlık zanaatkârlar arasında kök salmaya başladığında, şapel rahipleri ve maaşsız rahipler karşılarında kendileriyle aynı sınıftan gelen kişiler buldular. Toplumsal ve ekonomik kökenleri, onları daha etkili ve daha tehlikeli evanjelistler yapıyordu. Aldıkları eğitim sıkı olmaktan çok uzaktı. Bu da onları yeni öğretilerin etkisine açık kılıyordu. Eğitimsizlikleri, Wyclifin görüşlerini çürütmek üzere yazılmış akademik eserlerden de koruyordu onları.¹⁶ Bu yolla Lollardlık ülkede geniş bir alana yayıldı ve akademik temelini kaybetmeye başladı.

¹⁵ S. Justice, *Writing and Rebellion* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1994).

¹⁶ Lollard karşıtı akademik eserler için bkz. HPR, s. 45-58, 430-40. Fines, "Studies", s. 41 n. 3, s. 119; R. M. Haines, "Wild Writings and Wilfulness", SCH VIII, s. 143-53; Deanesly, Lollard Bible, s. 189.

Leicester'daki Swinderby vakası bu sürece iyi bir örnektir.¹⁷ Şehrin duvarları dışındaki Vaftizci Yahya şapelinin rahibi Waytestathe ile William Smith adında bir zanaatkâr vaazlar vermeye ve dini risaleler kaleme almaya başlamışlardı. Fakat grubun en dikkat çeken üyesi William Swinderby adında biriydi. Lollardlık ortaya çıkmadan önce, St-Mary-in-the-Fields manastırındaki hücrelerinden yola çıkıp vaaz vererek ülkeyi dolaşıyor ya da John of Gaunt'ın himayesinde ormanda keşiş hayatı sürüyordu. Lollardlığın ilkeleri Swinderby'nin görüşleriyle uyum içindeydi; hatta bu ilkeleri benimsemesinde Repton'ın bir etkisi de söz konusu olabilir. Eleştiri ve hitabet yeteneğini Lollardlığın hizmetine sokan Swinderby, on ikinci yüzyıldaki Keşiş Henri'yi akla getirir. Henri de önce ortodoks bir vaiz olarak çalıştıktan sonradır ki sapkınlığı benimsemişti.¹⁸ 1382'de şehir halkının desteğini arkasına alan Swinderby, vaaz vermesini yasaklayan piskoposluk kararına meydan okudu. Cemaatin iradesiz rahiplere vergi ödememesi gerektiğini, borç nedeniyle hapsedilmenin yasalara aykırı olduğunu ve Tanrı tarafından zaten aforoz edilmemiş hiçbir günahkârı bir rahibin aforoz edemeyeceğini savundu. Swinderby'ye göre, ayın yöneten günahkâr bir rahip, "ekmeği Tanrının bedenine dönüştürmekten ziyade putperestlik yapmakta"ydı.¹⁹

Swinderby, evanjelistler içinde en etkili isimlerden biriydi. Sapkınlığı Leicester ve çevresindeki kasabalara, ardından Coventry'ye ve son olarak Herefordshire'a yaydı. Lollardların gelecekteki askeri lideri genç Oldcastle'ın bu sapkınlığı benimsemesi onun sayesinde olmuştur. 1392'de Galler'e giderek izini kaybettirir.

Kayda değer başarılar elde eden başkaları da olmuştur. On beşinci yüzyıl başlarında Thaxted rahibi William, Essex'te birçok Lollard yetiştirmişti. Colchester'da Fransisken John Brettenham çeviri çalışmalarına katkıda bulundu.²⁰ Kuzey Midlands'teki sapkınlık, Aston-on-Trent'li şapel rahibi William Ederick'in çabalarına çok şey borçluydu.²¹ Lollard hareketinin ilk yakılan üyesi William Sawtry, Norfolk'ta bir şapel rahibiydi ve 1399'da yakalandığında ne kadar süredir Lollard ilkeleri doğrultusunda vaizlik yaptığı bilinmiyordu. Thomas Compworth adında soylu bir Lollardla akrabalığını gösteren bir belgenin bulunması, Sawtry'nin kimi

¹⁷ MW, s. 103-5, 121-5, 127-36, 150, 174; A. Hudson, *DNB Missing Persons*; Martin, "Knighton's Lollards", s. 34-8.

¹⁸ Bkz. yukarıda, s. 69-71.

¹⁹ FZ, s. 337-9; HPR, s. 73-7.

²⁰ MW, s. 173, 178.

²¹ Agy, s. 174-5, 178.

zaman düşünüldüğü gibi önemsiz biri olmadığını gösterir.²² William Ramsbury, din adamı olmadığı halde hareketin bir üyesi tarafından rahip olarak atanmış ve 1389 öncesinde dört yıl boyunca dolaşarak inançlarını Salisbury'de yaymış. Özellikle evlilik hakkında bazı radikal görüşleri vardı ve tuhaf bir şekilde Özgür Ruh yandaşlarının fikirlerini andırıyordu. Yine de Sarum ritine uygun bir şekilde ayın yönetmeye devam etmiştir.²³

Lollardlık ve Halk Kesimleri

Din adamı olanlar ile olmayanların eşitliğini savunan bir sapkınlığın, halk arasından evanjelistler çıkarması beklenir. William Smith bunlardan biriydi. Onun gibi kendi kendini yetiştirerek sapkınlığı yayan zanaatkarlara on beşinci yüzyıl Lollardlarında sık rastlanır. Okuma yazmayı kendi başına öğrenen Smith, Swinderby'nin sahneyi terk etmesinin ardından, Kitabı Mukaddes'i ve kilise babalarını temel alan eserler ortaya koydu. Ele aldığı başlıca konular akademik sorunlardan ziyade ibadet ve dini pratiklerle ilgiliydi. Leicester'daki yandaşı Lollardlarla birlikte 1389'da yakalandığında, yöneltilen suçlamalar arasında vaaz verme, endüljans dağıtma, günah çıkartma, vergi toplama ve resimlere tapınma bulunuyordu.²⁴ Töz dönüşümüyle ilgili suçlamalarsa muhtemelen temelsizdi.²⁵ Smith'in faaliyetleri, 1389'da Courtenay'ın bir ziyareti sırasında tövbe etmesiyle son buldu.

Herefordshire'da Walter Brute, Latince yazmada yetenekli, Kitabı Mukaddes ve kilise hukuku konularında bilgili biriydi.²⁶ Sıradan birinin de bir rahip kadar günahları bağışlama yetkisine sahip olduğunu düşünüyordu. Kadınların vaaz verebileceğini, şarabı ve ekmeği kutsayabileceğini ve günah çıkartabileceğini savunuyordu. Northampton'da 1392-93'te bir grup Lollard bulunuyordu. Aziz Peter kilisesinde münzevi bir yaşam süren Anna Palmer, aralarında rahiplerin yanı sıra halktan kişilerin de yer aldığı Lollardları ağırliyordu. Belediye başkanı

²² Agy, s. 150-2; A. K. McHardy, "De Heretico Comburendo", LG, s. 112-26; Compworth, s. 119-22.

²³ A. Hudson, "A Lollard mass", JTS XXIII (1972), s. 407-19; Özgür Ruh etkisi ve cinsel serbestlik suçlamaları şüphelidir.

²⁴ MW, s. 140; HPR, s. 74-7.

²⁵ MW, s. 124, 131, 133.

²⁶ Agy, s. 136-8; HPR, s. 47-8, 99, 274, 291, 295, 298-9, 326-7; "Laicus litteratus: the paradox of Lollardy", BHL, s. 222-36.

John Fox'un da önemli bir rol oynadığı sanılmaktadır. Northampton'daki grupta erdemli bir yaşam kadar kibir ve gösteriş de sözkonusuydu: William Northwold teoloji doktorası olduğunu iddia ediyor, vaizler hakları olmadığı halde cüppe ve başlık giyiyorlardı.²⁷

Oxfordshire'da, Kidlington'lı Thomas Compworth, sapkınlığı himaye etmekle yetinmemiş, bizzat kendisi vaaz vermeye kalkışmış ve Osney başrahibine vergi ödemeyi redderek başını derde sokmuştu.²⁸ Fakat Compworth sıradışı bir örnektir. Halktan kişiler genelde vaizlik yapmıyor, daha ziyade rahiplerini teşvik edip destekliyor ve okuma grupları oluşturuyorlardı. 1415'te yakılan Londra'lı zengin sepici Claydon, arkadaşlarını okuma toplantılarına davet etmiş ve kendi hizmetçilerine sapkınlığı benimsetmişti.²⁹ Kırtasiye malzemelerinin ticaretiyle uğraşan yandaşlar kitapların dağıtımında özellikle yararlıydı. 1389'da Leicester'da yakalanan sapkınlar arasında bir parşömenci ve bir yazıcı bulunuyordu. Oldcastle, Londra'daki kırtasiye ticaretiyle bağlantı içindeydi.³⁰

Lollardlığı çekici kılan özelliklerden biri de Kitabı Mukaddes'in hakikatlerini bireyin bizzat keşfetmesine olanak tanımasıydı. En büyük etki uyandırdığı kesim, okuma yazmayı sonradan öğrenip kendi kendini yetiştirmiş kişiler ve okuryazar olmayı gerektiren bir ticaretle uğraşanlardı.³¹ Leicester, Northampton, Londra ve diğer yerlerde Lollard öğretilerini benimseyen zanaatkarlar ve burjuvazi her zaman yoksul kişilerden oluşmuyordu. Kendi becerileriyle bir yerlere gelmiş ve hatta bazen daha da fazlasını elde etmiş kişilerdi bunlar. İçlerinden başarılı olanlar, bunu kendi çabalarına borçlu olduklarının bilincindeydi. Çoğu için on dördüncü yüzyıl sonları bir refah dönemi değildi. İlk vaizler Hereford, Aston ve Purvey'in Lollardlığı zanaatkarlar arasında yaydıkları Bristol ve hinterlandında tekstil endüstrisi iyi durumdaydı.

Lollardlar içinde zanaatkarlar ve alt kademe din adamları çoğunluğu oluşturmakla birlikte, istisnalar da vardı. Galler sınırında Swinderby orta sınıfın desteğini kazanmıştı. Hereford piskoposuna karşı Swinderby'yi koruyan da bu sınıf olmuştu. Yine bu bölgeden gelen Sir John Oldcastle, evlilik yoluyla baron olmuş yüksek sınıfa mensup bir Lollard'dı. Başka örnekler de bulmak mümkündür.

²⁷ MW, s. 140-4; HPR, s. 78-80.

²⁸ MW, s. 141, 143, 178.

²⁹ TLL, s. 140-2.

³⁰ MW, s. 163, 166.

³¹ Agy, s. 180.

Bu örnekler arasında en ilginç, Lollard şövalyeleri olarak bilinen gruptur.³² Knighton ve Walsingham, toplamda on isimden oluşan iki farklı liste sunarlar.³³ Walsingham bu kişileri “başlıklı şövalyeler” olarak adlandırır; zira kutsanmış ekmeğin huzurunda başlarını açmadıklarını belirtir. K. B. McFarlane, bu on isimden üçünün şüpheli olduğunu öne sürmüş ve yedisinin yaşamını ayrıntılı bir şekilde incelemiştir; bunların hepsi de saray çevresinden, 1380’lerin başında II. Richard’ın hizmetinde bulunan profesyonel askerlerdi. Bazılarının Kara Prens’le, ya da onun dul eşiyle bağlantıları vardı. Lollard sempatizanı şövalyelerden Sir John Cheyne’in eski bir rahip olması muhtemeldir.

İçlerinden üçü harekete açıkça yardım etmiştir. Sir John Montagu, Shenley’deki şapelinde Lollard vaizlerini ağırlamıştı. Sir Thomas Latimer, Northamptonshire’da Braybrooke’taki konutunu bir Lollard merkezine dönüştürmüştü. 1388’de Lords Appellant hizbi tarafından sapkın kitaplar bulundurmakla suçlandı. Fakat Latimer yılmadı. 1388-89’da Chipping Warden’da, Lollardçı vaazlar vermekle suçlanan bir rahibi sorgulamak isteyen Lincoln piskoposunu engelledi, hatta bu konuda kralın yargıçlarına başvurdu. 1387’de Hereford tutuklandığında, Sir William Nevill tutuklunun “dürüst bir kişiliğe sahip olması nedeniyle” kendi gözetimine devredilmesi talebinde bulundu.³⁴

Sir John Clanvow, Nevill’in yakın arkadaşıydı ve her ikisi de bir Haçlı seferi sırasında Konstantinopolis yakınlarında öldü. Clanvow 1391’de yaşamının son yılında, cennete götüren dar yol ile cehenneme giden geniş yol üzerine İngilizce bir dini eser kaleme aldı. Yazdıkları doğrudan sapkın değildir; fakat bir kurum olarak kiliseyi yok sayar ve Lollard hareketine bağlılığını açıkça dile getirir.³⁵ Sir John Cheyne’in ismi, bugün Paris’te Bibliothèque Nationale’de bulunan ve muhtemelen diplomatik görevlerinden biri sırasında satın almış olduğu Fransızca bir Kitabı Mukaddes’te kısmen silinmiş bir şekilde yer almaktadır. Vasiyetnamesi canlı bir dindarlığa tanıklık eder; fakat Lollardlıkla bağlantısı kesin değildir.

³² K. B. McFarlane, *Lancastrian Kings and Lollard Knights* (1972) (MLK); J. A. F. Thomson, “Knightly piety”, *LG*, s. 94-111; *HPR*, s. 90, 112-14, 119, 214-17, 430.

³³ Knighton, haz. Martin, s. 294; *Thomae Walsingham historia Anglicana*, haz. H. T. Riley, II (RS), s. 159, 216; *Chronicon Angliae* (RS), s. 377.

³⁴ MLK, s. 199.

³⁵ *The Works of Sir John Clanvowe*, haz. V. J. Scattergood (1975), s. 70; MLK, s. 205; Thomson, “Knightly piety”, s. 97, 105.

Bazı şövalyelerin büyük ölçüde ruhban karşıtı olmaları mümkündür. Savaşı finanse etmek için kilise mülklerine el konulması önerileri, askerlere muhtemelen çekici geliyordu. Ayrıca, Fransa ile savaşta yabancı manastırların topraklarının kralın eline geçmesi bazı şövalyelerin çıkarınaydı.³⁶ Lollard şövalyeleri, yazarlarla yakın ilişki içinde olan kültürlü insanlardı. Yeteneklerini tümüyle Lollardlığın hizmetinde kullandıkları takdirde çok daha etkili olabilirlerdi. Fakat öyle olmadı. Soylular arasında, Hus'un Bohemyalı soyluları harekete geçiren çıkışına benzer bir kıpırdanma görülmedi ve kiliseye yönelik olası bir tehdit zaman içinde ortadan kalktı.

Şövalyeler hakkında daha ayrıntılı bir inceleme yapan J. A. F. Thomson, McFarlane'in ele aldığı listeyi genişletir ve verdiği sonuçları düzeltir. McFarlane, listedeki isimlerin bıraktıkları vasiyetnameler üzerinde durmuştu. Bu vasiyetnamelerde, bedensel isteklerden duyulan nefret ve pişmanlık güçlü ifadelerle dile getirilir. Latimer, Cheyne ve Sir Lewis Clifford kendilerini "hatalı" ve "Tanrıya ihanet etmiş" kişiler olarak tanımlar. McFarlane'e göre bu, sapkınlığa bulaşmış olmaktan duydukları pişmanlığın bir ifadesiydi. Daha kapsamlı bir araştırma, bunun doğru olmadığını ortaya koyar. Lollardlıkla bağlantısı olmayan birçok kişi benzer ifadeler taşıyan vasiyetnameler bırakmıştır. Bedeni hor gören ifadeler Avrupa'daki vasiyetnamelerde oldukça sık rastlanır. McFarlane'in belirttiği gibi, Başpiskopos Arundel de bu tarz bir vasiyetname kaleme alarak kendisini "işe yaramaz bir din adamı" olarak betimlemiş, "kokuşmuş ve çürümüş kadavra"sından bahsetmiştir.³⁷

Kişinin kendini hakir gördüğü vasiyetnameler Lollardlık için bir ölçüt değilse de İngiliz yönetici sınıfının güçlü dindarlığına işaret etmektedir. Bu dindarlık, Lollard hareketine gerçek bir bağlılıktan üstünkörü bir ilgiye dek uzanan geniş bir yelpazeyi kapsıyordu. Bazı görüşler radikal olmakla birlikte henüz sapkın değildi; yine de zamanla sapkınlığa dönüşmeye muktedirdi.³⁸

Sir Thomas Broke ve oğlunun, Knighton ve Walsingham'ın listelerinde yer alan isimlerle kişisel bağlantıları vardı ve Oldcastle ile evlilik yoluyla akrabaydılar. Her ikisinin de vasiyetnamesi radikal bir özellik taşıyor. Kendini zavallı bir

³⁶ MLK, s. 190-2.

³⁷ MLK, s. 219; Thomson, "Knightly piety", s. 105.

³⁸ Thomson, "Knightly piety", s. 96; Thomson, "Orthodox religion and the origins of Lollardy", *History* LXXIV (1989), s. 39-55.

günahkâr olarak betimleyen baba Sir Thomas, cenazesinde üç yüz yoksula yiyecek ve içecek verilmesini ister. Vasiyetini yerine getirecek olan iki rahip dışında din adamlarından hiç bahsetmemesi anlamlıdır. Sapkınlık şüphesiyle 1414'te **kusa** bir süreliğine tutuklanan oğlu da vasiyetnamesinde rahipleri dışlar ve benzer **şekilde** kendini hakir gören ifadeler kullanır.³⁹ Burada Lollard hareketine bir **sempati** görülebilir, fakat bağlılık sözkonusu değildir.

Araştırmalar, yüksek rütbeli kraliyet memurlarının Lollardlığa ilgi duyduğu ve bu kişilerin sayısının Knighton ve Walsingham'ın verdiğinden daha fazla olduğu konusunda McFarlane'i haklı çıkarmıştır. 1952'de yayımladığı Wyclif ile Lollard araştırmalarında çığır açan McFarlane, Protestanlığın Lollardlığı romantize ettiğini ve hareketin reform için iktidar sahiplerinin yeterli desteğine sahip olmadığını düşünüyordu. Daha sonra Lollard şövalyeleri üzerine yaptığı çalışmada bu **görüştünden** vazgeçti, fakat şövalyeler arasındaki birliği ve uyumu abarttı. Lollardlığa duyulan sempati McFarlane'in öngördüğünden daha gevşek ve daha az tutarlıydı. Görünen o ki yüksek tabakadan bazı kişilerin desteği baskı uygulanmasını engellemiş ve Lollardçı evanjelistlere ve çevirmenlere bir süreliğine de olsa bir fırsat penceresi sunmuştu.

Lollardlığın Cazibesi

Lollardçı eserler okuru adeta kendi kendini eğitmeye çağırıyordu; okur ile iyi insanları esinleyecek olan Kutsal Ruh arasında doğrudan bir ilişkiye işaret edilmekteydi.⁴⁰ İnsanları Lollardlığa kazanmanın en başta gelen aracı vaazlardı. Yazılı eserler ve Kitabı Mukaddes çevirileri vaizlere teçhizat sağlıyor, okuma gruplarına katılanların inancını pekiştiriyordu. Vaazların yanı sıra iş yerlerinde, **hanlarda**, aile çevresinde ya da ticari bağlantılar yoluyla Lollardçı inançların yayılması sözkonusuydu.

Lollardlar baştan beri Kitabı Mukaddes çevirilerinden bazı kısımları eğitim amaçlı çoğaltmışlardır. Bunun bir örneğini William Smith'in 1384'te Leicester'da kutsal metinleri kopyalamasında görüyoruz.⁴¹ Fakat Kitabı Mukaddes çevirisinin İlk Versiyonu kuralcı ve itici bir çalışmaydı ve bu haliyle bir halk hareketi için uygun bir araç değildi. Daha zarif ve akıcı bir çeviriye sahip olan Sorı Versiyonla

³⁹ Thomson, "Knightly piety", s. 102-4.

⁴⁰ Deanesly, *Lollard Bible*, s. 269, 452.

⁴¹ Agy, s. 278.

birlikte durum değişmeye başladı. 1395-97'de tamamlanan bu versiyonun elyazmaları, halkın gerçek bir ihtiyacına yanıt verdiğini ortaya koyuyor.⁴² Çeviri metni, sapkinlığa giden yolu işaret etmekteydi. Örneğin, dört İncil ve havarilerin mektupları, ilk kilisenin sadeliği ile mevcut dini yapılanmanın biçimciliği arasındaki karşıtlığı vurgulamak için kullanılabilirdi.⁴³ Hareketin başlıca etkinliğini oluşturan okuma gruplarında, kutsal metinlerin Araf ve töz dönüşümü gibi öğretileri haklı gösterecek bir şey içermediğine dikkat çekmek mümkündü.

Lollardlık özgür düşünceye vurgu yaparken, kilise rahipler ile halk arasında kesin bir ayrım yapıyor ve halka daha ziyade edilgin bir rol biçiyordu. *Lay Folk's Mass Book* gibi din kitapları, biri rahipler diğeri halk için iki ibadet türü varsayıyordu.⁴⁴ Eğitim amacıyla anadilde eserler yazılmaya başlanmasına ve dini bir edebiyatın gelişmesine rağmen, ortodoksluk okuryazarlığın giderek arttığı bir dönemin ihtiyaçlarına kendini tam anlamıyla uyarlamaktan uzaktı.

Geç ortaçağ İngiliz dini yaşamının en önemli özelliklerinden biri, ibadeti ön plana çıkaran bir hareketin oluşmasıydı. Özellikle yerel kiliselerin tapınma araçlarında kendini gösteren bu hareket, yukarıdan dayatılmamıştı. Dönemin kayıtları, kiliselerin donatılmasının gözde bir konu olduğunu gösteriyor. Huşu duygusu uyaandırmak için zanaatkârların her türlü olanağı kullanılıyor, cemaat buna gönülden katkıda bulunuyordu. Fakat Lollardlar bu duruma sıcak bakmıyordu. Leicester'da Smith ve Waytestathe, kilisedeki bir heykeli odun olarak kullanmak üzere kesmekle suçlanmıştı. Smith, Walsingham'daki ve Lincoln'daki Meryem Ana heykelleri için "Walsingham cadısı" ve "Lincoln cadısı" demişti. Azize Catherine heykelini parçalarken, eğer gerçekten bir azizeyse kanayacağını, değilse ateş yakmak için mükemmel bir odun olacağını söylemişti.⁴⁵ Arundel tarafından yargılanan Thorpe, kilisedeki resim ve heykellere saldırdığını söyler ve buna gerekçe olarak On Emir'den ikincisini gösterir.⁴⁶ Lollardlar simgecilikten ve gizemden hoşlanmıyorlardı; bunların asıl hakikatleri perdelediğini düşünüyorlardı. Bu bakımdan, inanca akılcı yaklaşımın önemini vurgulayan Wyclif'i takip etmekteydiler.

⁴² Agy, s. 252-67; HPR, s. 242-7.

⁴³ J. Fines, *JEH* XIV (1963), s. 165; Rausch, *Abtrünnig im Glauben*, s. 15-18.

⁴⁴ HPR, s. 390-445.

⁴⁵ MW, s. 140; R. M. Haines, "The changing face of Lollardy", *Dalhousie History Seminar*, Ekim 1986.

⁴⁶ Hudson, *Two Wycliffite Texts*, s. 56-61, 119-20; E.F. Jacob, *The Fifteenth Century* (Oxford, 1961), s. 282-3.

Akılcı yaklaşım, Lollardlar için çoğu zaman inanç meselelerine “minimal” bir yaklaşım anlamına geliyordu. Wyclif’in felsefi realizme dayanan töz birliği öğretisini, Lollardlar salt sağduyu temelinde kabullendiler. Kutsandıktan sonra ekmek hâlâ görülebiliyordu, dolayısıyla ekmeğin tözünün değişmediği açıktı. Lollardçı vaizlerin, kilisenin anlaşılması güç öğretilerine yönelik önceden var olan şüpheleri harekete geçirdiğini düşünebiliriz. Durham piskoposu tarafından sorgulanan Richard Wyche, töz dönüşümü öğretisine kendi “minimal” yaklaşımını bir izleyici kitlesi önünde sergilemişti.⁴⁷ Lollardlık hac ziyaretleri, azizler ve mucizeleri, mucize gerçekleştiren heykeller ve en başta da *komünyon* ayini hakkında duyulan şüphelerin ifade bulmasına olanak tanıyordu.

Sapkınlığa geçişte genelde bir sıçrama tahtası işlevi gören ruhban karşıtlığı önemli bir yer tutuyordu. Rahiplere karşı duyulan memnuniyetsizlik, kiliseden soğumaya yol açıyordu. Rahibin günahkâr olmasının sakramenti geçersiz kılacağı şeklindeki Donatist görüşü sık sık dile getirmenin ya da rahipleri maaşlı memurlara dönüştürecek bir reform planı ortaya koymanın temelinde bu memnuniyetsizlik yatmaktaydı. Dünyevi otoriteyle bir yakınlaşma sözkonusu olduğunda, Lollardlar her zaman için ruhban karşıtı kartlarını oynamaya hazır; kilisenin servetine kuşkuyla bakanlara sesleniyor ya da 1395’teki *Twelve Conclusions*’da yaptıkları gibi rahiplerin bekârlık kuralına saldırıyorlardı.⁴⁸

Lollardlık çoğu zaman Püriten bir vicdanın duyduğu öfkeden kaynaklanıyordu. Lollardçı yazarlar ve vaizler görünür kilisenin kusurlarını etkileyici bir dille eleştirebiliyorlardı; çünkü bunları bizzat kendileri derinden hissetmekteydi. Purvey, kararsız bir yandaşın Lollardlığa ikna edilişini anlatırken, sıradan bir cemaat üyesinin yaşam tarzını betimleyen alaycı bir öyküye yer verir. Buna göre, gece boyunca “gösterilerin, güreşçilerin, kalkan oyunlarının, dansçıların ve şarkıcıların” tadını çıkaran, yemek yiyip içki içen kişi, sonrasında kiliseye gittiğinde, vaazda anlatılanların yanlışlığını alkolün etkisi yüzünden fark edemez.⁴⁹

Lollardlar güçlü bir günah bilincine sahipti. Swinderby’nin parlamentoya gönderdiği başvuruda ruhani düşmandan ve yaklaşan sondan bahsetmesi, bir vaiz olarak gücünü nereden aldığına dair bize ipucu verir.⁵⁰ *Lantern of Light* günaha

⁴⁷ EHR V (1890), s. 532.

⁴⁸ FZ, s. 360-9.

⁴⁹ Deanesly, *Lollard Bible*, s. 274.

⁵⁰ MW, s. 133.

karşı sert uyarılar içerir. En başta da tövbe etmeye bir çağrıdır.⁵¹ Lollardlığın barındırdığı dini uyanış, donanımsız cemaati kolaylıkla yanıltabilirdi. Owst'un uzun süre önce gösterdiği gibi, dönemin vaazları ve dini edebiyatı rahiplerin su-iistimallerini sert bir dille eleştirmektedir.⁵² Lollardların eleştirileri de ilk bakışta ortodoks vaazların bir benzeri olarak algılanabilirdi ki bunun gerçekten de böyle olduğuna dair bazı kanıtlar vardır. Leicester'lı bir kumaş tüccarı olan Thomas Beeby, 1382'deki vasiyetinde hem Swinderby'ye para bırakmıştı hem de Lollardların o sıralar can düşmanı olan Fransiskenlere.⁵³ Thomas Netter, Lollardları dinleyenlerin, onların gerçekten sapkın olup olmadıkları konusunda şüphe etmeye ne denli yatkın olduklarını belirtir.⁵⁴

Ortodoksluk içinde radikal bir reform arzusunun bulunması, Lollardçı düşüncelerin benimsenmesini kolaylaştırıyordu. Chaucer, *Canterbury Tales*'in girişinde Rahip'i betimlerken, Lollardçı düşüncelerin kiliseyle ilgili bazı yaygın endişelere ne denli benzediğine tanıklık eder.⁵⁵ Halk için yazılmış popüler bir elkitabı niteliğindeki *Dives and Pauper*, halk arasındaki bazı yaygın dindarlık biçimlerinin olası kötü etkilerini gündeme getirir ve örneğin bazı kişilerin tasvirleri sırf para kazanmak için kullanabileceğini belirtir.⁵⁶ Lollardlar, kendilerinden önceki popüler dini edebiyatla aralarında bağlantı kurma çabası içindeydi. Ortodoks mistik Richard Rolle'ye atfedilen İngilizce *Mezmurlar Kitabı*'nın ve *Ancren Riwe*'in bazı elyazmalarına Lollardlar tarafından eklemeler yapılmıştır. Bundaki amaç, Lollardlığın yeni bir icat olmadığını, bu tür görüşlerin daha önce İngilizce yazan tanınmış bir yazar tarafından da desteklendiğini göstermektir.⁵⁷ Ortodoks *Lay Folk's Catechism*'in Lollardçı eklemelerle yapılan İngilizce çevirisi, propaganda amacıyla kullanıldı.⁵⁸ Vaazlar serisi, ortodoks ve Lollardçı eğitimi

⁵¹ *The Lantern of Light*, haz. L. M. Swinburn (1917) (EETS, o.s. CLI); *Medieval Culture and Society*, haz. D. Herlihy (Londra, New York, 1968), s. 404-10; HPR, s. 211-14.

⁵² G. R. Owst, *Preaching in Medieval England* (Cambridge, 1926), s. 292-4; Fines, "Studies", s. 21.

⁵³ MW, s. 124-5.

⁵⁴ *Thomae Waldensis Carmelitae Anglici doctrinale fidei catholicae ecclesiae*, haz. F. Bonaventura Blanciotti, I (Venedik, 1757), cols 20-1; Fines, "Studies", s. 34, n. 2.

⁵⁵ HPR, s. 390-4.

⁵⁶ B. L. Manning, *The People's Faith in the Time of Wyclif* (Cambridge, 1919), s. 101; HPR, s. 417-21.

⁵⁷ Deanesly, *Lollard Bible*, s. 304; E. Colledge, "The Recluse" – a Lollard interpolated version of the 'Ancren Riwe', *Review of English Studies* XV (1939), s. 1-15, 129-45.

⁵⁸ Haz. T. F. Simmons ve H. E. Nolloth (1901) (EETS, o.s. CXVIII) (bkz. özellikle s. 102, 103,

kilise litürjisi çerçevesinde bir araya getiriyordu. Kitabı Mukaddes çevirisinin yasaklanması 1401'e dek gündeme gelmemiştir.⁵⁹

İnanç Farklılıkları

Başlangıçtaki inanç çeşitliliği, hareketin akademisyenlerden şapel rahiplerine ve halka yayılmasının ve bu arada vaizler kesiminin ortaya çıkmasının bir sonucu-uydu. Ayrıca, herkesi kutsal metinlerde kendi kılavuzunu bulmaya teşvik eden bir teoloji de bu çeşitliliği zımnen destekliyordu. Akademik Lollardlık gücünü yitirdikçe, yerini daha az eğitilmiş vaizlerin Donatizmine ve ruhban karşıtlığına bıraktı. Kitabı Mukaddes ile kilise arasındaki ilişkiyle ilgili Wyclif'e dek uzanan fikirler hareket için temel önemdeydi; fakat baştaki incelikli ayrıntılar kaçınılmaz şekilde kaybedilmişti. Muhafızlarla mücadele etme ve etkili bir misyonerlik yürütme ihtiyacı da Lollardçı düşüncenin radikalleşmesine katkıda bulunmuş olabilir. Deanesley'e göre Purvey bunun bir örneğidir. Purvey'in 1401'den önce yazdıkları⁶⁰ ve 1401'de yemin ederek vazgeçtiğini açıkladığı hataları⁶¹ ile 1401 sonrasında kaleme aldığı makale (*Sixteen points putten by bishops ordinarily upon men which they clepen Lollards*⁶²) arasındaki farklılıklar, bu tür bir radikalleşmenin etkisiyle açıklanabilir. Lollardların karşıt görüşleri savunduklarını görmek de mümkündür. 1395'teki *Twelve Conclusions* barışçıl bir metindi;⁶³ buna karşılık 1409-15 arasında yazılan *Lantern of Light* "haklı şiddet"i savunmaktaydı.⁶⁴ *Lantern* efkaristiya konusunda bir sapkınlık içermez ve sakramentlere karşı tümüyle ılımlı bir tavır içindedir;⁶⁵ fakat hem 1401'de yakılan Sawtry hem de 1410'da yakılan terzi Badby, töz dönüşümünü reddettiler için öldürülmüşlerdir.⁶⁶ *Lantern*'de Donatist görüşler yer almazken, dönemin sorgulamaları bunun görece sık rastlanan

106); Workman, *Wyclif* II, s. 158-60.

⁵⁹ HPR, s. 417.

⁶⁰ FZ, s. 383-99; Workman, *Wyclif* II, s. 165-7; Leff, *Heresy* II, s. 578-83.

⁶¹ FZ, s. 400-7.

⁶² Deanesly, *Lollard Bible*, s. 462-7.

⁶³ FZ, s. 366-7; Workman, *Wyclif* II, s. 391, n. 2; H.S. Cronin, "The Twelve Conclusions of the Lollards", *EHR* XXII (1907), s. 292-304.

⁶⁴ Haz. Swinburne, s. 99.

⁶⁵ Agy, s. xv (giriş), 59.

⁶⁶ FZ, s. 410, 411; Foxe, *Acts and Monuments*, haz. S. R. Cattley, III (Londra, 1837), s. 221-9, özellikle s. 222 (Sawtry), s. 235-9 (Badby); MW, s. 150-2, 154-5. Foxe hakkında bkz. aşağıda, s. 470, n. 66. Badby vakasıyla ilgili olarak bkz. P. McNiven, *Heresy and Politics in the Reign of Henry IV* (1987); Aston, *EHR* CV (1990), s. 451-2.

bir sapkınlık olduğunu ortaya koyar.⁶⁷ Lollardlık başlangıçta resmi bir öğretiler bütünü olduğu kadar, içinde farklı inançları barındıran bir halet-i ruhiye olma özelliği de taşımaktaydı.

Lollardlığın öğretisi bakımından Wyclif ile ilişkisi karmaşık bir meseledir. Wyclif'in ulaştığı sonuçlar benimsenmiş, fakat bu sonuçlara ulaşmak için başvurduğu savlar bir kenara bırakılmıştı.⁶⁸ Wyclif'in düşüncelerinin felsefi temelleri kısa sürede unutuldu ve ahlaka yaptığı vurgu ön plana çıktı. Örneğin Lollardların önemli eserlerinden hiçbiri, yönetme hakkını Tanrı lütfuna dayandıran öğretinin sivil mülkiyetle ilgili sonuçlarına değinmez.⁶⁹ Hepsinden önemlisi, Wyclif'in *efkaristiya* sakramentiyle ilgili görüşlerinin Lollardların elinde uğradığı dönüşümdür. Yaşamının sonlarında Wyclif'in töz birliğine denk düşen bir görüşü savundugunu söyleyebiliriz. Oysa çok daha sonra Wyclif'in adı altında yayımlanan *Wicket*, *efkaristiyanın* basit bir anma yemeğinden ibaret olduğunu savunur.⁷⁰ Wyclif'in düşünceleri bu şekilde basitleştiriliyor, bazen de çarpıtılıyordu. Yine de geç dönem Lollardlığın bazı ilkeleri Wyclife hiç de yabancı gelmezdi. Kitabı Mukaddes'le ve Seçilmişler'le ilgili düşünceleri Lollardlığın tüm tarihi boyunca varlığını korumuştur.

Otoritenin Aldığı Tedbirler

Wyclifçi bazı ilkeleri mahkûm eden ve Oxford'da gerekli tedbirleri alan başpiskopos Courtenay, sapkınlığı denetim altında tutmuş, fakat entelektüel temelini ortadan kaldıramamıştı.⁷¹ Lollardların Köylü Ayaklanması'nda parmağı olduğuna dair şüpheler, otoritenin tepkisini de şekillendirdi.⁷² Ayaklanma sonrasında vazilerin etkinliğini kısıtlayan bir yasa çıkarıldı.⁷³ *Efkaristiya* hakkındaki sapkın görüşler bazı destekçileri ürküttü; Lollardlık ile başkaldırı arasında bağlantı kurulması da buna katkıda bulundu. Hereford ve Repton, Courtenay'a karşı koruması

⁶⁷ Bkz. yukarıda, n. 51.

⁶⁸ Leff, *Heresy II*, s. 576.

⁶⁹ TLL, s. 29, 145; HPR, s. 360-2.

⁷⁰ Aston, *PP XXX* (1965), s. 37-8; Aston, "Lollardy and the Reformation: survival or revival", *History XLIX* (1964), s. 149-70.

⁷¹ Courtenay'ın oynadığı önemli rol ilk kez McFarlane tarafından Wycliffe adlı kitabında ortaya konmuştur; kitabın asıl kahramanı Wyclif değil, Courtenay'dır.

⁷² Bkz. yukarıda, s. 390-91.

⁷³ Bu konuda en yararlı makale: Aston, "Lollardy and sedition". Ayrıca bkz. H. G. Richardson, "Heresy and the lay power under Richard II", *EHR LI* (1936), s. 1-28.

için 1382'de Gaunt'a başvurdular, fakat istekleri geri çevrildi. Gaunt'un yerini Sir Philip de la Vache doldurabilirdi pekâlâ, yine de Gaunt'un desteğini çekmesi hareket için önemli bir kayıptı.⁷⁴

Eğer piskoposlar Courtenay kadar gayretli davranmış olsalardı, Lollardlık çok daha önce ve daha etkili bir şekilde bastırılabilirdi. Buckingham, Leicester'daki Lollardlarla mücadelede yavaş davrandı. Aynı şekilde, Hereford piskoposu Trefnant da Walter Brute'a karşı ağırdan aldı.⁷⁵ Piskoposlar, yönetimin yüksek mevkilerinde Lollardlığa duyulan sempatinin muhtemelen farkındaydılar.⁷⁶ Ayrıca, insanların ruhunu kurtarma kaygısı, acımasız yöntemler uygulamaktan daha ağır basıyordu. İngiltere, kıta Avrupası örneğini takip etmekte yavaş kalmıştı. İşkenceye başvurulmuyordu; bunun yerine bir piskoposluk hapisanesinde düşünmek için zaman tanınması yeterince etkili olmaktaydı. En büyük caydırıcı etken yakılmaktı. Mahkûm edilmiş bir sapkının kıyafetine dikilen odun demeti işareti, İngilizlere özgü bir cezaydı. 1506'da Amersham'da Joan Clerk, kefarete olarak kendi babasının yakılacağı odun yığınına ateşe vermeye zorlanmıştı. Bununla birlikte, yakma cezası görece seyrek uygulanıyordu. Asıl amaç sapkınlıktan vazgeçirmekti. Richard Wyche, Durham piskoposunun hapisanesinde kaldığı üç ay boyunca altı duruşmaya çıkarılmış ve iki kez de kararını değiştirmesi için ziyaret edilmişti. En sonunda aforoz edilerek hücrelerine geri gönderildi.⁷⁷ Sapkınlıktan vazgeçenler cömertçe ödüllendiriliyordu. Purvey, boyun eğmesinin ardından maaşlı rahip olarak atandı. Leicester'da Matilda, ortodoksluğa döndükten sonra, kendisine hediyelerle yardım etmiş olanların başpiskopos tarafından affedildiğini gördü.⁷⁸

Bu müsamaha sayesinde vaizler etkinliklerini sürdürmeye devam edebildi. Akademisyen Lollardlardan William Taylor bunun en iyi örneğidir. Arundel tarafından 1406 ve 1410'da mehkemeye çağırılan Taylor, ikisinde de gitmedi. 1417'de Worcester'da mahkemeye çıkarıldı ve 1420'de başpiskopos Chichele önünde yemin ederek sapkınlıktan vazgeçti. Sonrasında Worcester piskoposuyla başı derde girdi ve 1421'de kilise meclisi tarafından yargılanıp serbest bırakıldı. 1423'te yeniden tutuklandı ve yakıldı.⁷⁹ Wyche de benzer bir ör-

⁷⁴ Workman, *Wyclif II*, s. 282; MW, s. 110; M. Aston, C. Richmond, Giriş, *LG*, s. 7.

⁷⁵ MW, s. 121-4, 135-7; Worcester piskoposu Wakefield hakkında bkz. *SCH XI*, s. 143-4.

⁷⁶ *MLK*, s. 225-6. Buckingham için bkz. *SCH IX*, s. 131-45.

⁷⁷ *EHR*, V (1890), s. 530-44; Joan Clerk için bkz. McSheffrey, *Gender*, s. 97.

⁷⁸ Fines, "Studies", s. 40.

⁷⁹ *TLL*, s. 24-6; Hudson, *Two Wycliffite Texts*, s. xi-xxvi, 3-23.

nek sunar; eğer gözetim altında tutulsaydı, misyonerlik etkinliği 1440'tan çok daha önce sona erdirilebilirdi.

Courtenay, 1381 Köylü Ayaklanması'nı takip eden dönemde Lollardlığa karşı saldırılarını sıklaştırdı. 1388'de Cambridge parlamentosu, Lords Appellant grubunun da desteğiyle, Lollardlıkla mücadele için yeni komisyonlar kurulmasına karar verdi. 1401'de sapkınların yakılmasını öngören *De heretico comburendo* yasası çıkarıldı. Sapkının isyanla bağdaştırılması ve zorba bir kralın duyduğu endişeler bu yasanın hazırlanmasına yol açan nedenler arasındaydı. İnatçı sapkınları yaşam boyu emniyetsiz hapisanelerde tutmanın tehlikeleri de bunda rol oynamış olabilir.⁸⁰

Halkın bir kısmı anadilde öğrenim konusunda kararlı bir şekilde istekliydi. Lollard hareketinin üyesi olmayan lordlar bile, Lollardçı Kitabı Mukaddes çevirisinin Son Versiyonunu edinip okuyorlardı. Arundel, bu yöndeki isteği karşılama amacıyla Chartreux tarikatından Nicholas Love'ın *Speculum vite Christi*'yi İngilizceye çevirmesine onay verdi. Hz. İsa'nın yaşamını anlatmanın yanı sıra Lollardçı ilkeleri tartışıp eleştiren eser, ortodoks bir nitelikteydi ve Kitabı Mukaddes metnini açıklama ya da ekleme yapmaksızın olduğu gibi vermekten kaçınıyordu.⁸¹ Halk, vaizleri ele vermek konusunda gönülsüzdü. Eğer cemaatin büyük çoğunluğu vaizlerin etkinlikleri hakkında sessiz kalmasaydı Thorpe, Wyche ya da Purvey gibi başta gelen evanjelistlerin çalışmaları mümkün olmazdı. Avam Kamarası, din adamlarına daha fazla yetki vermek istemiyor, fakat bir yandan da Lollardlığın Devlet ve mülkiyete bir tehdit oluşturmasından korkuyordu.

Lollardların dünyevi iktidara yönelik tavırları, olayların gidişatından da etkileniyordu. Kilisede reform yapmanın tek aracının Devlet olduğu inancını Wycliften devralmışlardı.⁸² On dördüncü yüzyılın son yirmi yılında Devleti bu yönde harekete geçmeye ikna etme girişimleri olmuştu. Fakat art arda gelen hayal kırıklıkları, bazılarını iknadan vazgeçip darbeyi savunmaya yöneltti. Darbenin başarısızlığa uğramasıyla kilise reformunu Tanrının ellerine bırakma ve daha iyi zamanların gelmesini sessizce bekleme eğilimi hâkim oldu. Bizzat Wyclif defalarca Devlete çağrıda bulunmuş, Swinderby parlamentoya başvurmuştu. Toplu-

⁸⁰ Aston, "Lollardy and sedition", s. 32-3; McHardy, "De Heretico Comburendo", s. 118.

⁸¹ Aston, "Bishops and heresy: the defence of the faith", *The Church*, haz. Dobson, s. 45-81; Aston, *Faith and Fire* (1993), s. 73-93.

⁸² Leff, *Heresy II*, s. 543-5.

mun üst sınıflarını etkilemek amacıyla birçok eser yazılmıştı. 1395'te parlamento toplandığı sırada, reform talep eden Lollardçı bir bildirge Westminster Hall ve Aziz Paul Katedrali kapılarına asıldı.⁸³ 1410'da mülk sahibi rahiplerin mallarına el konulmasını öneren bir tasarı parlamentoya sunuldu; fakat ne kralın ne de Galler prensinin desteğini alabildi.⁸⁴

Oldcastle'ın Ayaklanması

Lollardları kaba kuvvete başvurmaya iten olay, en önemli seküler liderleri Sir John Oldcastle'ın hapsedilmesi olmuştur.⁸⁵ Herefordshire'da mütevazı bir aileden gelen Oldcastle, diğer bazı Lollard şövalyeleri gibi askerlik mesleğinde kendi çabasıyla yükselmişti. Lollard şövalyelerinin Kara Prens'e hizmet etmesi gibi Oldcastle da Galler prensinin (geleceğin V. Henry'si) hizmetinde bir asker olarak çalışmıştı. Fakat devir artık değişmişti. V. Henry dindar biriydi ve sapkınlığa kesin bir şekilde karşıydı. Oldcastle'a karşı harekete geçmesi, sapkınlığa göz yummayacağını açıkça gösteriyordu. Oldcastle daha önce iki kez sapkınlık suçlamasıyla sorgulanmış olduğu halde, toplumsal statüsü nedeniyle kendisine dokunulmamıştı. Fakat bu kez Lollardlarla bağlantısını ortaya koyan kanıtlara direnmesi imkânsızdı ve 1413'te tutuklandı. Henry'nin, eski silah arkadaşını korumada isteksiz davranması, yönetimdeki bazı üst düzey kişilerin Lollardçı reformu destekleyeceği umutlarına ölümcül bir darbe indirdi. Thomson'ın Lollard şövalyeleri hakkında belirttiği gibi, "Öncelikle kralın adamlarıydılar; dini radikallikleri ikinci sırada geliyordu."⁸⁶ Aziz Paul Katedrali'ndeki yargılanmasında Arundel'e meydan okuyan Oldcastle suçlu bulundu. Konumunu gözden geçirmesi için kralın özel izniyle infazı kırk günlüğüne ertelendi. Fakat bu süre içinde kapatıldığı Londra Kulesi'nden kaçırıldı ve Lollardçı bir reformu zorla gerçekleştirmek üzere yandaşlarını ayaklanmaya çağırdı. Ancak planlarının ihanete uğraması üzerine isyancılar herhangi bir zarar vermeden yakalandı.

Kaçak bir tutuklunun, batıda Bristol'dan kuzeyde Derby'ye uzanan geniş bir bölgede dağınık halde bulunan Lollard gruplarını bir ayaklanmaya sevk etmiş ol-

⁸³ MW, s. 147 (1395'teki olayla ilgili olarak Deanesly'yi (*Lollard Bible*, s. 283) düzeltir); Aston, "Lollardy and sedition", s. 17.

⁸⁴ Aston, "Lollardy and sedition". Tasarıda Lollardların doğrudan bir etkisi bulunmayabilir.

⁸⁵ W. T. Waugh, "Sir John Oldcastle", *EHR* XX (1905), s. 434-56, 637-58; MW, s. 160-83; LG, s. 101-2.

⁸⁶ Thomson, "Knightly piety", s. 109.

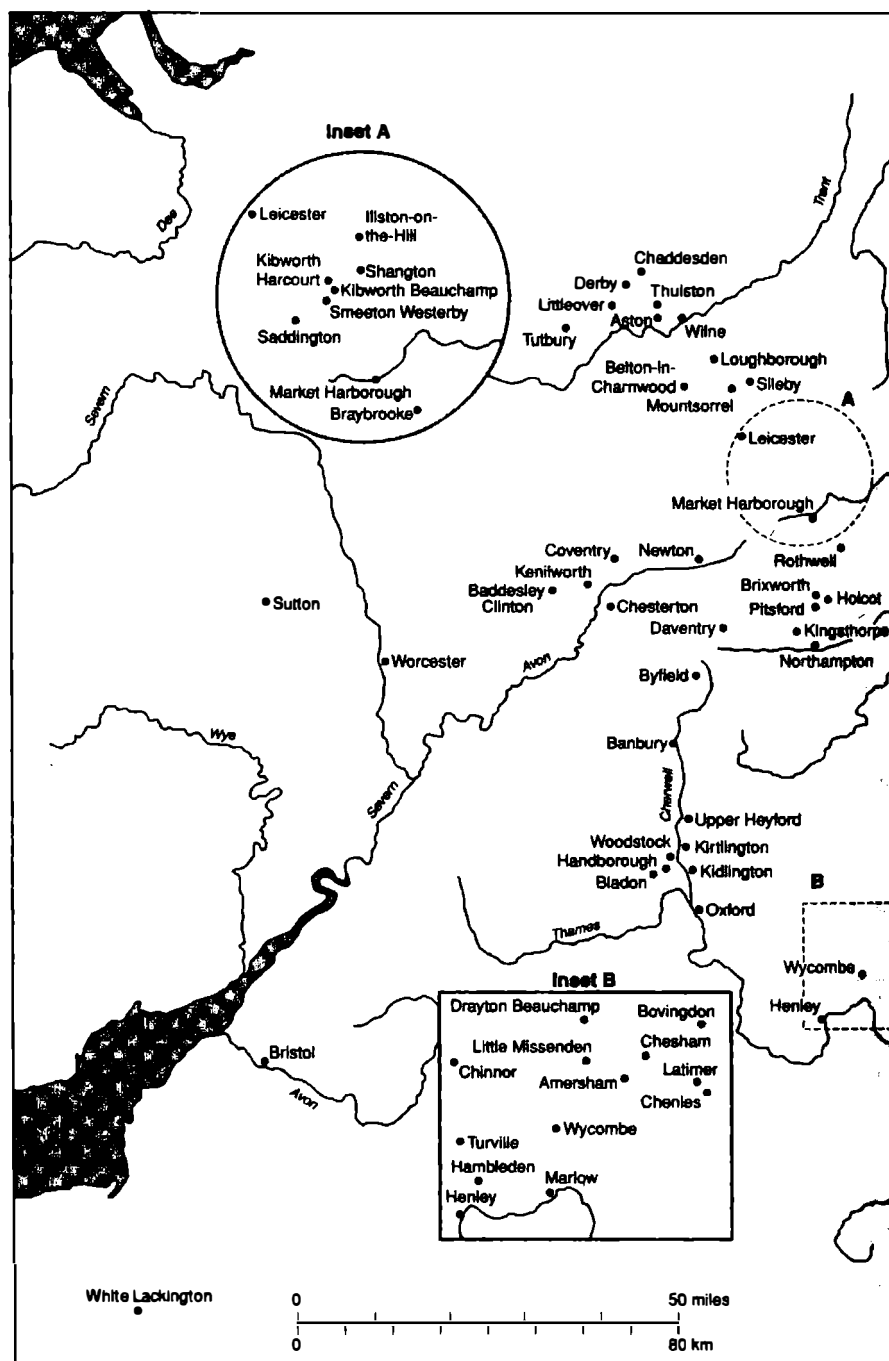
ması etkileyicidir. İsyanla ilgili adli soruşturma kayıtlarını inceleyen McFarlane'in ulaştığı sonuçlar Harita 6'da gösterilmiştir.⁸⁷ Krala suikast düzenlenmesini de içeren devrim girişimi, hem kraliyet yetkilileri hem halk arasında bir karşı tepkiye de yol açmış ve isyanın geniş bir alana yayılmasına neden olmuştur.

Ayaklanma, Lollardların önceki yıllarda yaptığı misyonerlik çalışmalarının meyvelerinden biriydi. Piskoposların Lollardları bulup yargıladığı bölgeler, Oldcastle'a katılmak üzere adam gönderen yerlerle büyük ölçüde aynıdır. En büyük birlik eski Lollard merkezi Bristol'dan gelmişti; kırk kadar zanaatkâr altı şapel rahibinin liderliğinde yola çıkmıştı. Leicestershire köylerinin katılımı, bizzat Leicester'da olmasa da çevresindeki kırsal bölgede sapkınlığın halen köklü olduğunu gösterir. Yine de Lollard etkisindeki bazı bölgeler bu olayda sessiz kalmıştı: Swindery'nin eskiden vaaz verdiği Herefordshire ve genel olarak Galler sınırı, sapkılığın görüldüğü East Anglia, Oldcastle'ın etkili olduğu Kent bunlar arasındaydı.

Yargılananların yazılı ifadeleri, bazen bir bölgede halkı isyana teşvik eden belirli bir liderin öne çıktığını gösterir: Thaxted'li şapel rahibi William, Essex'te falı; Kibworth adıyla da bilinen Walter Gilbert, hem Kibworth Harcourt yakınındaki Leicestershire köylerinde hem Derby'de etkiliydi; William Ederick, Derby çevresinde bir diğer şapel rahibiydi; Oxfordshire'da William Brown ya da diğer adıyla Davy, Woodstock'lı bir eldiven yapımcısıydı. Sapkınlığı himaye eden üst sınıf mensupları da üzerlerine düşeni yapıyordu: Buckinghamshire'daki Drayton Beauchamp'da Cheyne ailesi; Leicestershire köylerinden Smeeton Westerby'de Lollard şövalyelerinin en sadığı Sir Thomas Latimer; Oxfordshire'daki Cherwell vadisinde Thomas Compworth.

Bununla birlikte, harita Lollardlara duyulan sempatinin ancak bir kısmını yansıtmaktadır. Ayaklanmaya katılanların sayısı çok düşüktü ve en fazla üç yüze ulaşıyordu. Bazıları Oldcastle'ın çağrısını ilke olarak geri çevirmiş olabilir. Bazılarıysa Londra'dan uzakta bulunduklarından zamanında gelememiş olabilirler. Ayaklanma, sapkınlıkla ilgisi olmayan ve sadece ödül peşinde koşan asileri ve maceraperestleri de kendine çekmişti. Örneğin Dunstable'lı zengin bir bira üreticisi, ayaklanmaya katılmasının karşılığında şövalyeliğe ödüllendirileceği beklentisiyle, kendine altın kaplama mahmuzlar satın almıştı. Lollard olmayanların da katıldığına dair bir kanıt, hükümetin aldığı tedbirlerde görülebilir. Ölümle ceza-

⁸⁷ MW, s. 172-80.



landırılanların çoğu asılmıştır. Gerçek Lollardların cesetleriye asıldıktan sonra yakılıyordu; oysa bu yöntem, çok az sayıda vakada uygulanmıştı. Birçok isyancıya ve sempatizana merhamet gösterilmiş, bir süre hapiste tutulduktan sonra kilise mahkemelerine teslim edilmeksizin serbest bırakılmışlardır; fırsatçıların daha fazla sayıda olduğunun bir diğer göstergesi de budur. Fakat Lollardların rol oynadığı da bir gerçektir: John Purvey ayaklanmanın ardından yakalanır ve hapisteyken ölür.

Ayaklanma, Lollardlık ve Devlet ilişkisinde bir dönüm noktası oldu. Sapkınlık ile başkaldırı arasında doğrudan bir bağlantı bulunduğu yönündeki şüphelerin haklı olduğunu tüm ülkeye gösterdi ve sapkınlığı yeraltında küçük bir azınlık olmaya mahkûm etti.⁸⁸

Yeraltına İnen Lollardlık

1414 Sonrasındaki Yargılamalar⁸⁹

Ayaklanmayı takip eden endişe ortamında, Lollardları İngiltere'nin düşmanlarıyla –Iskoçlar, Galliler, sahte II. Richard– ilişkilendiren komplolar ortaya çıkarıldı ve mezhepçiliğe karşı şiddetli bir nefret yükseldi.⁹⁰ Bir ölçüde ayrıksı biri olmakla birlikte ortodoks inanca sahip İngiliz mistik Margery Kempe, tutuklanıp da Beverly'den götürüldüğü sırada, civardaki kadınlar evlerinden çıkıp “Yakın bu yoldan çıkmış sapkını” diye bağırıyorlardı.⁹¹ Ayaklanma yüzünden kamuoyu Lollardlara karşı cephe almıştı. Böylesi bir ortamda, Lollardların bulunup yakalanmasına her türlü destek veriliyordu. Oldcastle, sempatizanlar tarafından saklanmasına rağmen, sonuçta yakalandı ve idam edildi.

Yine de bu nefret dolu ortamın uzun süre devam etmesi beklenemezdi. Lollardlar fırtınayı sağ salım atlattılar. Geride kalan Lollard yanlısı rahipler ve evan-

⁸⁸ Aston, “Lollardy and sedition”, s. 35. Purvey'in yakalanması hakkında bkz. M. Jurkowski, “New light on John Purvey”, *EHR CX* (1995), s. 1180-90.

⁸⁹ *TLL* (piskoposların kayıtlarına dayanan kapsamlı bir araştırma); *Heresy Trials in the Diocese of Norwich 1428-31*, haz. N. Tanner (1977) (*HTN*); *Kent Heresy Proceedings 1511-12*, haz. N. Tanner, (1997); *Trials of Coventry Lollards 1486-1522*, haz. S. McSheffrey, N. Tanner (2001); J. Fines, “Heresy trials in the diocese of Coventry and Lichfield, 1511-12”, *JEH XIV* (1963), s. 160-74; I. Luxton, “The Lichfield court book: A postscript”, *BIHR XLIV* (1971), s. 120-5.

⁹⁰ *TLL*, s. 8-18; Aston, “Lollardy and sedition”, s. 20-3.

⁹¹ *TLL*, s. 195.

jelistler hareketi canlı tuttu. Zamanla Devletin soruna ilgisi azaldı ve Lollardları yakalamak yeniden kilise yetkililerinin meselesi haline geldi. 1428'de başpiskopos Chichele, mahkeme tutanaklarının birer kopyasının Lambeth'e gönderilmesini istedi. İstihbaratta eşgüdüm sağlayarak baskıyı daha etkili kılmayı amaçlıyordu.⁹² Canterbury ve Norwich piskoposluklarında sapkınlığa karşı alınan sert tedbirler, Lollardların hâlâ varlığını sürdürdüğünü ve hatta önemli önemli sayılara ulaştıklarını gösterir.⁹³ Norwich'te 1424 ile 1431 arasında 101 kişi yargılanmıştır.⁹⁴

1431'de yeni bir ayaklanma patlak verdi. Fakat bu seferki çok etkisizdi ve 1414'tekinin neredeyse bir karikatürüydü. Kilisenin mülklerine el koymayı ve kralı ve aristokrasiyi ortadan kaldırmayı amaçlaması bakımından Oldcastle'ın isyanına benzese de liderleri önemsiz kişilerdi: William Perkins, Abingdon'lı eski bir memurdu ve daha önce dinle ilgisi olmayan suçlardan hüküm giymişti; Londra'da tekstilcilik yapan John Russell, Lollardlardan fırıncı Richard Gurmy'nin eski ortağıydı ve bir keresinde sahte para basmaya kalkışmıştı. Ayaklanma tam bir başarısızlığa uğradı. Londra'da el ilanları dağıtıldı, Abingdon manastırına yürümek isteyen bir grup East Hendred'da toplandı ve Salisbury katedraline benzer bir yürüyüş girişimi sonuçsuz kaldı.⁹⁵ Sadece Leicester'da ve idamların görüldüğü Coventry'de durum biraz daha ciddiye. Lollardlıkla bağlantıysa gayet yüzeyseldi.

1431 sonrasında Lollardlarla ilişkilendirilen geniş destekli bir şiddet eylemine rastlanmaz. Benzer şekilde, elimizdeki belgeler sonraki on yıllarda yargılanan Lollardların sayısının giderek azaldığını gösteriyor. Piskopos Chedworth'un 1462-64'te Chilterns'teki faaliyetlerini bir kenara bırakırsak, yüzyıl ortalarında pek az vakayla karşılaşırız.

Kaydedilmiş yargılamaların on beşinci yüzyıl boyunca izlediği seyir bir tür paraböl oluşturur; ilk on yıllardaki yüksek sayı giderek azalır ve 1486'dan itibaren bir eğri oluşturarak yeniden artar. Bu artışın nedeni, reformasyonun arefesinde Coventry ve Lichfield'da görülen önemli hareketlilik ve Kıta Avrupası'ndan gelen Protestanlığın İngiltere'deki sapkınlığa yeni bir boyut kazandırmış olmasıdır.

1486'dan itibaren yargılamalar daha sık görülmeye başlanır ve bazı bölgelerde birçok kişinin yemin ederek sapkınlıktan vazgeçtiğine tanıklık edilir; 1511-

⁹² Fines, "Studies", Ek 2; *EHR* LXXVIII, s. 528-31.

⁹³ *TLL*, s. 237-8.

⁹⁴ Fines, "Studies", s. 245.

⁹⁵ Aston, "Lollardy and sedition", s. 24-30; *TLL*, s. 58-62, 102, 146-8; Thomson, "A Lollard rising in Kent, 1431 or 1438", *BIHR* XXXVII (1964), s. 100-2.

12'de Coventry ve Lichfield'da 74 kişi,⁹⁶ 1491-1521 arasında Salisbury'de 96 kişi, 1511-1521 arasında Lincoln'da 300 kişi. Başkentin yanı sıra Essex'i de kapsayan Londra piskoposluk bölgesinde 1511'de çok sayıda kişi yargılanmış,⁹⁷ 1518'de piskopos Fitzjames 50 kişiyi sorgulamış ve bu sayı 1527 ile 1532 arasında (Protestanlığın dışarıdan gelip yerleşmeye başlamasıyla) 200'ün üzerine çıkmıştır.⁹⁸ Elimizdeki kayıtların işaret ettiği gibi, on beşinci yüzyıl ortasında gerçekten bir durulma dönemi yaşanmışsa, neler olup bittiğini yeniden kurgulayabiliriz. Yüzyıl ortasında piskoposların baskısı azalmış, bu sayede Lollardlık yeniden canlanmış ve daha çok taraftar kazanmıştı. Buna tepki olarak kovuşturmalara hız verilmiş, fakat yine de sapkınlık tümüyle ortadan kaldırılamamıştı.⁹⁹ Küçük bir azınlık da olsalar, Lollardlar çetin cevizdi. Ayakta kalarak sonunda yeni gelişen Protestanlıkla birleştiler.

Lollardların Ayakta Kalmasının Nedenleri

Lollardların varlığını sürdürmüş olması iki nedenle açıklanabilir. Bunlardan ilki İngiliz piskoposlarla bağlantılıdır; diğeryse bu sapkınlığın kendine özgü nitelikleriyle ve yandaşlarının doğasıyla ilgilidir. Kıta Avrupası'nda gördüğümüz gibi, piskoposlar sapkınlıkla uğraşma konusunda engizisyoncular kadar sebatkâr degillerdi. İngiltere'de piskoposların çok sayıda yükümlülükleri ve siyasi görevleri vardı; bazıları kendi piskoposluk bölgesinde ikamet etmemekteydi. Sadece bir kısmı Lollardlığa karşı etkili bir girişimde bulunmuştur. Üstelik yürüttükleri davalar da sapkın bir grubu tümenden yok edecek denli etkili olamıyordu.

Ayrıntılı kaydedilmiş bazı sorgulamalar, piskoposların yürüttüğü kovuşturmaların eksikliklerini gözler önüne serer. 1428 ile 1431 arasında Norwich piskoposu Alnwick, East Anglia'daki sapkınlığın lideri William White'ın yakalanmasını ve yakılmasını sağladı. Ayrıca sapkınlıktan yeminle vazgeçen on sekiz kişiye, ileride aynı hataya tekrar düşmeleri durumunda alacakları cezaları hatırlatması için, yemin metninin birer kopyasını verdi. Alnwick'in yürüttüğü soruşturmalar

⁹⁶ Fines, "Heresy trials", s. 161.

⁹⁷ Fines, "Studies", s. 245; Aston, "Bishops and heresy".

⁹⁸ A. G. Dickens, *Lollards and Protestants* (1959), s. 8; Dickens, "Heresy and the origins of English Protestantism", *Britain and the Netherlands II*, haz. J. S. Bromley, E. H. Kossman (1964), s. 55-6; karşı TLL, s. 137-8, 170-1.

⁹⁹ Fines'in varsayımı: "Heresy trials", s. 160; J. F. Davis, "Lollards, reformers and St Thomas of Canterbury", *UBHJ IX* (1963), s. 1-15; TLL, s. 3; HPR, s. 447-50.

Kent, Essex ve Suffolk'u da içine alan daha kapsamlı bir girişimin parçasıydı ve Bohemya'daki Husçu hareketin İngiltere'deki sapkınlığı güçlendirmesinden duyulan endişeyi yansıtmaktaydı. 1427'de Papa V. Martinus, Wyclif'i sapkın ilan eden Constance Konsili'nin vermiş olduğu cezanın uygulanmasını istedi; bunun üzerine ertesi yıl İngiliz piskoposlar Wyclif'in kemiklerini mezarından çıkarıp yaktılar. 1428'de kilise meclisinde piskoposlar sapkınlar karşı alınacak tedbirleri tartıştılar ve aynı oturumda Bohemya'ya yapılacak Haçlı seferine maddi destek kararı aldılar. Lollardların yeni bir ayaklanmaya hazırlandığının ortaya çıkması üzerine mücadeleye hız verildi. Başpiskopos Chichele, Alnwick ve diğer bazı piskoposlar ayaklanmayı başlamadan bastırdı.¹⁰⁰

Fakat her piskopos aynı derecede kararlı değildi. Alnwick'ten sonra Norwich'te sapkınlığa rastlanmaması, burada alınan tedbirlerin etkili olmasına bağlanabilir. Coventry'de 1511-12'de yapılan soruşturmada yetmiş dört kişi mahkemeye çıkarıldı; bunlardan ancak kırk beşi isimleriyle kaydedilecek denli sapkınlığa bulaşmıştı.¹⁰¹

Soruşturmalar, yerel sapkın grupları tümüyle yok etmede yetersiz kalıyor, bu da yeniden gelişmelerine fırsat tanıyordu. Ayrıca, merhamet gösterilmesi de sapkınlığın canlılığını korumasında önemli bir etkeni. Sapkınlığın gerçek (vere) mi, yoksa görünüşte (ficta) mi olduğuna ilişkin İngilizlere özgü ayırım, nihai bir ceza verilmesini geciktiriyor, böylelikle misyonerlerin etkinliklerini sürdürmelerini sağlıyordu.¹⁰² Sapkınlık çoğu zaman tesadüf eseri ortaya çıkarılıyordu. 1511 öncesindeki yıllarda, başdiyakozun Kent'teki tekstil köylerine yaptığı rutin ziyaretler, burada sapkınlığın bulunduğu dair en ufak bir ipucu vermemişti. Fakat 1511'de başlatılan soruşturmalar, bu bölgede sapkınlığın son derece yaygın olduğunu açığa çıkarmıştı.¹⁰³ On beşinci yüzyıl sonunda piskopos yardımcılarının yetki alanına sapkınlığın da dahil edilmesi, durumu bir miktar düzeltmiş olabilir; ancak genel olarak soruşturmalar düzensiz ve istikrarsız işlemeye devam etmiştir.

¹⁰⁰ Fines, "Studies", s. 74-9, 83-6; *TLL*, s. 131-2; M. E. Aston, "William White's Lollard followers", *CHR* LXVIII (1982), s. 469-97; Lollard coğrafyası için bkz. R. G. Davies, "Lollardy and locality", *TRHS* (1991), s. 191-212. N. Tanner, "William White", *DNB* (2004).

¹⁰¹ Fines, "Heresy trials", s. 161; *TLL*, s. 109; R. G. Davies, "The episcopate", *Profession, Vocation and Culture in Later Medieval England*, haz. C.H. Clough (Liverpool, 1982), s. 51-89.

¹⁰² Davis, "Lollards", s. 6.

¹⁰³ *TLL*, s. 190; piskopos yardımcılar ve sapkınlık hakkında bkz. Davis, "Lollards", s. 3. *Kent Heresy Proceedings*, haz. Tanner.

Lollardlığı ayakta tutan bir diğer etken de zanaatkarlardı. Üst sınıfların desteğinin kesilmesiyle birlikte, son dönemde hareketin taşıyıcı sınıfı zanaatkarlar ve aileleri olmuştur. Bir Lollard cemaati her şeyden önce bir okuma grubuydu; kutsal metinlerin ve Lollardçı eserlerin topluca ya da tek başına okunması, cemaati bir arada tutan bağı oluşturmuyordu. Coventry’de, bazen topluluğa yeni katılan biri ve ona yardım eden bir öğretmen şeklinde, bazen de küçük gruplar halinde bir araya gelerek okumalar yapıyorlardı.¹⁰⁴ East Anglia’da Margery Baxter, geceleri yatakta “Hz. İsa’nın yasası hakkında bir kitap”tan kocasının yüksek sesle okuduklarını dinliyordu.¹⁰⁵ Lollard okullarında, yeni katılanlara ve okuma yazması olmayanlara Lollard inançlarını anlatan aforizmalar öğretiliyordu.¹⁰⁶ Kilise Lollardlardan duyduğu korku nedeniyle içsel bir reforma gitmekten kaçındı. Anadilde eserlerin uyandırdığı kaygı, ortaçağ kilisesinin yerel rahiplerin seviyesini yükseltme çabalarını teşvik etmekten ziyade engelledi. Piskopos Pecock’un, Lollardlara karşı kullanılan savlarda akla başvurma girişimi bir etki uyandırmamıştı. Aksine, kilisenin Lollardlığa yanıtı “dindarlık ateşi”ni daha da körüklemek olmuştur. İngiliz Kilisesi’nin, Lollardların tepkisini çeken özellikleri aynen devam ediyordu ve değişecek gibi de gözüküyordu. Kilise yetkilileri, Lollardlığa karşı olumsuz tutumları nedeniyle eleştiriliyordu. Fakat kilise ile Lollardçı evanjelistler arasındaki uçurum göz önüne alındığında, kilisenin Lollardlıkla uzlaşması zaten mümkün değildi.¹⁰⁷ Kutsal metinler ve sapkın eserler sürekli kopyalanıp dağıtılarak dolaşımda tutuluyor, yetkililer bunların hepsini toplatmayı asla başaramıyordu. Lollardlar etkinliklerini ciddi bir çalışma ortamında sürdürmekteydi, vasıflı zanaatkarları çeken de buydu zaten. Okuryazarlığa yeni adım atmış, öğrenmeye ve kendi fikirlerini oluşturmaya hevesli, çalışkan ve bağımsız kişilerden oluşan bir sınıf için, okumaya önem veren bir hareket doğal olarak cazip geliyordu.

Vasıflı işgücünün çalışma koşulları ustalık edinmek ve geçinmek için sürekli yer değiştirmeyi gerektiriyor, bu da Lollardlığın yüz yüze ilişki yoluyla yayılma-

¹⁰⁴ Fines, “Heresy trials”, s. 166.

¹⁰⁵ TLL, s. 130.

¹⁰⁶ Fines, “Heresy trials”, s. 167.

¹⁰⁷ R. M. Haines, *Canadian Journal of History* XXIV (1989) içinde, s. 221-2; “dindarlık ateşi” için bkz. E.F. Jacob, “Reynold Pecock, bishop of Chichester”, *PBA XXXVII* (1951), s. 121-53; Pecock hakkında bkz. R. M. Haines, “Reginal Pecock: A tolerant man in an age of intolerance”, *SCH XXI* (1984), s. 125-37; Kilise yaşamı üzerine alaycı aforizmalar: Fines, “Heresy trials”, s. 163.

sını kolaylaştırıyor ve belli başlı Lollardçı bölgeler arasında bağlantı sağlıyordu. Örneğin 1511'de yakalanan Birmingham'lı bıçak ustası John Jonson, doğumyeri olan York'tan çıraklık eğitimi almak için Londra'ya taşınmış, ardından sırasıyla Coventry, Gloucester, Bristol, Taunton, Maidstone gibi yerlerde dolaşmış, sonra yeniden Coventry ve Birmingham'a gelmişti. Lollard toplantılarını, ticari ilişkiler gibi göstererek gizlemek kolaydı.¹⁰⁸ Örneğin Loddon'lı eldiven ustası Thomas Moon, yanında çalışanları etkilemek için kendi işyerini kullanmaktaydı. John Pert, Loddon'da Moon'un etkisiyle kurulan okulda yetişmiş ve Hugh Pye adında yine Loddon'lı bir şapel rahibini Lollardlığa kazanmıştı.¹⁰⁹ Yakalanmamak için sürekli hareket halinde olması gereken evanjelist, zanaat sahibi olması sayesinde ülkede rahatça dolaşabiliyordu. 1462'de yakılan dokuma ustası James Willis, bir Lollard merkezinden diğerine taşınarak uzun süre yakalanmaktan kurtulmuştu. Önce Bristol'dan Londra'ya, ardından Chilterns'e gitmiş, Büyük Perhiz'de günah çıkarmış ve Paskalya'da *komünyon* almış, bu arada da yandaşları eğitmeye ve Lollardçı eserlerin kopyalarını yanında taşımaya devam etmişti. William White, Tenterden'de bir Lollard grubu oluşturmak için kendi rahiplik konumundan yararlanmış ve 1426'da East Anglia'nın önde gelen Lollardlarından biri olmuştu.¹¹⁰ Hareket, son dönemlerinde, canlılığını bu tür kendini adanmış kişilerin çabalarına borçluydu.

Lollardlar inançlarını bazen büyük bir gizlilik içinde aktarıyordu. Chesham'daki Morden ailesi buna bir örnektir. John Morden, ancak ölüm döşegindeyken gizli inançlarını damadı Richard Ashford'a açıklamıştı. Sapkınlığı benimseyen Ashford da 1521'de yakalanana dek bu inançlara sadık kalmıştı.¹¹¹ Coventry'de bir anne, kızını sapkın Laudesdale ailesinin evindeki okuma toplantılarına götürüyordu; yıllar sonra kızı da bu kez kocasını aynı eve eğitim alması için götürür. Erkekler daha çok yolculuk yapıyor, evanjelist etkinliklerini gizlemek için iş seyahatlerini kullanabiliyor ve çoğu zaman sadece erkeklerin katıldığı toplantılara liderlik ediyorlardı. Shannon McSheffrey, Lollardlık bünyesinde "sıradan tüccarlar"ın nasıl otorite konumuna ulaştığına dikkat çeker. Lollardlığın kadınlara başka yerde sahip olamadıkları bir statü sunduğu görüşünü reddeden McSheffrey'e göre,

¹⁰⁸ J. F. Davis, "Lollard survival and the textile industry in the south-east of England", *SCH* III, s. 191-201. Jonson hakkında bkz. Fines, "Heresy trials", s. 163.

¹⁰⁹ Fines, "Studies", s. 54.

¹¹⁰ *TLL*, s. 34, 68-71, 152, 236n, 242.

¹¹¹ *Agy*, s. 90-1.

kadınların hareketteki rolü genel olarak toplumdaki rollerinden çok da farklı değildi. Erkekler başı çekiyordu. Bununla birlikte kadınlar, okuma gruplarında birer okuyucu olarak kendilerine yer edinmişlerdi. Çok sayıda kadının okuryazar olduğu Coventry’de, dul Alice Rowley gibileri kilit önemdeydiler. McSheffrey, Coventry’de birçok varlıklı Lollardin saptanmadan kalmış olduğunu öne süren Luxton’ın görüşlerini de paylaşmaz.¹¹²

Aile bağları sapkınlığı ayakta tutsa da daha çok sayıda yandaş kazanmak ve sapkınlık karşıtı girişimleri göğüsleyebilmek için etkili liderler gerekiyordu. Arada sırada da olsa bu tür kişilere rastlamak mümkündü. Örneğin East Anglia’da William White, kendisi bir rahip olmasına karşın Paskalyada halktan birine ayin yönettiyor, kilisenin perhiz buyruğuna kafa tutarak Paskalyadan önceki Cuma günü takipçileriyle birlikte et yiyordu.

White’in kendine özgü fikirlerini, takipçilerinin itiraflarında ayırt etmek mümkündür. Heykel yapımında kullanılan tahta ile büyümekte olan bir ağacın gücünü karşılaştıran bir cümleye itiraflarda sık sık rastlanır. White’in kişiliği East Anglia’daki gruba farklı bir özellik kazandırmıştı. Görüşleri daha aşağı tabakalara doğru yayıldıkça, özgür fikirli ya da ayırksı üyelerin çarpıtmalarına maruz kaldı. *Efkaristiyayı* “corpus Christi in memoria” olarak gören öğretisi yandaşları arasında kök salmadı; örneğin Beccles’lı eldiven yapımcısı John Reve, *efkaristiyayı* ekmeğin maddi varlığından ibaret görmekteydi.

Davaların bütünü içinde bir kişinin isminin kaç kez geçtiğini belirlemek, sapkınlığın yayılmasında bu kişinin ne denli önemli olduğunu anlamamızı sağlar. White’in ismi on altı kez anılmakta, onu on iki kez ile Hugh Pye izlemektedir. White ve Pye’in ardından, ismine altı defa ya da daha az rastlanılan misyonerler ve okul öğretmenleri gelir. Bir ara Kent’te bulunan ve idam edilen John Waddon’a üç kez rastlarız. Son sırada, bir ila beş kez anılan bazı yerel destekçiler ve Lollardları evlerinde ağırlayanlar yer alır. Bunlardan biri de yabana atılmaması gereken bir ev kadını Margery Baxter’dır. Kocasıyla birlikte Lollardlığı yaymak için çalışmış, “büyük bir aziz” olarak adlandırdığı William White’i evinde saklamıştı. Norwich’li

¹¹² Agy, s. 110; Fines, “Heresy trials”, s. 165-7, 171; McSheffrey, *Gender and Heresy* (1995); C. Cross, “Great reasoners in Scripture: the activities of women Lollards 1380-1530”, *SCH Subsidia* I, s. 359-80 (kadınların, okuryazarlıklarını gizlemeye eğilimli olduğunu ileri sürer; Burford’da Joan Collins ve kızının, ortodoksluk içinde mümkün olmayan bir statüye sahip olduğunu belirtir); C. Cross, *EHR* CXIII (1998), s. 162-3; A. Hudson, *MA* LXV (1996), s. 353-4.

Joan Clyfland, Margery'nin evde ateşin yanına oturup dikiş dikerken, bir yandan da Joan ve iki hizmetçisini soru-cevap yöntemiyle nasıl eğittiğini anlatır.

Piskopos Alnwick'in yürüttüğü soruşturmalarda, yetkililer alınan ifadelerin bireyselliğini korumaya özen göstermiş ve mevcut sorgulama kalıplarına sıkışıp kalmamışlardır. Bazı durumlarda şüpheliler, suçlarını hafifletmek umuduyla okuma yazma bilmiyormuş gibi davranıyorlardı. Anlaşıldığı kadarıyla White'in başlıca etki alanı, Norwich'in dışındaki Waveney vadisiydi. Norwich, elimizdeki kayıtların gösterdiği kadarıyla ilginç bir şekilde sapkınlığa bulaşmamıştı; buradaki halk büyük bir bağlılıkla yerel kiliseleri reformasyona dek desteklemiştir.¹¹³ Chilterns'te yaşayan Thomas Man, karısıyla birlikte 500 ila 700 kişiyi Lollardlığa kazandırdıklarını iddia ediyordu. Abarttığına şüphe yoktur, yine de iddiasında bir gerçeklik payı vardı; zira 1518'de ikinci kez yargılandığında bir tanık, Thomas Man'in yandaşları eğittiği yerler arasında Amersham, Billericay, Chelmsford, Stratford Langthorne, Uxbridge, Burnley, Burnham, Henley, Newbury, Londra, Suffolk ve Norfolk'u sayar.¹¹⁴

Lollardlığı benimseyenlerin psikolojisinde çalışma koşullarının bir etkisinin olup olmadığıyla ilgili bugün bir şey söylemek imkânsızdır. Meslekleri belirlememize olanak tanıyan belgelere baktığımızda, İngiltere'de nitelikli işçi çalıştıran en büyük sektör durumundaki tekstil endüstrisinin ağırlıkta olduğu görülür.¹¹⁵ Kendi çalışanlarını işe alan manifaturacının ortaya çıkmasıyla birçokları için çalışma koşulları kötüleşmişti. Bir zamanlar bağımsız çalışanlar şimdi işten çıkarılabilir ücretli işçilere dönüşmüştü. Kaynaklar, Lollardların kötü ekonomik koşullar karşısında psikolojik bir sığınak olarak mı dini eşitliği savunan bir yeraltı inancına yöneldiğini belirlememize olanak tanımıyor,¹¹⁶ böyle olduğuna dair bir işaret yoktur, ama bu yine de göz ardı edilmemesi gereken bir olasılık. Kendi hizmetçileri olan seçkin Lollardların sayısı, bu görüşü çürütür nitelikte. Daha da

¹¹³ N. Tanner, *The Church in Late Medieval Norwich* (Toronto, 1984); R. B. Dobson'un yorumu, *EHR* CII (1987) içinde, s. 478: "Reformasyon 1370'te değil de 1530'da gerçekleşti; çünkü geç dönem ortaçağ kilisesi yerel cemaatlerin dini duygularına hitap etmede fazlasıyla başarılıydı." Burada iki yönlü bir sorunla karşı karşıyayız: (1) Norwich tuhaf bir şekilde Lollardlıktan hiç etkilenmemiş gözüküyor. (2) Fakat diğer yandan, geleneksel kilise yaşamından Protestanlığa hızlı bir geçiş yapıldığını görüyoruz. White ve takipçileri için bkz. Aston, "William White's Lollard followers", s. 469-97. Ayrıca bkz. *HTN*, s. 41, 43-51.

¹¹⁴ *TLL*, s. 170-1; Dickens, "Heresy and origins", s. 58.

¹¹⁵ İstatistikler için bkz. Davis, "Lollard survival", s. 191-201.

¹¹⁶ Davis, "Lollard survival", s. 198-201.

önemlisi, Lollardlığın hayatta kaldığı bölgeler, 1414 öncesinde tekstil işçilerinin refah içinde yaşadığı dönemde zaten destek bulduğu yerlerdi. Çalışma koşulları değişsin veya değişmesin, Lollardlığın canlı kalan geleneği yeni yandaşları çekmeye devam etti. Asıl önemli olan, zanaatkarları Lollardların etkisine açık kılan beklentiler ve bakış açılarıydı.¹¹⁷

Sınıfsal Yapı ve Dağılım

Lollardlığın zanaatkar sınıfı etkilemesinin iki sonucu oldu. Bir yandan, 1414'te yaşanan yıkım sonrasında zanaatkarlar harekete yeniden direnme gücü aşıladılar; fakat diğer yandan, sapkınlığın tekrar toplumun üst sınıflarına tırmanmasını zorlaştırdılar. Lollardlığın kendini zanaatkar grupların ihtiyaçlarına göre uyarlaması, akademisyen liderlerin azalmasının bir sonucuydu. Önce Courtenay, ardından 1411'de başpiskopos Arundel Oxford'u Lollardlardan temizlemişlerdi. Üniversitede yeni yandaş kazanmanın yolu böylelikle kapanmış oluyordu. Bir önceki kuşaktan olup da Lollardçı etkinliğe devam eden akademisyenler de zaman içinde bertaraf edildiler. Peter Payne, Oldcastle ayaklanmasından sonra isminin sapkınlıkla anılması üzerine Bohemya'ya gitti.¹¹⁸ Öğrencisi Ralph Mungyn, 1428'de ömür boyu hapse mahkûm edilene dek çalışmaya devam etti.¹¹⁹ Wyche ise 1440'ta yakıldı.¹²⁰ Yüzyılın ortasına gelindiğinde, dini tarikatlardan Lollardlığa geçen tek tük eğitilmiş kişiler olsa da liderlik genel olarak yetersiz eğitime sahip maaşsız rahiplerin ve kendi kendini yetiştirmiş ya da Lollard okullarında eğitim almış halktan kişilerin eline geçmişti. Bunlar kendi benzerlerine hitap edebiliyor, fakat yazılı eserler kaleme almada yetersiz kalıyorlardı. Dolayısıyla yeni Lollard metinleri ortaya çıkmadı; bunun bildiğimiz kadarıyla tek istisnası, William White'in 1420'lere ait kayıp yazıları ile Wyclife atfedilen ve muhtemelen on beşinci yüzyılın sonlarına tarihlenen *Wicket* adlı eserdir.¹²¹ Bu kişilerin sapkınlığı toplumun üst sınıflarına taşınması da beklenemezdi. Lollardlık ile başkaldırı arasında kurulan bağlantı, soyluların harekettten uzak durmasına yol açmış ve bu

¹¹⁷ Dickens, *Lollards and Protestants*, Giriş bölümü.

¹¹⁸ Bkz. aşağıda, s. 428; Emden, *Biographical Register*, Oxford.

¹¹⁹ TLL, s. 143-5.

¹²⁰ Agy, s. 148-50.

¹²¹ Aston, "Lollardy and the Reformation"; *Wicket* üzerine: Aston, "John Wyclif's Reformation reputation", s. 37-8; HPR, s. 11, 203-4, 289, 451-2; White'in eserleri hakkında bkz. Fines, "Studies", s. 52.

sınıftan yeni katılımları engellemiştir.¹²² Bununla birlikte Londra'da bazı zengin iş çevreleri Lollardlığın etkisine girmiş ve on altıncı yüzyıldan itibaren sayıları giderek artmıştı. Zenginler, ortak inanç bağıyla bağlı oldukları yoksullara yardım eli uzatıyordu. Örneğin okuma yazması olmayan ve buna rağmen kemerinde dört İncil'in bir çevirisini bulunduran su taşıyıcısı Robert Benet, 1497'de Cheapside'lı kuyumcu John Barret'in evine sığındı. 1514'te sapkınlık suçlamasıyla tutuklandıktan kısa süre sonra ölen Richard Hunne, Merchant Taylors loncasına üyeydi. Kilise ile çatışmasında, Anne Vincent'la evliliğinin bir payı olabilir. Aradaki bağlantı kesin olmamakla birlikte, John Hacker'a Lollardlığı aşılayan Thomas Vincent'ın damadıydı. Londra'da bazı rahiplerin zenginliği ve ayrıcalıkları özellikle göze batıyordu ve bu da Lollardların elini güçlendiriyordu. Birçoğu rahiplerin konumunu baltalamaktan ziyade reform yapılmasını istiyordu. Fakat kilise ile şehir yönetimi arasında öteden beri gelen mali anlaşmazlıklar vardı ve bu durum dini muhalafetin gelişmesine elverişli bir ortam sunuyordu. Reformasyonun hemen öncesinde, başkentte "belirgin bir sapkın topluluk" söz konusuydu.¹²³ Bir dereceye kadar Coventry'deki üst sınıflar da sapkınlığa bulaşmıştı; 1511-12'deki davalar sırasında, zenginlerin harekete ilgisini fark etmek mümkündür.¹²⁴ Genel olarak baktığımızda Lollardlık, ayakta kalmayı ve toplumun belirli bir kesimine dek yükselmeyi başarabilen, fakat ne toplumsal ne de entelektüel bakımdan yeni kazanımlar elde etmeye muktedir bir hareket görünümünü sunar.

Harita 7, 1414 ile 1522 arasında sapkınlıkla ilgili soruşturmaların yapıldığı yerleri gösterir ve Lollard tarihinin yeraltında geçirdiği dönemi gözler önüne serer. Bu haritadan yola çıkarak üç sonuca ulaşmak mümkündür. İlk olarak, Lollardlığın varlığını sürdürdüğü yerler 1414 öncesinde yerleştiği bölgelerle büyük ölçüde aynıdır ve yeni bölgelere yayılmadığı görülür. Thomson'ın da işaret ettiği gibi, 1414 sonrasında Lollardların yoğun olarak bulunduğu yerler başlıca yedi bölgede toplanabilir: Kent, Londra, Chilterns ve Thames Vadisi'nin orta kesimleri, Bristol ve West Country, Midlands (özellikle Coventry), Essex ve East Anglia. Ayrıca Hampshire ve Forest of Dean'de daha küçük kümelenmelere de

¹²² İskoçya'daki durum için bkz. aşağıda, s. 350.

¹²³ S. Brigden, *London and the Reformation* (1989), s. 66-7; Dickens, "Heresy and origins", s. 54-6; TLL, s. 85-6, 156-7; J. A. Thomson, "Tithe disputes in later medieval London", *EHR* LXXVII (1963), s. 1-17.

¹²⁴ Luxton, "The Lichfield court book", s. 120-5. Ayrıca bkz. C. Cross, "Popular piety and the records of the unestablished Churches 1460-1660", *SCH* XI, s. 269-92.

rastlanmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla Lollardlık daha ziyade İngiltere'nin güneyinde ayakta kalmıştır. 1403'te Richard Wyche yargılandığı sırada Newcastle civarında bir grup olduğunu biliyoruz.¹²⁵ Kuzeydeki kayıtların çoğu bugün kayıp olduğundan, bu grubun varlığını sürdürüp sürdürmediğini söylemek imkânsız. Dolayısıyla sapkınlığın yalnızca güneye özgü bir olay mı olduğu sorusu yanıtız kalıyor. Oldcastle'ın ayaklanmasına, belki de sadece coğrafi nedenlerden, kuzeyden bir katılım olmamıştı. Yine güneyle sınırlı kalan bu ayaklanmanın etkilediği bölgeler, 1414'te sonra Lollardların ayakta kaldığı yerlerle aşağı yukarı örtüşür: Londra, Chilterns ve Thames Vadisi'nin orta kesimleri, Bristol, Midlands ve Essex Oldcastle'a destek vermiş ve sonrasında da sapkınlığın görüldüğü yerler olmuştur. Kent'in durumu ilginçtir: Oldcastle'ın Cobham'daki mal varlığı nedeniyle Kent'te bazı takipçileri olsa gerekti; fakat ayaklanma sırasında bu bölge tümüyle sessiz kalmış, buna karşılık daha sonra sapkınlık açısından verimli olmuştur. East Anglia'da sapkınlık 1420'lerde bir ölçüde mevcuttu; ayaklanmaya katılmamış olması, Londra'dan yalıtılmış olmasına bağlanabilir. Her halükârda, ayaklanma ile 1414 sonrasındaki sapkınlık arasında coğrafi bir örtüşme sözkonusudur. Iskoçya ise tam bir muammadır. On beşinci yüzyıl sonlarında Ayrshire'daki Kyle ve Cunningham'da aralarında soyluların ve saray mensuplarının bulunduğu otuz kadar kişi Lollardlıkla suçlanmıştı; fakat bununla ilgili elimizde yeterli bilgi yoktur ve suçlamanın neye dayanarak yapıldığını söylemek zordur.¹²⁶

Kovuşturmalar yedi bölgede de farklı aralıklarla devam etti; sadece East Anglia'da son bulma noktasına geldi. Diğer bir deyişle baskı, yedi bölgeden altısında sapkınlığı ortadan kaldırmada başarısız olmuştu.

Bazen yürütülen soruşturmalar arasında uzun süreler geçiyordu. Chilterns bölgesi 1462-64'te Chedworth, 1511'de Smith ve 1521-22'de Longland tarafından üç kez sıkı bir şekilde sorgulanmış ve her seferinde önemli sayıda sapkın açığa çıkarılmıştı. 1462-64 ve 1521-22'de, aradan geçen zamana rağmen aynı yerlerin sapkınlık açısından aynı derecede verimli olduğunu görürüz.¹²⁷ Çoğu köy ve kasabaya ait sadece bir ya da iki soruşturma kaydı bulunmaktadır. Fakat bu bir ölçüde yanıltıcı olabilir. Başlıca kaynağımız olan piskoposluk kayıtları, daha

¹²⁵ M. G. Snape, "Some evidence of Lollard activity in the diocese of Durham in the early fifteenth century", *Archaeologia Aeliana*, 4. ser. XXXIX (1961), s. 355-61.

¹²⁶ Kent: MW, s. 173; Iskoçya: TLL, s. 204-7 ve HPR, s. 126-7.

¹²⁷ Fines, "Studies", s. 102-9, 157-205; TLL, 3. Bölüm.

az sayıdaki mahkeme tutanaklarına kıyasla yer isimlerini belirtmede eli sıkı davranır. Sadece bazı belli başlı yerlerin ismi verilirken, daha az önemdeki köylerden bahsedilmez. Elimizdeki bulgular, adli belgelerin günümüze ulaşmasına ve tesadüfen meydana çıkarılmasına bağlı olduğundan, bölük pörçük ve dağınık kalıyor.

Yine de sapkınlık için merkez konumdaki bazı yerleri saptamamız mümkün. Bunların başında Londra geliyordu; hem geniş bir piskoposluk bölgesinin odak noktasıydı, hem de başka yerlerden kaçıp gelenler gizlenmek için buraya sığınyordu.¹²⁸ Bristol, özellikle de Redcliffe civarı sapkınlığın dikkat çeken bir sürekliliğe sahip olduğu bir şehirdi.¹²⁹ Kent'teki tekstil köyü Tenterden,¹³⁰ 1431 ayaklanmasında etkin bir rol oynayan Coventry ve piskoposluk bölgelerinin kesişim noktasında yer alan Chilterns diğer merkezlerdi.¹³¹

Haritadan çıkarılacak sonuçlardan biri de soruşturmaların Lollardlıkla ilgisi bulunmayan ruhban karşıtları ya da münferit sapkınlardan ziyade hareketin doğrudan içinde yer alan kişiler ve gruplara karşı yürütülmüş olduğudur.¹³² Bu soruşturmaların, bölgede Lollardlık ve ortodoksluk arasındaki kutuplaşmaya tam olarak denk düşmeyen bazı dini duyguları da açığa çıkardığı doğrudur. Bölgede kök salmış olan ruhban karşıtlığı, Lollardlığın boy atmasına elverişli bir ortam sunmaktaydı; hareketin sadık bir üyesi tarafından Lollardlığa kazanılan yeni biri, kilise karşıtı sistemsiz düşüncelerden örgütlü bir katılıma adım atmış oluyordu. Piskoposluk kayıtlarının ketumluğu, bu süreci gözlemlememize her zaman olanak tanımaz.

Bununla birlikte, harita bize güvenilir bir dayanak noktası sunmaktadır. Sorugulamalar, bir yerde bazı anadilde yazılmış şüpheli kitapların varlığını açığa çıkardığında, bir Lollard okuma grubunun izine rastladığımızdan büyük ölçüde emin olabiliriz; zira bu kitaplar, *Nicodemus* ya da *Dives and Pauper* gibi masum İngilizce din kitaplarından ziyade, sapkınların eserleri ve Kitabı Mukaddes çevirileriydi. Bu kitapların varlığına ilişkin kayıtlar, Lollardlığın hayatta kaldığı başlıca yedi bölgenin her birinde mevcuttur. Bazı yerlerde bu tür kayıtlara ve kitaplarla yakalanan şüphelilerin yargılanmasına oldukça sık rastlanır.

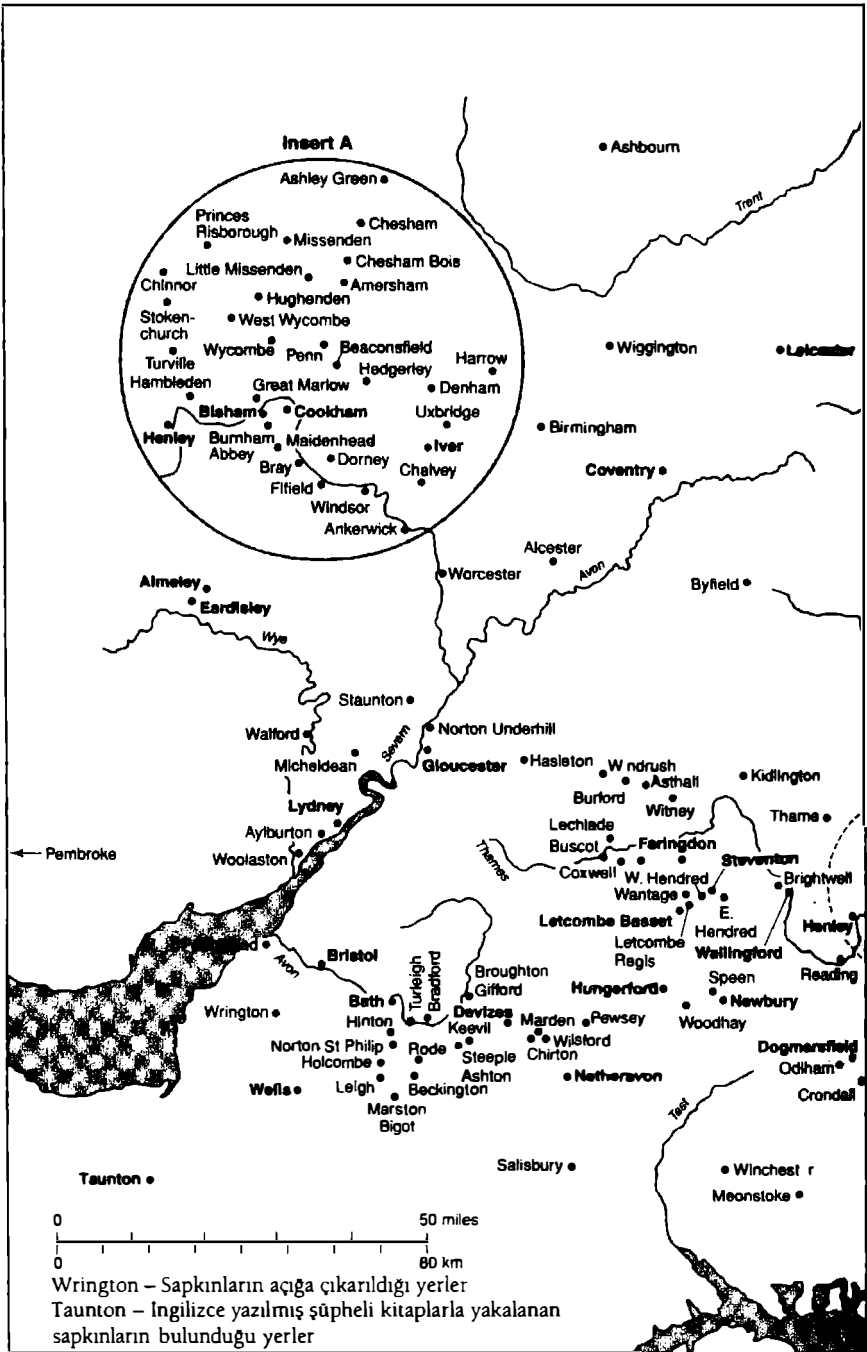
¹²⁸ TLL, s. 139, 155, 236.

¹²⁹ Agy, s. 22, 25, 26, 28, 33, 34, 35, 39, 44, 46, 47.

¹³⁰ Agy, s. 173, 174, 175-6, 178, 180, 187-9.

¹³¹ Agy, s. 101, 104-6, 107-16.

¹³² On dördüncü yüzyıldaki münferit sapkınlık vakaları için bkz. aşağıda, s. 358.





Harita 7: Yeraltına İnən Lollar diki.

Haritanın bize gösterdiği bir diğer sonuç, Lollardlığın büyük ölçüde zanaatkâr çevrelerde tutunmuş olduğudur. Sapkınlığın görüldüğü yerler, endüstrinin gelişmiş olduğu yüksek nüfuslu bölgelerdir. Tekstil endüstrisinin gelişiminde önemli rol oynayan yerlerden sadece ikisi, York ve Costwolds, haritaya dahil edilmemiş ya da yeterince yansıtılmamıştır. York'la ilgili eksiklik, günümüze ulaşan belgelerin yetersizliğinden kaynaklanıyor olabilir; Costwolds'ta ise Worcester piskoposlarının soruşturma konusunda yeterince azimli davranmamış olmaları mümkündür.

Harita, varlığını sürdürmeye devam eden Lollardlığın kapsamını olduğundan daha dar gösterme eğilimindedir. Hiç şüphesiz, kaynaklar ne kadar ince elenip sık dokunsa da sorgulama kayıtları bazı şüpheciler, ruhban karşıtları ve münferit sapkınlar gibi Lollardlıkla ilgisi olmayanları içermektedir. Bu durum Lollardlığın gerçek boyutlarını abartma tehlikesi doğursa da dayandığımız kaynakların zaten eksik ve yetersiz olması bu tehlikeyi fazlasıyla bertaraf eder. Piskoposluk kayıtlarının birçoğu kayıptır; bazılarıysa sapkınlıktan hiç bahsetmez, sapkınlık mevcut olmadığından değil, piskoposların sapkınları ortaya çıkarmamış ya da ortaya çıkarmakla ilgilenmemiş olmasından dolayı. Bazı tuhaf boşluklar sözkonusudur. Swinderby'nin ve Brute'un ortadan kaybolduğu Galler'de sadece iki vaka görülür; 1486 ve 1488'de Pembroke'ta bir rahip ve halktan biri yargılanmıştır.¹³³ Bunun nedeni dil engeli nedeniyle sapkınlığın bölgede yayılmamış olması mıydı, yoksa din adamlarının yeterince örgütlenmemiş olması mı? Bilemiyoruz. Galler sınırı ayrı bir muammadır. Oldcastle'ın ikamet ettiği ve bir ara Swinderby'nin faal olduğu bu bölgenin geç dönem Lollardlığın tarihinde bir yeri olması beklenirdi. Oysa 1414 ayaklanmasında sessiz kalmış ve sonrasında sadece iki yargılamaya sahne olmuştur: 1433'te Almeley'de ve 1505'te Eardisley'de; her iki vakada da şüpheli kitaplar bulunmuştur.¹³⁴ Bölge daha sonra İngiltere Kilisesi'ne tabi olmayı reddeden Protestan hareketlerin tarihinde önemli rol oynamışsa da belli başlı dönemlere ilişkin belgeler kayıptır. Sonuç olarak, Galler sınırında haritanın ortaya koyduğundan daha fazla Lollardlığın mevcut olduğunu varsayabiliriz.

Belirtmek gerekir ki harita, Lollardların ve diğer dini muhaliflerin yargılanmasına ilişkin mevcut kayıtların ve mahkeme tutanaklarının görsel bir izdüşümünden ibarettir; dikkatle kullanıldığında, yeraltındaki sapkınlığın bulanık bir görünümünü sunar, ama asla resmin tamamını göstermez.

¹³³ TLL, s. 44-5. Söz konusu rahip İrlandalıydı.

¹³⁴ Agy, s. 31-2, 48.

Geç Dönem Lollard İnançları

Yeraltında yaşam ve 1414'ün (ve hatta belki 1431'in) yarattığı hayal kırıklığı, Lollardlık ile başkaldırı arasındaki bağlantıya büyük ölçüde son verdi. Lollardlar, kendilerine karşı kiliseyi destekleyen Devlet'le ters düşmüşlerdi; yine de komplolar kurmaktan vazgeçtiler ve bunun yerine *Vahiy* kitabında teselli buldular. Wyclif'in Devlet eliyle reformu savunması, sorunların çözümünü ilahi müdahaleye bırakma eğiliminin önüne geçmişse de *Vahiy*'e başvurmak bizzat onun başlattığı bir gelenektir. 1428-31'de Norwich'te yargılanan sanıklar, papayı Deccal olmakla suçladı.¹³⁵ 1448'de William Fuer, Katoliklerle bir savaş beklentisi içindeydi.¹³⁶ 1400-1401'de Newbury'de yakalanan bir grup, eskatolojik bir değişim umudu taşımaktaydı.¹³⁷ Önemli evanjelistlerden biri olan Hacker, 1520'de rahiplerle savaşılması ve hepsinin katledilmesi gerektiğini söylüyordu.¹³⁸ *Vahiy* kitabı, çoğu Lollardın elinde bulundurduğu bir metindi.

Buna karşılık, Lollard yanlısı bir savaş hiç de gerçekçi bir beklenti değildi. Yerel gruplar büyük ölçüde birbirlerinden habersiz yaşıyordu. Başlıca kaygıları hayatta kalabilmektir.

Geç dönem Lollardlar Wyclif hakkında fazla bilgi sahibi değildi; Wyclif'in meşru yönetim, kader ya da dünyevi hükümdarların rolü hakkındaki fikirleri genel olarak unutulmuştu.¹³⁹ Fakat bıraktığı miras Lollardlara yardım etmeyi sürdürüyordu.¹⁴⁰ Kitabı Mukaddes'in yaratılıştan önce var olan ilahi bir örnek olduğu şeklindeki görüşü, ilk Lollardlar üzerinde etkili olmuştu.¹⁴¹ Lollardlığın son aşamasında ise aynı görüş, baskı ve zulüm altındaki sıradan takipçilere (temelde yatan realist felsefeyi anlamaktan uzak da olsalar) bir teselli sunuyordu; zira bu sayede kilise otoritesi yerine Kitabı Mukaddes'in yanılmazlığını koymaktaydılar.¹⁴² Wyclif'in kiliseyle ilgili görüşleri de benzer bir etki yarattı. Lollardlara eziyet eden görünür ve hiyerarşik kilise, Deccal'ın Kilisesi'ydi; gerçek kilise ise gerçek inananların oluşturduğu topluluktur.

¹³⁵ Bostick, *Antichrist*, s. 74.

¹³⁶ *TLL*, s. 78.

¹³⁷ *Agy*, s. 36.

¹³⁸ Hudson, "Lollardy and eschatology", *Eschatologie und Hussitismus*, haz. Šmahel, s. 99-113.

¹³⁹ *HPR*, s. s. 269-70.

¹⁴⁰ Wyclif ile Lollardlık arasındaki süreklilik hakkında bkz. *HPR*, s. 472.

¹⁴¹ Bu yorumu Profesör Deanesly'ye borçluyum. Ayrıca bkz. Deanesly, *JEH* XVII (1966), s. 266.

¹⁴² *HPR*, s. 510.

Kullanılan sorgulama yöntemleri, Lollardlık hakkında oldukça olumsuz bir izlenim uyanmasına yol açar. Sorguyu yöneten kişi, şüpheliye bir dizi standart soru yöneltiliyor, ortodoks konulara verilen olumsuz yanıtlar kaydedilerek mahkûmiyet kararına dayanak olarak kullanılıyordu.¹⁴³ Katolik inanç ve uygulamalardan üçünün inkâr edilmesine sık rastlanır: Tasvirlere tapınma, hacca gitme ve *komün-yon* ayini.¹⁴⁴ Bu reddedişin temelinde çoğu zaman basit bir mantık yer alıyordu. Buckinghamshire'da Chesham'lı John Morden, henüz ortodoks inanca sahip damadına ayinle ilgili düşüncelerini açıklarken şöyle der: "Seni kandırıyorlar, çünkü aslında ekmek ve şaraptan başka bir şey değil; bu, rahip ayine başlarken de böyledir, ayin sona erdiğinde de."¹⁴⁵ Coventry'de Alice Rowley, rahiplerin ayin sırasında topladıkları bağışları eleştirerek, ayinin bir "göz boyama" olduğunu söyler ve rahiplerin kutsamak üzere aldıkları ekmeği daha sonra yüksek fiyata sattıklarını belirtir.¹⁴⁶ East Anglia'da Margery Baxter, töz dönüşümü öğretisine saldırır.¹⁴⁷

Morden'in tasvirler hakkında söyledikleri, ayinle ilgili görüşüne benzerdir: "Tahtadan ve taştan ibaret olan bu heykeller kendilerine bile yardım edemiyor-ken, sana nasıl yardım etsinler? Onlara tapınmak putperestlikten başka bir şey değildir."¹⁴⁸ Bu konuda Kitabı Mukaddes'in yalın metnine başvurmak etkili oluyordu. East Anglia Lollardlarından John Burell, ortaçağ tapınma pratiğini reddederken On Emir'e atıfta bulunur.¹⁴⁹ Hac yolculuklarına sıcak bakılmaması tasvirleri reddeden görüşle bağlantılıydı; çünkü bu yolculukların başlıca amacı azizlerin tasvirleri ve kutsal kalıntılarıydı. East Anglia'da Hz. İsa'lı hac figürü, tuhaf bir şekilde Bogomilleri hatırlatan ifadelerle eleştirilir: "Hac figürüne, hırsızların asıldığı bir darağacından daha fazla itimat etmemek gerekir."¹⁵⁰ Coventry'de eleştirilerin merkezinde bir Meryem Ana heykeli yer almaktaydı.¹⁵¹ Hac merkezlerine alaya

¹⁴³ TLL, s. 224-6, 228-9. Coventry için bkz. Fines, "Heresy trials", s. 169-71. Mahkeme tutanakları hakkında bkz. A. Hudson, "The examination of Lollards", *BIHR* XLVI (1973), s. 145-59.

¹⁴⁴ TLL, s. 91.

¹⁴⁵ Agy, s. 91.

¹⁴⁶ Fines, "Heresy trials", s. 166.

¹⁴⁷ Margery Baxter'a göre, rahipler yedikleri sahte tanrıları daha sonra "commestos ermittunt per posteriora in sepibus turpiter fetentibus": *HTN*, s. 45.

¹⁴⁸ TLL, s. 91.

¹⁴⁹ Agy, s. 126.

¹⁵⁰ Fines, "Studies", s. 63; *LMH*, 1. basım, s. 17.

¹⁵¹ TLL, s. 104, 112.

isimler takılıyordu: East Anglia'daki Lollardlar Canterbury'ye "Cankerbury" diyorlardı.¹⁵² James Willis kilise müziğine ve çan çalınmasına karşı çıkar; East Anglia'da kilise çanları "Deccal'in boynuzları" olarak adlandırılır.¹⁵³ Kilisenin inananlardan gereksiz taleplerde bulunduğu, rahiplerin para kazanmak ya da amaçlarına ulaşmak için bunları dayattıkları düşünülüyordu. Hac yolculukları, para israfına yol açtıkları gerekçesiyle reddediliyordu.¹⁵⁴

En fazla eleştirilen bu üç noktanın yanı sıra, farklı yerlerdeki Lollardlar bazı diğer sakramentleri de kabul etmemişlerdir. East Anglia'da piskopos Alnwick'in soruşturmaları sırasında ve daha sonra 1499'da Londra'da, evlilik sakramentinin reddedildiğine rastlanır; evlilik için iki tarafın iradesinin yeterli olduğu, bir rahibe ya da resmi bir törene gerek olmadığı düşünülüyordu.¹⁵⁵ Lollardlar törenlere ve cenaze ücretlerine karşı olduklarından, kutsanmış bir yere gömülmeyi de gereksiz görüyorlardı. 1473 yılında Kent'te Ringwold'lu Thomas Whyte, bedeninin bir mezarlığa ya da bir bataklığa gömülmesinin ruhu açısından bir şeyi değiştirmeyeceğini belirtir.¹⁵⁶ 1470'te Lydney'de iki kişi, kilisede bir rahip tarafından vaftiz edilme uygulamasına itiraz eder; onlara göre vaftiz kurnası yerine herhangi bir hendek de bu iş için pekâlâ uygun olabilirdi.¹⁵⁷ Bu ifadenin aynısına 1462'de James Willis'in itirafında ve 1543'te Dewsbury'li biçki ustası William Bull'un itirafında da rastlanır.¹⁵⁸ Bu aslında sapkınlıktan ziyade, kilisenin uygulamasına yönelik bir itirazdı. Hemen her konuda radikal bir tutum benimseyen East Anglia'daki grup ise vaftizi tümüyle reddeder. Buna gerekçe olarak da Hz. İsa'nın kanının bir çocuğu zaten günahlarından arındırmış olduğu ileri sürülür.¹⁵⁹ Lollard aforizmaları, kilisenin sakramentlerini ya da törenlerini reddetme mesajı taşıyordu. Dewsbury'li biçki ustası için vaftiz kurnası "pis kokulu bir gölet"ti;¹⁶⁰ 1488'de Wiltshire'daki Steeple Ashton köyünde bir Lollard, eğer rahip günahkâr biriye kutsal su yerine göl suyuyla ıslatılmanın daha iyi olacağını söyler.¹⁶¹ 1506'da Ke-

¹⁵² Agy, s. 126.

¹⁵³ Agy, s. 69; Fines, "Studies", s. 63.

¹⁵⁴ Fines, "Studies", s. 250.

¹⁵⁵ TLL, s. 127, 159.

¹⁵⁶ Agy, s. 183.

¹⁵⁷ Agy, s. 41.

¹⁵⁸ Agy, s. 69; Dickens, *Lollards and Protestants*, s. 48.

¹⁵⁹ TLL, s. 127; Fines, "Studies", s. 66.

¹⁶⁰ Dickens, *Lollards and Protestants*, s. 69.

¹⁶¹ TLL, s. 45.

vill (Keevil)'de marangoz Ball, tapınılan tasvirler kadar iyilerini kendisinin de yapabileceğini iddia eder.¹⁶² Bu karşılaştırmalarda kullanılan “daha iyi” ya da “kadar iyi” gibi ifadeler, dini eşitliği savunan bir sapkının alaycılığını yansıtır.

Standart görüşlerin yanı sıra, kimi zaman oldukça kendine özgü inançlarla da karşılaşırız. Örneğin Newbury’de John Edward, Hz. İsa’nın göğe yükselişinden sonra Meryem Ana’nın hamile kalarak bir erkek çocuk daha doğurduğuna inanıyordu ya da Tamworth yakınlarındaki Wigginton köyünden John Wode-ward, vaftize karşıydı; çünkü Hz. İsa’dan önce vaftiz diye bir şey yoktu.¹⁶³ Bu tür fikirlerin Lollardların okuma toplantılarında edinilmiş olması pek mümkün değil. Bazen kutsal metinleri okuyanlar tuhaf kişisel inanışlar geliştirebiliyor, bazen de yerel kilise cemaatinden ayrıksı bir üye Lollard çevresine katılabiliyordu; belki de sapkınlıktan endişe duyan yetkililer Lollardlıkla bağlantısı olmayan her türlü inanç sapmasına karşı tetikteydiler. Katharosçular, az sayıda da olsa İngiltere’ye giriş yapmışlardı. Ayrıca 1300 ile 1370 arasında şüphecilerin, kendine özgü inançları olanların ve belki de akli dengesi yerinde olmayanların yer aldığı on iki kadar vaka kayıtlara geçmiştir.¹⁶⁴ Wycliften ve etkin bir şekilde baskı uygulanma-ya başlandıktan sonra bu tür vakalara daha sık rastlanır olmuştur.

Lollardlık şüphesi, ironik, duygulara güvenmeyen bir hareketti.¹⁶⁵ Olivi’nin takipçilerinin duruşmalarda sergiledikleri o vecd haline Lollardlarda rastlanmaz.¹⁶⁶ Kıta Avrupası’nda sapkınlara sık sık yöneltilen cinsel ahlaksızlık suçlamaları İngiltere’de neredeyse hiç gündeme gelmemiştir.

Yerel kiliselerin ortodoks törenleriyle iç içe yaşamak zorunda olan ve güçlü entelektüel liderlerden yoksun bulunan on beşinci yüzyıl Lollardları, dini duygularını sert bir şekilde olumsuzlayıcı ifadelerle dile getirmişlerdi. Lollardların kendi törenleriyle ilgili çok az şey biliyoruz: Tek tük *komünyon* ayinleri ve bazı *günah* çıkarmalar. Coventry’de kullandıkları parola, belki de bir törene işaret etmekte-

¹⁶² Agy, s. 83.

¹⁶³ Agy, 76-7, 104; bir yorum için bkz. K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Londra, 1961), s. 168.

¹⁶⁴ Fines, “Studies”, s. 8-16. F. Makeower, *The Constitutional History and Constitution of the Church of England* (Londra, 1895), s. 183-94. Margaret Syward vakası için bkz. I. J. Churchill, *Canterbury Administration* (Londra, 1933) I, s. 313-14; Ralph Tremur, *Exeter Episcopal Registers: Register John de Grandisson*, haz. F. C. Hingeston-Randolph, II (Londra, 1897), s. 1147-9, 1179-81.

¹⁶⁵ TLL, s. 249.

¹⁶⁶ Bkz. yukarıda, s. 276.

dir: "Hepimiz aynı kadehten içeceğiz."¹⁶⁷ Chelsea dışındaki tarlalarda bir okuma toplantısı için bir araya gelen marangoz Brewster ile evanjelist Sweeting arasındaki konuşma, karşılıklı okunan bir ilahiyi andırır: "James Brewster şöyle dedi: 'Yaşayan Tanrının Oğlu bize yardım etsin'; William Sweeting onu şöyle yanıtladı: 'Her şeye kadir Tanrı bize yardım etsin'."¹⁶⁸ Lollardlar için dini törenler önemli değildi. Yaşamlarının en güçlü olumlayıcı yanı okumak, karşılıklı öğütlerde bulunmak ve erdemli bir şekilde davranmaktı. İnançlarının özünü, dua eden ve okuyan yandaşların Tanrı ile doğrudan teması oluşturuyordu. Kitabı Mukaddes'i temel alıyorlar ve hiçbir aracıya ihtiyaç duymuyorlardı. Sakramentlere ruhani bir yaklaşım getiren, sade ve radikal bir inançtı bu.

Lollardlar arasında ruhban karşıtlığı giderek arttı. Kilise babalarına daha az başvuruyorlar, hatta eleştiriyorlardı. Öğretiyle ilgili akademik kaygılar kayboldu. *Scriptura sola* kural haline geldi ve her zaman önem taşımış olan etik kaygılar başat konuma yükseldi. Lollardlık, kendini takipçilerin şartlarına uyarlamıştı. Lollardların, hareketin kurucusundan zaman içinde giderek uzaklaşan görüşleri, Valdocularla bazı benzerlikler taşır. Aralarında bir temas olmamasına ve farklı kaynaklardan beslenmelerine rağmen, özellikle Valdocuların radikal kanadıyla paralellikler görülür. Lollardlar, diğer hareketlerle kıyaslandığında, kendilerine özgü yeterince belirgin bir öğretiye sahip değillerdi ve vaizler ile sıradan halk arasında biçimsel bir ayrım yapmıyorlardı. Yine de Valdoculara benzer bir şekilde etiğe vurgu yapıyor, sakramentler yerine Tanrı sözüne önem veriyor, Kitabı Mukaddes çevirileri yapıyor ve zanaatkâr sınıftan üyelere hitap ediyorlardı. Her iki hareket de kendini adanmış evanjelistlere ve rahiplere esin kaynağı olacak denli güçlüydü; bu kişiler, hayatta kalıp ileride tekrar mücadeleye devam edebilmek için baskı karşısında boyun eğmeye Katharosçu Kusursuzlara kıyasla daha yatkındılar belki, ama aynı derecede de azimliydiler. Her iki hareket de varlığını büyük ölçüde bu az sayıdaki kişiye borçluydu. İngiltere'de Lollardlara uygulanan baskının görece hoşgörölül olması ve Valdoculara karşı mücadelenin düzensiz ve dağınık bir nitelik taşıması, iki hareketin de ayakta kalmasını sağlayan etkenler arasındaydı.

¹⁶⁷ Aston, "Lollardy and sedition", s. 13; Fines, "Studies", s. 251 (Fines'a göre Lollardların çoğu, her inananın rahiplik yapabileceğini savunuyordu). *Efkaristiya* hakkındaki görüşler için bkz. TLL, s. 82n, 112, 246-7; Fines, "Heresy trials", s. 167.

¹⁶⁸ A. Hope, "The lady and the bailiff: Lollardy among the gentry in Yorkist and early Tudor England", *LG*, s. 250-77.

Geç dönem Lollardlık ve Lombardiyalı Yoksulların savunduğu türden bir Valdoculuk, ortaçağ sapkınlıklarının en mükemmel örnekleri olarak görülebilir. Halkın alt sınıflarından insanlar binbir zorlukla kitap okumayı öğreniyor ya da Kitabı Mukaddes metinlerini ezberliyor ve ruhban karşıtı Donatist görüşleri, Katolik inanca karşı duydukları dünyevi bir şüphecilikle, ağızdan ağıza yayıyorlardı. Lollardlardan çok önce, 1270-74'te Dominikenlerin genel başkanı Humbert de Romans, vaazlarla ilgili tavsiyelerde bulunurken, halktaki şüpheci öğeler üzerinde durur ve ölümsüzlükten, ölümlerin kaderinden ve bedenin dirilmesinden duyulan şüpheyi atıfta bulunur.¹⁶⁹ Belki de İngiltere'de ve Kıta Avrupası'nda sapkının gösterdiği süreklilik, son kertede bu örtülü dindarlığa, yani kendi dini yaşamına ve öğretiyile ilgili kendi şüphelerine sahip halktan kişilerin inançlarına hitap etmesinden kaynaklanıyordu. Bir Valdo ya da bir Wyclif, bu duyarlılığı bizzat yaratmamış, fakat harekete geçirmeyi başarmışlardı. Sapkının sayısız nedenlerinden biri de ortaçağ kilisesinin bu büyük ölçüde gizli kalan duyarlılığa gereken önemi vermemiş olmasıdır.

¹⁶⁹ A. Murray, "Religion among the poor in thirteenth century France: the testimony of Humbert de Romans", *Traditio* XXX (1974), s. 285-324.

15

Bohemya Reform Hareketi

Giriş

Oldcastle'ın ayaklanmasıyla Lollardlık İngiltere'de siyasi bir güç olarak bozguna uğramıştı. Hemen hemen aynı sıralarda, kısmen Wyclif'in yazılarından esinlenen benzer bir dini muhalif hareket uzaktaki Bohemya krallığını sarsmaktaydı. Oldcastle'ın gözüpek fakat umarsız isyanı, İngiliz Lollardların son hamlesiydi; sonrasında, gördüğümüz gibi, yeraltına çekilen az sayıdaki Lollard kendi kararlılıkları ve bazı piskoposların gevşek davranmaları sayesinde varlıklarını sürdürdü. On altıncı yüzyılda yeni bir canlanma yaşasalar da artık siyasi bir güç olmaktan çıkmışlardı. Bohemya'da ise reform ve sapkınlık çok daha ileri gitti. Wyclif'in adının öne çıktığı tartışmalar Prag Üniversitesi'nde çalkantılara yol açtı. Bohemya sarayı ve Constance Konsili'nde bir araya gelen uluslararası kilise de karışıklıktan etkilendi. V. Henry'nin askerleri Oldcastle'ın adamlarını yakalamakla uğraşırken, aynı sıralarda Bohemya soylularının birçoğu reformcu lider Jan Hus ile dayanışma içindeydiler. İngiltere'de Lollardların tabanı bazı rahipler ile zanaatkârlara indirgenmişken, Bohemya'da Hus taraftarları rakiplerinin gözünü korkutuyor ve inançları için mücadeleye hazırlanıyordu.

Bohemya'daki hareketin çıkış noktasını tümüyle Wyclife dayandırmak yanlış olur. Ancak yine de Wyclif'in fikirleri, Husçuluğun temelinde yatan bazı etkenleri önemli ölçüde belirlemiştir. Devrimle sonuçlanan olaylarda öne çıkan bazı ateşli Husçular, İngiliz Lollardların fikirlerini paylaşmaktaydı.

Husçuluğun en dikkat çeken özelliği, öğretiyile ilgili konularda papalığın sıkı denetimini reddetmesi ve kısa bir süreliğine de olsa dini bir hoşgörü ortamı yaratmasıdır.

1419'daki Prag Defenestrasyonu ile 1436'daki Jihlava Antlaşması arasında geçen on yedi yıllık sürede, papalığın batıda kurmuş olduğu öğreti birliği Bohemya'da parçalandı ve çok sayıda farklı inanç ortaya çıktı. Husçular ve destekçileri, eski düzeni sarsmada reformasyon öncesindeki diğer tüm sapkın hareketlerden daha ileri gittiler. Bu yüzden de kapsamlı bir şekilde incelenmeyi

hak ediyorlar. Husçu mücadele sonuçta yenilgiye uğrasa da sapkın hareketler arasında en başarılısı olmuştur. Ortaçağdaki başlıca sapkın hareketleri ele alan bir çalışmayı, doğal olarak bu mücadelenin tarihiyle sonlandırmak gerekiyor.

Arka Plan¹

Bohemya, gelişmiş uluslar arasına geç katılmış bir ülkeydi. Přemyslid hanedanlığının ilk döneminde, Kutsal Roma İmparatorluğu'na bitişik bir sınır eyaleti olmanın ötesine geçmemişti. Kolonicilerin yerleşmesi ve yerel nüfusun artmasıyla daha hızlı gelişmeye başlayan Bohemya, Lüksemburg hanedanlığı ve özellikle de IV. Charles yönetiminde dikkate değer bir ekonomik, kültürel ve siyasi atılım yaşadı. 1346'da hem Bohemya kralı hem de Kutsal Roma İmparatoru olan Charles, 1378'deki ölümüne dek ülkeyi imparatorluğun odak noktası yapmak için uğraştı. Bir piskoposluk bölgesi olan Prag'ın statüsünü yükselterek bir başpiskoposluk merkezi olmasını sağladı. 1348'de Prag Üniversitesi'ni kurdu. Şehrin eski merkezinin yanına Yeni Şehir'i ekleyerek Prag'ın boyutlarını ve ekonomik önemini büyük ölçüde arttırdı. Avusturyalı Augustinusçu Waldhauser'i vaazlar vermesi için ülkeye davet etti ve bu sayede bir kilise reformu hareketinin oluşmasına hız kazandırdı. On beşinci yüzyılın Husçu devrimi, bu hareketin bağrından çıkmıştır.²

Charles'ın reformu destekleme ve Husçuluğun önünü açma konusunda oynadığı rol tartışmalıdır. Bir yandan, Bohemya Kilisesi'nin ve entelektüel yaşamın, Husçuların gelişmesine olanak sağlayan birçok özelliği Charles'ın izlediği politikalarla şekillenmişti. Fakat diğer yandan, Charles'ın dindarlığı daha ziyade geleneksel bir nitelik taşıyordu. Ne kendisi ne de bazen himaye ettiği Husçuluğun öncüleri sapkınlığı onaylamıyordu. Beghardlara karşı engizisyonu savunan sert kararnamelere imza atmıştı. Dini duyguların ve ekonomik çıkarların bir araya gelmesi, Charles'ı önemli bir kutsal emanet toplayıcısı yapmış, Prag'ı zengin kiliselere sahip bir şehre dönüştürmüştü. Reformun ilk vaizlerinin güçlü bir şekilde

¹ F. Seibt, "Die Zeit der Luxemburger und der hussitischen Revolution", *Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder*, haz. K. Bosl, I (1967), s. 351-536; F. Seibt, "Bohemica, Probleme und Literatur seit 1945", *HZ Sonderheft IV* (1970), s. 49-99; R. R. Betts, *Essays in Czech History* (1969); H. Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution* (1967); J. K. Zeman, *The Hussite Movement and the Reformation in Bohemia, Moravia and Slovakia (1350-1650)* (1977); F. Seibt, *Hussitenstudien* (1987); E. Werner, *Jan Hus* (1991).

² F. Seibt, *Karl IV* (1978), s. 367-97; K. Walsh, "Wyclif's legacy", s. 401, n. 14; T. Fudge, "The state of Hussite historiography", *Mediavistik VII* (1994), s. 93-117.

eleştirdiği özelliklerdi bunlar. Bohemya'yı imparatorluğun merkezi yapmak, aynı zamanda Bohemya Kilisesi'ni Avignon'daki papaların mali kaygılarına maruz bırakmak anlamına geliyordu. Yüksek mevkilere yapılan atamalar, Charles ile papalar arasında bir uzlaşmayla gerçekleşiyordu.³ Charles'ın piskoposluk atamaları genelde akılcıydı; fakat dostlarını ve hizmetkârlarını kayırma eğilimindeydi. Buna karşılık papalığa Bohemya'dan yüksek miktarda para ve çıkar elde etme fırsatı sunulmuştu.

Charles ile papalık arasındaki bu tür düzenlemelerden zararlı çıkan taraf soylulardı. Soylular, feodal lordların kilise üzerinde büyük ölçüde denetim sahibi olduğu geleneksel *Eigenkirche* sisteminin mirasçılarıydı. Gregoryen çizgide reformcu fikirler Bohemya'da ancak on üçüncü yüzyılda, Prag ve Olomouc piskoposlarının seçilmesiyle gelişmeye başlamış, Prag piskoposu Andrew soyluların kilise üzerindeki denetimine karşı mücadele etmişti. Papalığın Bohemya'ya müdahalesi uzun süre zayıf ve kararsız kaldı: Jaroslav Erşil, 1221-1316 arasındaki dönemde papalığın Bohemya ile ilişkili sadece on iki atama yaptığını tespit etmiştir.⁴

Papalığın yaptığı atamalar 1318 ile 1329 arasında, Prag piskoposu Dražice'li John'un yokluğunda geniş ölçüde arttı. Charles'ın hükümdarlığı sırasında, tüm piskoposları ve başrahiplerin çoğunu atama yetkisi –en azından kuramsal olarak– papalığa geçti. Ayrıca, VI. Clemens'in on yıllık papalığı süresince, daha düşük mevkideki din adamlarının atanmasıyla ilgili Bohemya'ya 300 kararname gönderilmiştir.⁵ Bunların çoğunda yabancıların, özellikle de Almanların atanması sözkonusuydu. Geç dönem ortaçağda din adamlarının görevlendirilmesi papa ile hükümdar arasındaki gayr-ı resmi bir konkordatoya dayanarak yapılırsa da soylular eski *Eigenkirche* modelinde sahip oldukları hakların hâlâ canlı bir anısına sahiptiler ve papalık müdahalelerini yabancıları ödüllendiren bir sistem olarak görmekteydiler. Bu durum, kilise mallarına el konulmasını ve lordların eski haklarını savunan bir hareketi desteklemeye

³ J. Erşil, "Les rapports administratifs et financiers de la papauté avec les pays de la couronne de Bohême entre 1352 et 1378", *Rozpravy Československý Akademie Věd* LXIX (1959), s. 130; R. E. Weltsch, *Archbishop John of Jenstein* (1968), s. 40-9; J. M. Klassen, *The Nobility and the Making of the Hussite Revolution* (1978), s. 27-34.

⁴ Erşil, "Rapports", s. 131; F. Mildenberger, "Die böhmischen Länder im Früh und Hochmittelalter", Bosl, *Handbuch I*, s. 165-347. Piskopos Dražice'li John'la ilgili sorunların arka planı için bkz. Patschovsky, *Anfänge*, s. 30-43.

⁵ Erşil, "Rapports", s. 132.

hazır bir çıkar grubunun oluşmasına yol açtı.⁶ Almanlar ile Çekler arasındaki dilsel ve kültürel bölünme meseleyi daha da karmaşıktıyordu.⁷

Bohemya, ilk gelişimini Alman kolonicilerin gelip yerleşmesine borçluydu. Bohemya krallarına büyük zenginlik kazandıran maden bölgeleri, özellikle Kutná Hora (Kuttenberg) ve Jihlava (Iglau), büyük ölçüde Almanların elindeydi. Yerli Slav halkları başlangıçta Alman kültürünü takip edip benimsedi. Fakat on dördüncü yüzyıla gelindiğinde Alman göçü zayıflamış⁸ ve Bohemya topraklarındaki Çekler kendi kimlikleri ve dilleri hakkında giderek bilinçlenmeye başlamıştı. Çevirilerin sayısı hızla artıyordu. Bir önceki dönemin şövalye edebiyatı Almanca'dan çevrildi. On üçüncü yüzyılın sonunda Çekçe bir *Mezmurlar Kitabı* hazırlandı. On dördüncü yüzyılda Peter Comestor'un *Historia scholastica*'sı Çekçeye çevrildi ve Dominiken bir rahip *Meditationes vitae Christi*'yi temel alarak Hz. İsa'nın yaşamı hakkında Çekçe bir derleme hazırladı.⁹ Ulusal ve dilsel farkındalık ilk olarak din adamları arasında ortaya çıkmıştı.

On dördüncü yüzyıl Bohemya'sında her türlü toplumsal gerilimi Çekler ile Almanlar arasındaki dil farkına dayandırmak mümkündü. Çekçe konuşanlar, zengin Almanların yerel yönetimlerdeki hâkimiyetine içerliyordu. Ulusal farklılıklar, sınıf çatışmalarını kızıştıyordu. Çek soylularının eğitim seviyesi yükseldikçe daha çok din adamı çıkarmaya başladılar ve bu da yüksek mevkilere Almanların yerleşmesine duyulan öfkenin artmasına yol açtı. Lüksemburgların hükümdarlığı sırasında denge sağlamaya yönelik girişimler oldu. Çekçe konuşan ailelerin çocukları için Augustinusçu Roudnice (Raudnitz) manastırı kuruldu ve burası anadilde dini çalışmalar için bir merkez konumuna geldi. IV. Charles, Çek keşişler için Ingelheim'daki eski imparatorluk sarayında, kültürel açıdan Almanların egemen olduğu bir bölgenin tam ortasında, bir manastır kurdu.¹⁰ Charles'ın amacı Bohemya'daki ırklar ve diller arasında bir denge kurmaktı, fakat bunu tam olarak başaramadı ve sürtüşmeler devam etti. Örneğin 1370'lerde Prag'da öğrenim görmüş olan Sagan'lı başrahip Ludolf, Almanlar ile Çekler arasındaki düş-

⁶ Seibt, "Die Zeit", s. 440.

⁷ K. Bittner, *Deutsche und Tschechen* (1936).

⁸ Seibt, "Die Zeit", s. 416.

⁹ Agy, s. 458-60; E. Winter, *Frühhumanismus: Seine Entwicklung in Böhmen* (1964).

¹⁰ F. Seibt, *Hussitica: Zur Struktur einer Revolution* (1965) (Roudnice: s. 62, Ingelheim: s. 63-4); R. Kalivoda, "Seibts 'Hussitica' und die hussitische Revolution", *Historica XIV* (1967), s. 225-46; E. Lemberg, *Geschichte des Nationalismus in Europa* (1950), s. 135-44.

manlığı Yahudiler ile Samiriler arasındaki düşmanlığa benzettir.¹¹ 1378'den sonra dengenin sağlanması iyice güçleşti; Charles'ın yerine kral olan oğlu IV. Wenceslas (1378-1419) büyük siyasi zorluklarla karşı karşıyaydı ve babasının sahip olduğu beceriyi sergilemekten çok uzaktı.

Bohemya krallığının bir diğer özelliği, tarihçi Eduard Winter'ın "erken hümanizm" olarak betimlediği bir hareketin 1350'lerden itibaren gelişmeye başlamasıydı. Bu hareketin en göze çarpan yanı, yeni hümanist tarzda mektup yazımıydı; Petrarca ve Cola di Rienzo'nun Prag'la edebi bağlantıları vardı. Fakat hareketin asıl kalıcı olan yanı, getirdiği yeni dindarlık biçimiydi. Winter, bu dindarlığın Hollanda'daki *devotio moderna* hareketiyle paralel geliştiğini, hatta onun öncüsü olduğunu belirtir. 1350'de Bohemya'ya gelen Augustinusçu keşişler Prag başpiskoposunun, IV. Charles'ın ve bazı soyluların desteğini kazandılar. Başta Augustinus'un ve kilise babalarının eserleri olmak üzere kitapların okunmasına büyük önem veriyor ve bireyin içsel dini yaşamına vurgu yapıyorlardı. Örneğin Roudnice'teki *dormitorium* kişisel hücrelere bölünmüştü. Diğer manastırlar da hareketin gelişime katkıda bulundu: Sistersiyen manastırı Königsaal'da yazılan *Malogranatum* daha sonra Almancaya ve Çekçeye çevrildi. Prémontré tarikatının manastırı Tepl, Kitabı Mukaddes'in çevrilmesinde rol oynadı. Seibt'in bizi uyardığı gibi,¹² bu yeni fikirlerin etkisi toplumun sadece üst tabakasından bazı kişilerle sınırlıydı; Augustinusçu keşişler Husçuların öncüleri değil, daha ziyade düşmanlardı ve devrimden sonra birçoğu Husçu hareketin kurbanı olmuştur. Yine de Bohemya'daki *devotio moderna*, bazı nüfuz sahibi çevrelerde ahlaki bir içtenlik atmosferi yarattı ve geleneksel dini yaşamın biçimsel ve dışsal işleyişine karşı ihtiyatlı bir davranışın oluşmasına katkıda bulundu. Bu da Husçuluğun gelişmesi için elverişli bir düşünce ortamı hazırlamıştır.

1318'de XXII. Johannes, muhtemelen başta Özgür Ruh sapkınlığından duyulan korku üzerine, engizisyonu kalıcı bir kurum olarak yerleştirmişti. Engizisyonun keyfi ve tehlikeli uygulamalarıyla ilgili tartışmalar kilisedeki istikrarsızlığı derinleştirdi. İbn Rüşdçü görüşler savunduğu gerekçesiyle mahkûm edilen İtalyan felsefeci Pavia'lı Richardin davası, piskopos Dražice'li John'un 1315'te görev-

¹¹ Bittner, *Deutsche und Tschechen*, s. 11; bkz. *Speculum* XLIV (1969), s. 310-11; Fudge, *Ride*, s. 216-18.

¹² Seibt, "Die Zeit", s. 447 (manastırlar hakkında: s. 444-9). J. Kadlec, "Die Bibel in mittelalterlichen Böhmen", *AHDLM* XXXVI (1964), s. 89-109 (Deanesly'nin *Lollard Bible* adlı çalışmasına benzer bir inceleme).

den alınmasına yol açtı. 1318'de göreve gelen Dominiken engizisyoncu Colditz'li Colda, Prag'daki dünyevi otoritelerle ve Praglı rahip Michael Folclini'yle karşı karşıya geldi; ölümle tehdit edildi ve iki kez şehri terk etmek zorunda kaldı. Diğer bir engizisyoncu Neuhaus'lu Gallus, yetkilerini oldukça geniş bir şekilde yorumluyordu; yargıladığı görüşler ancak keyfi ve zorlama bir yaklaşımla sapkınlık olarak değerlendirilebilirdi. Engizisyoncuların geniş yetkileri ve verdikleri keyfi mahkûmiyetler korku yaratıyor, geleneksel yargılama yöntemlerini koruma kaygısı uyandırıyor. Bu durum yargıçları, şehir yönetimlerini ve rahipleri engizisyonculara karşı ittifak oluşturmaya itti ve kilise otoritesine zarar veren bir ortamın oluşmasına yol açtı.¹³

Bohemya Reform Hareketinin Başlangıcı

Bu özelliklerden bazılarını Conrad Waldhauser'in vaazlarında görmek mümkündür.¹⁴ Charles'ın günah çıkartıcısı ve saray rahibi olması, Waldhauser'e resmi bir konum kazandırıyor. Vaazlarının temel noktasını din adamlarının suiistimallerine, özellikle de Simonculuğa yönelttiği eleştiriler oluşturur. Açgözlülükleri ve ahlaki gevşeklikleri nedeniyle başta dini tarikatları hedef alır. Hatta çocuklarını dilenci tarikatların yetiştirme yurtlarına vermemeleri konusunda ebeveynleri uyarır. Waldhauser, kutsal emanetlerin kötüye kullanılmasına da karşıydı: Prag'daki bir tören alayı sırasında Azize Barbara'ya ait olduğu iddia edilen bir kutsal emanetin taşınmasını eleştirir; Waldhauser'e göre emanetin aslı Prusya'da bulunmaktaydı. Vaazlarında ruhban sınıfına yönelik kınamalar, ahlaka yapılan vurgu ve radikal bir toplumsal eleştirinin yanı sıra, halkı kandıran sahte peygamberleri suçlayıcı apokaliptik ifadeler de yer alır. Kısa süre içinde din adamlarının şikâyetlerine hedef olan Waldhauser, kendini savunmak üzere gittiği Avignon'da 1369'da öldü. Fakat ölümünden önce, Prag'da şehir halkı ve öğrenciler arasında kendini ciddiye alan bir çevre oluşturmuş ve olayların gelişimini belirleyecek bir etki uyandırmayı başarmıştı.

Ardılı Kroměřiz'li Jan Milič, bir ara imparatorluk kançılıyasında noterlik yaptıktan sonra katedralde rahip olmuştu. Kitabı Mukaddes'i okuyarak ve Waldhauser'in vaazlarını dinleyerek eski yaşamına sırt çevirmeye karar verdi. Bir

¹³ Patschovsky, *Anfänge*, s. 15-65, 78-80.

¹⁴ Leff, *Heresy II*, s. 610-11; Seibt, "Die Zeit", s. 466-8.

yıl boyunca yalnız yaşadıkdan sonra Prag'daki Aziz Giles kilisesine bağlı bir vaaz olarak çalışmaya başladı.¹⁵ Tarzı on ikinci yüzyıldaki ortodoks gezgin vaizleri andırır. Onlar gibi acımasız bir çileciliği savunuyor, et yemeyi ve şarap içmeyi reddediyor, sert zeminde uyuyor, uzun süreler boyunca dinlenmeksizin dua ediyordu. Deccal'in gelişine takıntılı bir ilgi duymakta ve IV. Charles'ı görülmemiş bir sertlikte eleştirmekteydi. Kiliseyi bekleyen kötülöklere karşı papayı uyarmak için Roma'ya gitti. Tıpkı Keşiş Henri'nin yaptığı gibi, fahişeleri dine döndürmek için uğraştı. Prag'da fahişelerin yaşadığı bir mahalleye Kudüs adını vererek burayı vaizlerin ve dine kazandığı fahişelerin ortaklaşa bir yaşam sürdüğü bir manastıra dönüştürdü. Verdiği vaazların başarısı, din adamlarının günahlarını acımasızca eleştirmesi ve Kudüs'te Beguinlerin yaşam tarzına benzer bir sistem kurması suçlamalara maruz kalmasına neden oldu. 1373'te suçlamalara yanıt vermek üzere Avignon'a gitti. Kendini temize çıkardıktan sonra, Prag'a dönmeden öldü ve düşmanları Kudüs deneyimini ortadan kaldırmak için elbirliği yaptılar.

De Vooght, Milič'i Çek reformunun babası olarak adlandırmakta haklıdır.¹⁶ Reform hareketi Milič'in şahsında doğuştan Bohemyalı birini bulmuştu. Aziz Giles kilisesinde ve daha sonra Týn kilisesinde hem Latince hem Çekçe vaazlar veriyordu; farklı kitlelere ulaşabilmek için Almanca da öğrenmişti. Kudüs'ü kurarak, kısa bir süreliğine de olsa, başkentte reform yanlısı kişilerin bir kurum bünyesinde bir araya gelme sürecini başlatmış oluyordu. Kendisine yöneltilen on iki suçlamaya baktığımızda, Kudüs'te kalanlara her gün *komünyon* almalarını önerdiğini ve *Sanctus est sacerdos* ifadesini kullandığını, böylelikle yeni gelişmelere yön vermiş olduğunu görürüz.¹⁷

Prag'daki reformcuların üçüncü kuşağından Janov'lu Matthias, hareketin kuramcısıydı.¹⁸ Milič entelektüel biri değildi. Matthias ise 1375-81 arasında Paris'te öğrenim görmüş ve *magister artium* unvanı almıştı. Prag'dayken Adalbertus Ranconis'in himayesinde bir katedral rahibi olarak yaşamını sürdürdü. 1389'dan

¹⁵ P. De Vooght, *L'Hérésie de Jean Huss* (1960); De Vooght, *Hussiana* (1960), s. 7-21; Kaminsky, *Revolution*, s. 5-55; J. M. Clifton-Everest, "The eucharist in the Czech and German prayers of Milič z Kroměříže", *Bohemia XXIII* (1982), s. 1-15; P. C. A. Morée, *Preaching in Fourteenth Century Bohemia. The Life and Ideas of Milicius de Chremsietr* (Slavkov, 1999).

¹⁶ *Hérésie*, s. 14, 20-1.

¹⁷ Seibt, "Die Zeit", s. 468; D. Holeton, " 'O felix Bohemia – O felix Constantia': the liturgical commemoration of Saint Jan Hus", *Hus*, haz. Seibt, s. 385-97.

¹⁸ Leff, *Heresy II*, s. 612-19; De Vooght, *Hérésie*, s. 21-35; Kaminsky, *Revolution*, s. 14-23.

itibaren ise yaşamının son beş yılını Prag dışındaki Nova Ves'te rahiplik yaparak geçirdi. Matthias, reform hareketinin en önemli eserini yazmıştır: *Regulae veteris et novi testamenti*, dördü Eski Ahit'e ve sekizi Yeni Ahit'e dayanan on iki kural belirler. Bu kurallar, inananları Deccal'in sinsi saldırılarına karşı korumayı amaçlıyordu. Matthias'a göre Deccal yandaşları görünür kilisenin her tarafına sızmış durumdaydı. Hristiyanlar, Kitabı Mukaddes'in koyduğu evanjelik yasaya dönmek ve sık sık *komünyon* almak yoluyla mevcut kilisenin ikiyüzlülüğüne ve biçimciliğine karşı ruhen korunmuş olacaktı. Matthias ruhban sınıfının ve dini tarikatların günahlarını eleştirme geleneğini sürdürdü ve kendinden öncekilerin apokaliptik duyarlılığını pekiştirdi.

Ruhban sınıfında yaşanan karışıklıklar Batı Avrupa'da sık sık eleştirilere hedef olmuştu. Bohemya'da ise eleştirileri duyan cemaatler bunlara hak veriyor, fakat harekete geçmiyordu. Ancak herkesi şaşırtan bir biçimde, biri Roma'da diğeri Avignon'da karşılıklı birbirlerini aforoz eden iki rakip papanın ortaya çıkması ve bunun sonucunda Hristiyanlığın iki karşıt kampa bölünmesi, kilisenin durumunu ivedilikle ele alma gereği doğurdu. Kiliseye o güne kadarki papalık çekişmelerinden çok daha fazla zarar veren bu bölünme devam ettikçe, insanlar sadece papalığın birliğini yeniden kurmak değil, kilisedeki suiistimalleri de sona erdirmek gerektiği konusunda ikna oldular. Sorunların kaynağı olarak bizzat papalar ön plana çıkıyordu; çünkü daha fazla desteğe ve paraya ihtiyaç duyan iki rakip papa da suiistimalleri teşvik etmekteydi.

Bu süregiden bölünmüşlük, Bohemya'daki reform hareketinin gelişimini anlamamız açısından temel önemdedir; zira değişim için mücadele arzusu uyandırmış ve din adamlarını kilisenin doğası ve papalığın kilisedeki yeri hakkında daha fazla düşünmeye itmiştir. Ayrıca, Bohemya'da reform giderek sapkın bir nitelik kazanmaya başladığında, papalığın muhalif öğretilerle baş etmedeki otoritesini de zayıflatmıştır.

Bölünmenin yaşandığı 1378'de tahta çıkan Wenceslas yönetiminde durum daha da zorlaştı.¹⁹ Kişiliği ve içinde bulunduğu koşullar, Bohemya'daki sapkının (ya da sapkın olarak adlandırılan hareketin) bastırılması konusunda Wenceslas'a güvenilemeyeceğini gösteriyordu. Charles, Lüksemburg hanedanının mirasını altı akrabası arasında paylaştırmıştı. Bohemya kralı olan ve aynı zamanda Romalıların kralı unvanını taşıyan Wenceslas aslan payını aldıysa da ha-

¹⁹ Seibt, "Die Zeit", s. 473-94.

nedanlığın diğer mirasçılarıyla özellikle de kardeşi Sigismund'la arasında sık sık sorunlar çıkıyordu. Wenceslas soylularla birçok anlaşmazlık yaşadı ve hatta kendi tebaası tarafından hapse gönderildi. 1400 yılında Romalıların kralı olarak tahttan indirildi ve yerine Rupert getirildi. Tüm bunlar Wenceslas'ı kilise meseleleriyle ilgilenmekten alıkoydu; reformcularla işbirliği yapmak ya da reform hareketini bastırmada din adamlarına yardım etmek için ne vakti vardı ne de niyeti. Matthias *Regulae*'yi yazdığı sırada Wenceslas'ın karşılaştığı sorunlar henüz tam olarak belirginleşmemişti, yine de arada bir bağlantı vardır. Hem kilise hem Bohemya sıkıntılı bir döneme girmişti. Matthias'ın eserinde kullandığı ısrarcı anlatım bu durumu yansıtmaktadır.

Regulae'nin ele aldığı konular hiç de yeni değildi: kilise hukukundaki düzenlemeleri eleştirmesi, sadeliğe ve daha eski, daha basit bir kiliseye duyduğu özlem, görünür kilise içindeki gerçek Hristiyanları Deccal yandaşlarından ayırt etme isteği; kilisenin sorunlarla boğuştuğu bir dönemde benzer teolojik düşüncelere her yerde rastlamak mümkündü. Diğer yandan, Janov'lu Matthias'ın en dikkat çeken özelliği, *efkaristiya* üzerinde önemle durmasıdır. Beş kitaptan oluşan eserinin ilk iki kitabının önemli bir kısmını ve beşinci kitabın tamamını bu konuya ayırır.²⁰ Kitabı Mukaddes'e dönmek, inananları insan icadı kuralların boğuculuğundan kurtarıp doğru yolu bulmalarına yardım edecekti. Benzer şekilde, sık sık ve tercihen her gün *komünyon* alınması, insanları ibadetin gereksiz biçimciliğinden, sahte kutsal emanetlerden ve sahte mucizelerden uzak tutacaktı. Matthias'ı dönemin diğer reformcularından ayıran özellik burada yatar.²¹

Sık *komünyon* alınmasını savunması, otoritenin şimşeklerini üzerine çekti. 1388 ve 1389'da Prag sinodu, tasvirlerle tapınmayı eleştirenleri mahkûm etti ve ayda bir kezden fazla *komünyon* alınmasını yasakladı. Sinodun bu kararları, diğer unsurların yanı sıra, Matthias'ın öğretisini de hedef almaktaydı. Matthias her iki konuda da yemin ederek görüşlerinden vazgeçti; fakat ölümünden iki yıl önce 1392'de yeniden başı derde girdi. Yazdıkları sapkın olmamakla birlikte, Bohemyalı reformcuların bazı temel görüşlerini dile getirmekteydi. Dini öğretilerden ziyade uygulamayla ilgilenen bir vaizin yazılarıydı bunlar. Din adamlarının suiistimallerine yönelik sert suçlamaları, Matthias'ın ölümünden sonra da etki uyandırmaya devam etti.

²⁰ Leff, *Heresy II*, s. 616.

²¹ Kaminsky, *Revolution*, s. 21-2.

Waldhauser, Milič ve Janov'lu Matthias: her üçü de din adamlarının şiddetli muhalefetiyle karşı karşıya kaldılar; fakat doğru bildikleri yoldan sapmadılar. Halkta uyandırdıkları etkinin bir kanıtı Štitné'li Thomas örneğinde görülebilir. Güney Bohemyalı bir taşra soylusu olan Thomas, Prag Üniversitesi'nde derslere katılmış ve bir dizi Çekçe dini elkitabı yayımlamıştı. Gayet ortodoks ve orijinalikten uzak olmakla birlikte, bu kitaplarda halkın dini yaşamındaki biçimcilğe ve hurafelere karşı aynı temkinli yaklaşımı, manastırlardaki yaşamın niteliğiyle ilgili aynı uyarıları, Kitabı Mukaddes'e ve sık sık *komünyon* alınmasına verilen aynı önemi görürüz.²²

Yeni fikirlerin etkisi 1394'te Prag'da Bethlehem Şapeli'nin açılmasıyla güçlendi. Çek dilinde vaazların verildiği şapel 3.000 kişi alabiliyordu.²³ Şapelin kurulmasına destek verenler arasında Johannes von Mühleim adında Alman bir şövalye de bulunmaktaydı. Fakat büyük ölçüde Çeklerin ağırlıkta olduğu bir projeydi bu: Eski Şehir'in belediye başkanı ve üniversiteden Bohemyalı üç öğretim görevlisi vaizin maaşını ödemeyi üstlenmişti. Bethlehem, Milič'in Kudüs'ü gibi, reform hareketinin bir merkezi haline geldi. Vaazların anadilde verilmesi, hareketin Çek yanını vurgulamaktaydı.

Reformcu fikirler Bethlehem'le ve vaizleri dinleyenlerle sınırlı değildi. Üniversiteye de girmişlerdi.²⁴ Eckhart'ın öğrencisi olan ve Prag Üniversitesi'nde teoloji dersleri veren Dominiken Dambach'lı John, Almanya'da enterdinin kiliseye verdiği zarar ile Bohemya'da Charles'ın kutsal emanet koleksiyonculuğu arasındaki karıştıktan yakınır, gerçek din hizmeti yerine biçimcilğe önem verilmesini eleştiren Bohemyalı reformcuların belirgin bir özelliğini yansıtır bu. Oyta'lı Henry Toting ve öğrencisi Soltau'lu Conrad, zina işleyen rahiplerin sakramentleri yönetmesiyle ilgili şüphelerini dile getirir. Prag Üniversitesi'nde kürsü sahibi Alman Dominiken Bitterfeld'li Heinrich, *komünyonun* sıklıkla alınması gerektiğini savunur ve endüljanslarla ilgili rahatsızlığını belirtir.

Böylelikle yüzyılın sonuna gelindiğinde, Prag'da vaizlerin reform hareketi için bir altyapı oluşmuş bulunuyordu. Bethlehem Şapeli ve sağladığı halk desteği, ayrıca üniversitede bazı yenilikçi düşüncelerin yayılmaya başlaması bu ortama katkı

²² M. Spinka, *John Hus* (1968), s. 19-20. Thomas hakkında bkz. LG, Giriş, s. 9-10.

²³ Spinka, *Hus*, s. 47-51; Seibt, "Die Zeit", s. 501.

²⁴ Seibt, "Die Zeit", s. 462-5.

sağlıyordu. Fakat hareketin öncelikli amacı olan Bohemya'daki ruhban sınıfının reformu konusunda benzer bir başarı henüz kazanılmış değildi.²⁵

Bohemya Kilisesi'nin zenginliği suiistimalleri teşvik ediyordu. Kilise mallarının bolluğu liyakatsiz rahip adaylarını cezbediyor, kilise dışındakilerin de iştahını kabartıyordu. Ayrıca, din adamlarının sayısı gereğinden fazlaydı: Tomek'in yaptığı hesaplara göre on dördüncü yüzyılın sonuna doğru 35.000 ile 40.000 kişinin yaşadığı Prag'da 1.200 din adamı bulunuyordu ve bunların 200'ü katedralde görevliydi.²⁶ Hepsi için yeterli iş yoktu. Dönemin bir eseri, ayın başına ödenen bir Prag *groscheni*yle nasıl geçineceğini düşünen rahiplerin içinde bulunduğu kötü durumdan şikâyet eder. Zenginliğin yarattığı tehlikelere ek olarak, din adamlarından oluşan bir proletaryanın varlığı ruhban sınıfında ihtilaflara yol açıyordu. Bunda aristokrasinin de payı vardı: Roudnice manastırının kurucusu ve Prag piskoposu Dražice'li IV. John, *mercenari*inin istismar edilmesine karşı mücadele etti; rahiplere maaşlarının sadece bir kısmı ödeniyor, geri kalanına aristokrat hamiler kendi ihtiyaçları için el koyuyordu. Prag'ın ilk başpiskoposu Pardubice'li Ernest ve ardından başpiskopos Vlašim'li John Očko, bazı idari reformlar yaptılarsa da köklü bir değişiklik getirmeyi başaramadılar. Avignon'un merkezîyetçiliği ile kraliyetin denetimi arasında, Bohemya Kilisesi'nin hareket alanı oldukça sınırlıydı. IV. Charles reforma sempati duymasına karşın, destek vermeye hazır değildi; zira kilise çıkarlarından ziyade kendi bürokrasisine yarar sağlayan himaye sisteminin bozulmasını istemiyordu.

Wenceslas yönetiminde umutlar iyice azaldı. Başpiskopos Jenstein'li John reforma ilgi duyuyordu, fakat siyasi beceriden yoksun biriydi. Kilisedeki bölünme, kral ile başpiskopos arasındaki yakın ilişkinin bozulmasına neden oldu; John Roma'daki papanın yanında yer alırken, Wenceslas Avignon'un çıkarlarını savundu. 1393'te Wenceslas'ın eski *Eigenkirche* sistemine dönüşmesi yönündeki talebi, başpiskoposlukta tartışmalara yol açtı.²⁷ Aynı yıl, başpiskoposun memuru Pomuk'lu John'un öldürülmesiyle anlaşmazlık tırmandı ve sonunda John görevinden ayrıldı. Janov'lu Matthias'la ve dönemin dindar akımlarıyla temas halinde bulunan Jenstein'li John'un tüm bu çatışmalar içinde ilerleme kaydedememiş olması bir talihsizliktir.²⁸ Sonuçta, belki istemeyerek de olsa, Matthias'ın *komün*yonla ilgili gö-

²⁵ Agy, s. 436-44; Weltsch, *Jenstein*.

²⁶ Alıntıl原因 Seibt, "Die Zeit", s. 439; bkz. De Vooght, *Hérésie*, s. 99-101.

²⁷ Weltsch, *Jenstein*, s. 72.

²⁸ Agy, s. 154-79.

rüşüne karşı yürütülen mücadeleye destek verdi ve reform karşıtlarının yanında yer aldı. 1379-80'de Prag'ı teftişi sırasında bizzat giriştiği idari reform, yasal engellerle karşılaştı. Jenstein'in belirttiğine göre, ilk kez bu çapta gerçekleştirilen teftiş sırasında şehirdeki otuz dokuz kiliseden en az on altısında rahiplerin skandala yol açacak işlere bulaştığı ortaya çıkarıldı.²⁹ Jenstein'den sonra başpiskopos olan yeğeni Olbram ze Škworce (1396-1402) ve ardından gelen Hasenburg'lu Zbyněk Zajic (1402-1411) konumlarının gerektirdiği niteliklere sahip kişiler değildi.

Wenceslas ile Roma'daki Papa IX. Boniface arasında 1393'te yapılan anlaşma, suiistimallerin ulaştığı boyutu gözler önüne serer. Buna göre, Prag'daki dört kiliseyi ziyaret eden hacılara Roma'yı ziyaret etmişlercesine papalık tarafından endüljans verilecek ve bu hacıların Vyšehrad'daki Aziz Peter Kilisesi'ne yaptıkları bağışın yarısını kral alacaktı.³⁰ Reform yapmada başarısız olunması, toplumun bazı kesimlerinde din adamlarına karşı bir tahammülsüzlük yarattı ve reformcular arasında yeni seslerin yükselmesine yol açtı. Daha önce vaizler bireysel dindarlığa ve Hz. İsa'nın ikinci gelişine vurgu yapıyordu; reform, kutsal kişiler vasıtasıyla bir ruhsal yenilenme sonucunda gerçekleşecekti. Matthias Kilise'nin bölünmesine üzülüyor, ama konsil hareketi üyelerinin aksine, bu bölünmeyi sona erdirecek bir yöntem önermiyordu.³¹ Fakat artık bu durum değişmek üzereydi. Din adamlarının kusurlarına halkın gösterdiği tepki şiddetleniyordu. Reformu gerçekleştirmek için güç kullanılması gerektiği fikri giderek ön plana çıkıyordu.

Wyclif'in Etkisi

Prag Üniversitesi'nde Wyclifçi fikirlerin belirmesiyle yeni bir etken devreye girer. Gerçi Wyclif'in teolojisi bilinmiyor değildi; zira Prag'da profesör olan Nicholas Biceps, Wyclif'in *efkaristiya* sakramentiyle ilgili görüşlerini daha o hayat-tayken eleştirmişti.³² Fakat asıl ilgi uyandıran felsefi çalışmaları oldu. Wyclif'in felsefi eserlerine (tesadüf o ki öğrenciliği sırasında geçimini sağlamak için Hus

²⁹ Agy, s. 162.

³⁰ Agy, s. 71.

³¹ Bu noktayı Profesör Seibt'a borçluyum.

³² D. Trapp, "CIm 27034: unchristened nominalism and Wycliffite realism at Prague in 1381", *RTAM* XXIV (1957), s. 320-60; F. Šmahel, " 'Doctor evangelicus super omnes evangelistas': Wyclif's fortune in Hussite Bohemia", *BIHR* XLIII (1970), s. 16-34. Ayrıca bkz. A. Hudson, "Accessus ad auctorem".

tarafından kopyalanmışlardı) düşülen notlar, Wyclifçi felsefeye duyulan ilginin nasıl bir atmosferde geliştiğini görmemizi sağlar. Bu notlardan biri, *De ideis* adlı eserin *non intelligentibus* (kavrama yetisinden yoksun olanlara, çev.) önerilmemesi konusunda okuru uyarır. Bir diğeri, endişeyle karışık bir hayranlık belirtir: “Ey Wycleff, Wycleff, birçoklarının aklını başından aldın sen.”³³ Prag’daki öğretim üyelerinin bu iki yorumu, Wyclif’in ultrarealist felsefesiyle ilk kez karşılaşan Oxfordlu akademisyenlerin verdiği tepkinin bir benzeridir. Anlaşılması zor, bazen de endişe uyandıran bir felsefeydi bu ve cesur önermeleriyle insanları şaşkına çevirebiliyordu.

Wyclif’in felsefesine duyulan ilgi kısa sürede teolojisine yöneldi. Bohemyalı akademisyenlerin İngiltere’ye yaptığı ziyaretler, Wyclif’in daha tehlikeli eserlerinin de Bohemya’ya ulaşmasını sağladı. Anladığımız kadarıyla bu akademisyenlerden ikisi İngiliz Lollardlarla doğrudan temas kurmuş ve Latimer’in Braybrooke’taki malikânesinde kalmışlardı. Prag’a dönüşlerinde Wyclif’in kitaplarının yanı sıra mezarından bir parçayı da beraberlerinde getirmişlerdi. Bu andan sonra İngiltere ve Bohemya’daki iki hareket, Lollardlık yeraltına çekilmeye zorlanana dek, temas halinde olmuşlardır.³⁴

Wyclif’in fikirleri bazı sorunlara yol açtı.³⁵ Bir yandan, Bohemya’da uzun süredir dolaşımda olan reformcu fikirlere daha güçlü bir entelektüel çerçeve sağladı ve reform arzusu duyanları daha girişken olmaya teşvik etti. Fakat diğer yandan, reforma sempati duyan bazı entelektüelleri uzaklaştırdı ve Bohemya’daki reform karşıtlarının eline yeni bir koz verdi; zira reformcuları Wyclifçi sapkınlıkla karalama fırsatı yakalamışlardı.

İngiltere’den farklı olarak, Bohemya’daki koşullar Wyclif’in popülerlik kazanması için fazladan bir neden daha sunuyordu: Çek akademisyenlerin Prag Üniversitesi’ndeki Almanlara duyduğu hasetle karışık düşmanlık. Wyclif’in elyazmalarından birinin kenarında şu nota rastlanır: “Haha, Almanlar, haha, dışarı, dışarı.”³⁶ Felsefi bir çalışma olan elyazmasındaki bu yorum, Çek bir öğretim üyesinin Almanların nominalizmine karşı felsefi bir silah bulmuş olmaktan duyduğu mutluluğu ifade eder. Wyclif’in ultrarealizmi, teoloji fakültesindeki akademisyen-

³³ Šmahel, “Doctor evangelicus”, s. 18-19.

³⁴ Agy, s. 20, 25.

³⁵ Seibt, “Die Zeit”, s. 501-2.

³⁶ Alıntıl原因 Šmahel, s. 20.

lerin Ockhamcı görüşlerine verilecek en iyi yanıtı. Bu akademisyenlerin çoğu ya Almanca konuşan ülkelerden gelmişlerdi ya da Bohemya'da yerleşik Almanlardı.

Üniversitenin ilk yıllarında Çek öğrenciler azınlıktaydı. Paris Üniversitesi örnek alınarak, üniversite dört ulusa bölünmüştü: Bohemyalılar, Polonyalılar (ki uygulamada Almanlar demekti), Saksonyalılar ve Bavyeralılar.³⁷ Başlangıçta (Bohemya "ulus"unun bir kısmını oluşturan) Çekler önemsiz bir orandaydı. Zaman içinde, üniversitedeki yıkıcı tartışmalar ve Almanca konuşan ülkelerde yeni üniversitelerin kurulması, Almanların Çeklere oranında düşüşe yol açtı. 1380'lerde felsefe fakültesi mezunlarının yüzde 25'i Bohemyalıydı; 1400'e gelindiğinde bu oran yüzde 36'ya çıkmıştı. Bohemyalı fakülte dekanlarının oranı ilk yıllarda yüzde 10 iken, 1391-1408 arasında yüzde 40'a ulaşmıştı. Teoloji fakültesindeki Bohemyalı öğretim üyeleri etkili isimler değildi; Augustinusçu realist geleneğe bağlıydılar ve bir miktar aşağılık duygusu içindeydiler. Bu kişilerin gözünde, Ockhamcılığa cesur yanıtlar veren Wyclif'in ultrarealizmi, Almanlar karşısında kendi entelektüel konumlarını güçlendirmenin bir aracıydı. Buna tepki olarak Almanlar, Wyclif'i ve onu savunanları hedef alan saldırılara önayak oldular. Bu durumun istisnaları da vardı: Tüm Almanlar nominalist değildi ve bazı Çekler Wyclifçilerin ultrarealizmine karşı daha ılımlı bir realizmi savunuyordu. Yine de Çeklerle Almanlar arasındaki bölünme Wyclif ekseninde gelişen tartışmalara yeni bir boyut kazandırdı.

Jan Hus

Wyclif'in öğretileri üniversiteyi ciddi bir şekilde etkilemeye başladığı sıralarda, Jan Hus Bethlehem Şapeli'ne başrahip olarak atandı. Bohemya reform hareketinin tüm yeni özellikleri Hus'un kişiliğinde toplanmıştı: Wyclif'in etkisi, reformun Çek yanına yapılan vurgu, suiistimallere karşı acilen harekete geçme isteği. Akademik eğitimi Hus'u Wyclif'e yönlendirmişti: Wyclif'e ilgi duyan Çek öğretim üyelerinin oluşturduğu yeni ve radikal kuşağın bir üyesiydi; yine de aralarında en dikkat çeken değildi.³⁸ Diğer Çek akademisyenler daha başarılı ve daha derin düşünürlerdiler. Hus ise öncelikle bir vaiz, bir eylemci, ruhani bir yazardı ve bu

³⁷ Seibt, "Die Zeit", s. 449-57; Bittner, *Deutsche und Tschechen*, s. 102-6; Betts, *Essays*, s. 13-28.

³⁸ Spinka, *Hus*, s. 24-53; De Vooght, *Hérésie*, s. 54-64; karşı. De Vooght, *CV VIII* (1965), s. 236 ve F. M. Bartoš, *CV IX* (1966), s. 176-7; F. Šmahel, "Literacy and heresy in Hussite Bohemia", *BHL*, s. 237-54; bibliyografya: *Jan Hus*, haz. Seibt, s. 419-500.

özelliğiyle eski on dördüncü yüzyıl reformcularını andırıyordu. 1400'de rahip olarak atanmadan önce, kariyer peşinde koşan bildik rahiplerden biri olmaktan vazgeçmiş ve kendini Bethlehem Şapeli'nde bulmuştu.³⁹ Hus'un vaazlarını yayıma hazırlayan Flajšhans, Bethlehem'deki on iki yıllık hizmeti sırasında büyük kalabalıklara 3.000 kadar vaaz verdiğini tahmin etmektedir. Hus'un yönetiminde Bethlehem Şapeli bir halk hareketinin merkezi durumuna geldi. Şapeldeki vaizliği ve üniversitedeki konumu sayesinde Hus, başkentteki halk reform hareketiyle üniversitedeki muhalif akademisyenleri buluşturdu.⁴⁰ Verdiği vaazların metinleri ve bu metinlere kendi düştüğü notlar, cemmatle nasıl dolaysız bir bağ kurduğunu gösterir ve durumu gözümüzde canlandırmamızı sağlar:⁴¹ "Ve sonra, cemaat karşılık verdiğinde, putperestlik aleyhinde konuş", "mektubun vardığı yargı böyle; eğer insanlar onaylayıcı bir tavır içindeyse, bu noktayı daha ayrıntılı açıkla."

Büyük ve gösterişsiz bir bina olan şapel, bir ölçüde Fransisken kiliselerini andırır. Duvarlarda ikiyeşerli resimler yer almaktaydı: At sırtında ve tüm ihtişamı içinde resmedilen papanın yanında, çarmihini taşıyan yoksulluk içindeki Hz. İsa resmi bulunuyordu; papaya bağışta bulunan Konstantin, Pilatus'un önünde dikenli tacını taşıyan Hz. İsa'yla karşılaştırılıyordu.⁴² Vaazlar da bu resimlerle uyum içindeydi; Ortodoks olmakla beraber, modern kilisenin suiistimallerini sert bir dille eleştiriyor ve ilksel kilisenin yoksulluğunu ve sadeliğini vurguluyordu. Hus, liyakatsiz rahiplerin yönettiği sakramentlerin geçersiz olduğunu savunan Donatist görüşü asla benimsemedi.⁴³ Fakat kararlı bir reformcu ve duygusal biri olarak, çevresinde gördüğü suiistimaller karşısında derinden etkileniyor ve kızgınlığını cemaate de aktarıyordu.⁴⁴ Sürdüğü ahlaklı yaşam ve kişisel hırslarının bulunmaması, vaazlarının etkisini artırıyordu. Bethlehem'in başrahipliğinden daha yüksek bir mevkiyi hiç arzulamadı. Vaazları ve mektupları, Prag toplumunun her kesimine ulaşma kaygısı taşıdığını gösterir.⁴⁵

³⁹ Spinka, *Hus*, s. 28, 43-6.

⁴⁰ Agy, s. 51; F. Seibt, "Die hussitische Revolution", *Hussitenstudien*, s. 79-96; Seibt, "Jan Hus – Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen", *Hus*, haz. Seibt, s. 11-26.

⁴¹ Kaminsky, *Revolution*, s. 40, n. 124.

⁴² Spinka, *Hus*, s. 48-9; T. A. Fudge, *The Magnificent Ride* (1998), s. 228-9, 232.

⁴³ Leff, *Heresy II*, s. 659-62; Leff, "Wyclif and Hus: A doctrinal comparison", *BJRL* LX (1968), s. 387-410.

⁴⁴ De Vooght, *Hérésie*, s. 71-4; Kaminsky, *Revolution*, s. 40.

⁴⁵ *The Letters of John Hus*, çev. M. Spinka (1972); *John Hus at the Council of Constance* (1965), Hus'un yargılanmasını anlatan Mladoňovice'li Peter'den çeviren Spinka; P. Brock, *The Poli-*

Bethlehem Şapeli'nde toplananların anadili Çekçeydi. Hus, kendinden önceki reformcuların hem Çekçe hem Almanca vaaz verme gelenegini sürdürmedi; sadece Çekçe konuştu. Güney Bohemya'da, çok sayıda Almanın yaşadığı bir bölgede doğmuştu ve ulusal ve dilsel farklılıkların bilincindeydi. Bohemya krallığında Çeklerin önceliğe sahip olması gerektiğini düşünüyordu, "Fransa krallığında Fransızların ve kendi topraklarında Almanların sahip olduğu gibi." Çek milliyetçiliğiyle birlikte, Çeklerin dini sorumluluklarıyla ilgili bir farkındalık da gelişti. Hus, Bohemya'nın Slav dilinde "Tanrı" anlamındaki *Bóh* kelimesinden geldiğini iddia ediyor, Bohemya krallığını *christianissimum* olarak adlandırıyor ve yazılarında *verny Chechy*'den, yani mümin Çeklerden bahsediyordu.⁴⁶ Bethlehem'de topladığı cemaatin sınırlarını genişletti ve bir kısım zanaatkarla Çekçe konuşan orta sınıfı da kendine çekmeyi başardı. Çekçe okunan ilahiler önemli bir yer tutuyordu. Fakat başkentin Almanca konuşan orta sınıfına ulaşamadı. Bethlehem'deki başrahipliği, on beşinci yüzyıl başında Çek reformcularla Alman muhalifler arasında giderek artan kutuplaşmayı körükler nitelikteydi.

Wyclifçilere Yönelik Saldırıları

Bu kutuplaşma, Alman öğretim üyelerinin Wyclif yandaşlarına karşı saldırıya geçmesiyle hız kazandı. 1403'te Silezyalı Dominiken öğretim üyesi Elias Hübner, Wyclif'in eserlerinin yasaklanması için Prag'daki piskoposluk yetkililerine başvurdu.⁴⁷ Praglı bir göçmen olan John Štěkna, Çek Wyclifçi Znojmo'lu Stanislav'ın yazılarını eleştirdi. 1408'de Saksonyalı akademisyen Ludolf Meistermann'ın Wyclifçileri papalığa şikâyet etmesiyle kutuplaşma doruğa ulaştı. Wyclif'in felsefesine ilgi duymak çoğu zaman reform hareketinin üyesi olmak anlamına geliyordu; dolayısıyla reformcular, Wyclif'e yönelik saldırıları aslında kendi ha-

tical and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren (1957), s. 11-34; Weltsch, *Jenstem*, s. 130-40.

⁴⁶ Husçuluk ve milliyetçilik üzerine bkz. Seibt, *Hussitica*, s. 58-124; Hus'un Bethlehem'de litürjiden ziyade vaazlara önem vermesiyle ilgili bkz. E. Werner, "Wort und Sakrament im Identitätsbewusstsein des tschechischen Frühreformators Jan Hus (um 1370-1415)", *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, Gesellschaftswissenschaften* (1989), no. 13, s. 3-26. Werner'in *Jan Hus* biyografisi, Hus'un duygu ve düşünce dünyasını ele alır. Güney Bohemya ve Hus'un arkadaş çevresi hakkında bkz. M. Svatoš, "Hussens Freunde", *Hus*, haz. Seibt, s. 67-72. Ayrıca bkz. E. Werner, "Das Altarsakrament in Religionsverständnis von Jan Hus", *Husitství*, haz. Pánek ve diğerleri, s. 317-28.

⁴⁷ Öğretiyle ilgili tartışmalar için bkz. De Vooght, *Hérésie*, s. 75-118; Spinka, *Hus*, s. 47-85.

reketlerini bastırmaya yönelik girişimler olarak görmekteydi. Bu saldırılardan Almanların sorumlu olması Çekleri birlikte hareket etmeye itti. Wyclif'in görüşlerini paylaşınsınlar ya da paylaşmasınlar, en azından onun öğretisini okuma ve öğretme hakkını savundular. Aslında Wyclif'in öğretisini tümüyle benimsemeyen Çekler de vardı; bazı ılımlı öğretim üyeleri Wyclifi sadece kullanmaya uygun bir araç olarak görmekteydiler. Fakat diğer yandan Znojmo'lu Stanislav, *De corpore Christi* adlı eserinde Wyclifçi *efkaristiya* öğretisini bizzat savunarak töz dönüşümünü reddetmişti. Stanislav ve Stephen Páleč Wycliften o denli etkilenmişlerdi ki on dokuzuncu yüzyılda Wyclif Derneği bu ikisinin yazdıklarını Wyclifin kendi eserleri zannetti.⁴⁸ Tutkulu bir yandaş olan Praglı Jerome, Oxford'dan dönüşünde Wyclifin *Dialogus* ve *Triologus* adlı kitaplarının birer kopyasını beraberinde getirmiş ve kilisenin suiistimallerine karşı uluslararası bir eylem başlatmıştı. Fakat mevcut anlaşmazlıkları sadece Alman nominalistler ile Çek realistler arasındaki bir mücadele olarak görmemek gerekir. Wyclifin öğretisini savunmayan ve töz değişmezliği fikrinin Bohemya'da yayılmasından hoşnut olmayan Brod'lu Andrew gibi Çekler de vardı.⁴⁹

Wyclif yanlıları şanslıydı; çünkü o sıralar başpiskoposluk görevini Zbyněk yürütmekteydi. Eski bir asker olan Zbyněk, teolojik açıdan yeterli donanıma sahip olmamakla birlikte, reform hareketine sempati duyuyor ve Wyclifçilere hoşgörüy-le yaklaşıyordu. Wyclifin görüşlerinin yayılmasına karşı harekete geçmesi 1408'i bulmuştur. Oysa İngiltere'de Courtenay, Lollardlığa karşı başından beri kararlı bir mücadele yürütmüştü.⁵⁰ Zbyněk'in bu tavrı Wyclifçilerin mahkûm edilmesini geciktirdi. Alman akademisyenler üniversitenin Wyclif aleyhine bir karar almasını sağlayacak denli güçlü olsalar da Wyclifçileri alt edebilmek için başpiskoposun desteğine ihtiyaçları vardı. Üniversitedeki Çek öğrenciler aracılığıyla tartışmalar halk kitlesine ulaştı ve Wyclifin radikal ilkeleri (ya da ona atfedilen ilkeler) gide-rek yaygınlık kazandı.

⁴⁸ Wyclifin farklı etkileri için bkz. De Vooght, *Hérésie*, s. 85-92; Hus'un töz değişmezliği öğretisini reddetmesiyle ilgili bkz. Agy, s. 60-3, 96-7, 365-6, 473-4; *Hussiana*, s. 263-91.

⁴⁹ Kaminsky, *Revolution*, s. 38, 113, n. 54; Spinka, *Hus*, s. 71; Praglı Jerome için bkz. Walsh, "Wyclif's legacy", s. 406; nominalist-realist bölünmesi: s. 405; F. Šmahel, "Leben und Werk des Magisters Hieronymus von Prag", *Historica* XIII (1966), s. 81-111; A. Strnad, "Die Zeugen im Wiener Prozess gegen Hieronymus von Prag", *Husitství*, haz. Panek ve diğerleri, s. 331-67.

⁵⁰ Bkz. yukarıda, s. 332-3.

Hübner, Wyclif'in eserlerinden seçtiği kırk beş maddelik bir liste hazırladı. Bunlardan yirmi dördü 1382 Blackfriars Konsili'nde, geri kalan yirmi biri de muhtemelen daha eski bir davada mahkûm edilmiş görüşlerdi.⁵¹ Hübner'in amacı, Wyclif'in zaten sapkınlıktan hüküm giymiş olduğunu ve bu mahkûmiyetin Bohemya'da doğrudan geçerlik kazanması gerektiğini göstermekti. Bu girişim, zamanında pek bir etki uyandırmadı. Fakat yıllar içinde, Hübner'in seçmiş olduğu parçalar elden ele dolaşmaya ve bağlamlarından kopuk bir şekilde, kısa ve vurucu cümleler halinde aktarılmaya başlandı. Bir halk hareketi için bunlardan daha iyi slogan olamazdı.⁵² Wyclif'in uzun ve karmaşık Latince eserlerde dile getirdiği fikirlerini daha geniş bir çevreye yayma sorunu da böylece çözülmüş oluyordu.

Listedeki bazı maddeler, yıkıcı sonuçlar doğurabilecek nitelikteydi: "Din adamlarının mülk sahibi olması Kitabı Mukaddes'e aykırıdır" (Madde 10); "dünyevi lordlar, kilisenin ve günah işleyen din adamlarının dünyevi mallarına istedikleri zaman el koyma yetkisine sahiptirler" (Madde 16); "Her rahip, papanın ya da piskoposun iznine gerek duymaksızın vaaz verebilir" (Madde 14). Bir araya getirilen bu alıntılar, kilise hiyerarşisini ve sakramentlerini hiçe sayıyor, havarilere özgü bir yoksulluğun yolunu açıyor ve kiliseyi kralın ve dünyevi lordların eline teslim ediyordu. Listede son derece sapkın görüşler yer almaktaydı. Ölümcül bir günah işlemiş piskopos ya da rahibin yönettiği sakramentlerin geçerli olamayacağını savunan Madde 4, katıksız bir Donatizmdir. Madde 5, *komünyon* ayinini Hz. İsa'nın kurup başlattığını inkâr eder. Madde 37'de Roma Kilisesi'nin şeytanın sinagogu olduğu söylenir. Günahların rahipler tarafından bağışlanmasını ve aforozu eleştiren Madde 7 ve 11, rahiplerle piskoposların konumunu büyük ölçüde zayıflatır. Bu ve benzeri düşünceler, üniversitenin dışına çıkarak dört bir yana yayıldı.

Bu arada Wyclif üniversitede tartışma konusu olmaya devam ediyordu. Wyclif'in görüşlerinin ne kadarı benimsenmeliydi? Sadece felsefesi mi benimsenmeli, yoksa reformcu ve siyasi fikirleri de alınmalı mıydı? Peki ya töz değişmezliğini ve kiliseyle ilgi öğretisini ne yapmalıydı? Bireysel farklılıklarına rağmen Çekler üniversitede yekvücut davranmayı sürdürdüler. 1408'de Zbyněk'in baskısına ma-

⁵¹ Kaminsky, *Revolution*, s. 24, n. 66.

⁵² Šmahel, "Doctor evangelicus", s. 22, 24-6. Kırk beş maddelik listenin metni için bkz. M. Spinka, *John Hus' Concept of the Church* (1966), s. 397-400; metin üzerine bir inceleme: De Vooght, *Hérésie*, s. 80-3.

ruz kaldıklarında, kırk beş maddenin “sapkın, hatalı ve uygunsuz haliyle” savunulamayacağını kabul ettiler.⁵³ Böylelikle, üstü kapalı bir şekilde, Wyclifi okuma hakkını ellerinde tutuyor, sadece söz konusu maddeleri açıkça mahkûm ediyor ve bunların gerçekten Wyclife ait olup olmadığı sorusunu açık bırakıyorlardı.

Fakat Çek reformcular için kötü günler kapıdaydı. Öğretim üyesi Knín’li Matthew piskopos tarafından yargılandı ve töz değişmezliğini inkâr etmek zorunda kaldı. Eğer Zbyněk 1408 baharında başlattığı girişimlerini sürdürebilseydi, Wyclifçi görüşleri Bohemya’dan tümüyle söküp atmak mümkün olabilirdi. Papalık, Wyclifçileri şikâyet eden Meistermann’a arka çıktı. Sinodların suiistimallere karşı ferman çıkardığı ve Hus’un vaaz vermek için davet edildiği günler geride kalmıştı.⁵⁴ Baskılar sonucunda Znojmo’lu Stanislav ve Pálež, Wyclifçi düşüncüyü terk ederek bir zamanlar destekledikleri reform hareketinin önde gelen düşmanları oldular.⁵⁵ Bu olayın da gösterdiği gibi, Wyclifçiliği savunan Çek akademisyenler kolaylıkla taraf değiştirebiliyordu. Zbyněk’in reform karşıtı eylemleri sekteye uğramasıydı, sapkınlığın halk arasında yayılmasının önüne geçilebilirdi.

Wenceslas’ın çıkarları ve izlediği siyaset bu süreci kesintiye uğratarak reformu, Jan Hus’un fikirlerini ve Wyclif’in radikal ilkelerini savunan bir grubun oluşmasına olanak sağladı. İngiltere’deki Lollardlığın tarihinde rastlamadığımız türden yeni bir durum ortaya çıkmıştı.

⁵³ Spinka, *Hus*, s. 83.

⁵⁴ Zbyněk’in başlangıçta reformcuları desteklemesi ve sonradan fikrini değiştirmesi hakkında bkz. Spinka, *Hus*, s. 66-7, 69-71.

⁵⁵ De Vooght, *Hérésie*, s. 105-6.

Siyaset ve Husçuluk (1409-1419)

Kutná Hora Fermanı

Kilisedeki Büyük Bölünme sonrasında yaşanan siyasi gelişmeler, Zbyněk'in Wyclifçilere karşı verdiği mücadeleyi kesintiye uğrattı ve nihayetinde başpiskoposluk görevinden ayrılmasına yol açtı. Rakip papalar arasındaki çekişmelerden bıkan bir grup kardinal, karşıt kamptaki din adamlarını birleştirecek ve bölünmeye son verecek bir aday üzerinde uzlaşılmasını önerdi. Fakat seçtikleri aday V. Alexander başarısız oldu ve sonuçta iki yerine üç papa ortaya çıktı.

Ancak konsil hareketinin bu girişimi Wenceslas'ın ilgisini uyandırmıştı. Kararsız ve tutarsız bir siyasetçi olan Wenceslas,¹ 1400'de rakibi Rupert'e kaptırdığı Romalıların kralı unvanını geri kazanmak için durumu fırsat bildi. Rupert'e karşı kendisine destek verilmesi koşuluyla konsil hareketinin yanında yer aldı ve Roma'ya sırt çevirdi. Wenceslas'ın bu manevrası Wyclifçilerin durumunu tümüyle değiştirdi. Roma'daki papaya bağlılık yeminini bozmayı reddeden Zbyněk'le ilişkilerin kopmasına² ve üniversitedeki Çeklerin bir anda önem kazanmasına yol açtı. Wenceslas, konsil hareketiyle yakınlaşabilmek için üniversitenin desteğine ihtiyaç duyuyordu. Prag'daki Charles Üniversitesi'nde Almanların ağırlıkta olduğu Bavyera, Saksonya ve Polonya ulusları Zbyněk'e sadıktılar ve taraf değiştirmeyi reddettiler. Buna karşılık konsil hareketinin reforma destek vereceğini uman Çekler, kralın yanında yer aldılar. Wenceslas 18 Ocak 1409'da Kutná Hora fermanıyla üniversitedeki ulusların oylama sistemini değiştirdi. Buna göre, Bohemya ulusu bir yerine üç oy hakkına sahip oluyor, diğer üç yabancı ulusun oy oranı toplamda bire indiriliyordu.³ Bohemya ulusunda Çekler çoğunluğu oluşturduk-

¹ Seibt, "Die Zeit", s. 477.

² Zbyněk'in yeminine sadık kalması, Wenceslas'ın Ocak 1409'da konsil hareketini destekleme kararına muhalefet etmesindeki başlıca unsurdur. 1408'de reformculara karşı tavır almasında da bir rol oynamış olabilir. Bkz yukarıda, s. 377-8.

³ Seibt, "Die Zeit", s. 490-1; Kaminsky, *Revolution*, s. 56-75; Seibt, "Johannes Hus und der Abzug der deutschen Studenten aus Prag 1409", *AKG XXXIX* (1957), s. 63-80; Seibt, *Hussitica*, s. 65-7; *Hussitenstudien*, s. 1-15.

larından, Wenceslas istediği sonucu elde etti ve üniversitenin onayını aldı. Kutná Hora fermanı ve ardından yedi ya da sekiz yüz kadar yabancı öğretim üyesi ve öğrencinin ayrılması, üniversitedeki güç dengesini reformcuların lehine değiştirdi ve bu arada yabancı üniversitelerde reforma ve Wyclifçiliğe karşı düşmanlığın yayılmasına yol açtı. Tam bir zafer kazanmış sayılmasalar da reformcular eskiye oranla daha az muhalefetle karşılaştılar. Felsefe fakültesinde Wyclif yandaşları artık çoğunlukta idi. Teoloji fakültesinde durum biraz daha karışık; zira eski geleneğe bağlı bazı Çek akademisyenler Wyclif'in dayandığı felsefi temelleri benimsemekte zorlanıyordu.⁴ Ayrıca, Bohemya doğumlu Alman akademisyenler de reformculara sıcak bakmıyordu. Tüm bunlara karşın, reform hareketi önemli bir kazanım elde etmişti.

Her şeyden önemlisi de Kutná Hora ile siyasi dengeler yeniden şekillenmişti. Hukukçu John Jesenic⁵ ve realist teoloji öğretmeni Praglı Jerome,⁶ krallığın yerli halkının öncelikli haklara sahip olması gerektiği fikri ile reformcu fikirler arasında bağlantı kurdular. Bu yeni gelişmeye başlayan duygunun Wyclif ve reformla ilişkilendirilmesi, Bohemya'daki durumun ayırt edici bir özelliğidir. Kutná Hora'yı savunan Bohemyalı reformcular dini bir grup olmanın ötesinde, başkentteki güçlerle ittifaklar yapan siyasi bir partiye dönüştü. John Jesenic *Defensio mandatii* adlı eserinde, kısmen Wycliften esinlenerek, Bohemya kralının üstün haklarını savunan bir kuram geliştirdi ve kralın karar verme süreci üzerinde etkili oldu.⁷ Kutná Hora ile Tanrı tarafından seçilmiş ve ideallerine sadık bir Bohemya ulusu anlayışı yer etmeye başlamıştı.

Kral ile reformcular arasında gelişen ittifak, Wyclif yandaşlarına karşı dış ülkelerde başlatılan yasal girişimlerin sonuçsuz kalmasını sağladı. Wenceslas, reformu pek de umursamıyordu; ama krallığındaki barışı bozabilecek yabancı girişimleri engelleme niyetindeydi ve huzursuzlukların başlıca sorumlusu olarak Zbyněk'i görmekteydi. Apostolik yoksulluk taleplerini ve dini otoriteye yönelik eleştirileri faydalı bulsa da Wenceslas'ın reforma duyduğu ilgi sınırlıydı. Yine de sergilediği tavır, Zbyněk'in Wyclif yandaşlarına karşı eylemlerini etkisiz kılmaya yetmiştir.

⁴ Blasius Vlk örneğinde olduğu gibi (Spinka, *Hus*, s. 92-3).

⁵ Kaminsky, *Revolution*.

⁶ Betts, *Essays*, s. 195-235; Seibt, *Hussitica*, s. 77-86; F. Šmahel, "The idea of the 'nation' in Hussite Bohemia", *Historica* XVI (1969), s. 143-247; XVII (1969), s. 93-197; Šmahel, "Jan Hus – heretic or patriot", *History Today* XX (1990), s. 27-33.

⁷ Kaminsky, *Revolution*, s. 67-70; Leff, *Heresy* II, s. 628-9.

Başpiskopos Zbyněk, Wyclif'in eserlerini toplattı ve bu eserleri bulunduranları aforoz etti, fakat bunların bir etkisi olmadı.⁸ 1410'da Wyclif'in kitaplarını yakması, Praglıların ve üniversite öğrencilerinin tepkisiyle karşılaştı; ayinlere katılmadılar, rahipleri tehdit ettiler ve Zbyněk'in yetersiz teoloji bilgisiyle alay eden şarkılar bestelediler. Wyclif ekseninde dönen teolojik mücadele artık sokaklara taşınmıştı. Wyclife karşı olan vaizler, reform yanlılarını Wyclifçi diye adlandırıyordu.⁹ Bir yanda, Wyclif'in sapkın ilan edilmesini engelleyen bir parti oluşmuştu; bu grubun bünyesinde eğitilmiş üniversite üyeleri ile sokak eylemcileri, Wyclifi serbestçe okuyup öğretme arzusundaki akademisyenler ile Bohemya'nın bağımsızlığını savunan siyasi güçler bir arada yer alıyordu. Fakat diğer yanda, halkı aynı derecede galeyana getirmeye muktedir Çek ve Alman muhalifler vardı. Bu grup başkentten ziyade taşrada daha güçlüydü.

Wyclif yandaşlarına enterdi uygulayarak kiliselerden ve ayinlerden meneden Zbyněk, bu kararın yol açtığı tepkiler karşısında Temmuz 1410'da görevinden ayrılmak zorunda kaldı ve kısa bir süre sonra sürgündeyken hayatını kaybetti. Zbyněk, Wyclif yandaşlarını bastırmak için kilisenin tüm olanaklarını kullanan son başpiskopos olmuştur. Ardılı Uničov'lu Albik, kralın doktoruydu ve Wyclifçilerin peşine düşmede pek istekli davranmadı. 1413'te başpiskopos olan Vechta'lı Conrad da net bir tavır almadı. Wenceslas'ın güttüğü siyaset, kilisenin merkezi otoritesinin zayıflaması ve krallığın haklarını savunan Husçu talepler Bohemya'da bir çeşit Gallikanizm uygulanmasını kolaylaştırıyordu.¹⁰ Bu durum, Avrupa'nın geri kalanında sapkınlığa karşı uygulanan geleneksel yöntemlerin Bohemya'ya nüfuz etmesini engellemekteydi. Wyclif yanlılarının önündeki zor görev, kralın bu Gallikan çizgiden ayrılmamasını sağlamaktı.

Jan Hus ve Dresdenli Nicholas

Kutná Hora olayının ardından Hus, reform hareketinin en önemli simgesel figürü haline geldi.¹¹ Başlangıçta bir lider olarak öne çıkmasa da Wyclif yandaşla-

⁸ Spinka, *Hus*, s. 100-20, 122-9; De Vooght, *Hérésie*, s. 115-23, 128-43, 148-51; Kaminsky, *Revolution*, s. 70-5.

⁹ Seibt, *Hussitica*, s. 10-14. *Hussitae* terimi ilk kez Constance Konsili sırasında kullanılmıştır.

¹⁰ Kaminsky, *Revolution*, s. 74; F. Seibt, "Konrad von Vechta", *Hussitenstudien*, s. 241-52.

¹¹ Seibt, "Die Zeit", s. 500-6; Praglı din adamlarının Hus hakkındaki şikâyetleri için bkz. F. Palacký, *Documenta J. Hus vitam illustrantia* (1869), s. 153-5; Leff, *Heresy II*, s. 627.

rına karşı yürütülen hukuki girişimlerin hedefinde yer alıyordu. Din adamlarının suiistimallerine karşı sert eleştirileri, muhafazakârların düşmanlığını uyandırmıştı. Ününü büyük ölçüde hitabet yeteneğine borçluydu. Fakat Páleč ve Znojmo'lu Stanislav'ın saf değiştirerek reform karşıtlarına katılması ve üniversitede Çek akademisyenlerin önem kazanmasıyla birlikte, Wyclif yanlısı entelektüel çevrelerde de ün kazanmaya başladı. 1409'da üniversiteye rektör seçildi. 1410'da Zbyněk'in kitap yakma girişimini protesto etmesi, daha da ön plana çıkmasını sağladı.

Hus, reformcu teologlar arasındaki en radikal isim değildi henüz. Kendisinden daha sapkın vaizlere ve eylemcilere bir koruma sağlamakla eleştiriliyordu. Reformcuların bu radikal kanadı yıllardır mevcuttu elbette, fakat varlığını hissettirmesi 1412'deki olaylarla başlamıştır.¹² Mayıs ayında XXIII. Johannes'in bir temsilcisi, Napoli kralı Ladislav'a karşı bir Haçlı seferi için Prag'da vaazlar vermeye ve sefere katılacaklara endüljans dağıtmaya başladı. Planlanan Haçlı seferi, kilisedeki bölünmenin yol açtığı siyasi entrikalardan biriydi sadece. Endüljanslar ise görülmedik ölçüde çıkar sağlamaya yönelikti. Fakat kral seferi destekledi ve elde edilen gelirden pay aldı. Endüljans satışında uygulanan yöntemleri eleştiren Hus'un bu yüzden kralla arası açıldı.

1412 yılı, reformcular arasında Valdocoluk benzeri bir halk sapkınının ortaya çıktığı ve radikalleşmenin önünün açıldığı bir yıl oldu. Halk gösterilerinin tipik bir örneğini Valdštejn'li Voksa'nın düzenlediği bir tören alayında görmek mümkündür: Sokaklarda ilerleyen kalabalığın önünde fahişe kılıfına girmiş bir öğrenci, boynuna astığı sahte bir papalık fermanıyla endüljans satanları taklit etmekteydi. Endüljanslardan elde edilen paranın konacağı sandıklar çamura bulanıyordu. Katedralin hazinesine gönderilen alaycı bir yazı Asmodeus, Belial ve Mammon adlı ibislere hitaben yazılmıştı. Praglı Jerome Çekçe halk şarkıları bestelemiş, kendisiyle aynı düşüncede olmayan bir Fransiskeni tokatlamış, kutsal emanetler sergileyen biri ile bir Husçu arasındaki kavgaya müdahale etmiş ve elinde bir kılıçla frerleri kovalamıştı.¹³ Temmuz ayında, Týn ve Aziz James kiliselerinde ve katedralde endüljans dağıtan din adamlarının vaazları bir grup genç tarafından engellendi. Yargıçlar, olaylara karışan üç kişinin boynunun vurulmasını emretti. Kalabalıklar bu üç cesedi

¹² Spinka, *Hus*, s. 130-64; De Vooght, *Hérésie*, s. 183-204; *Hussiana*, s. 303-62; Walsh, "Wyclif's legacy", s. 400-1.

¹³ Betts, *Essays*, s. 216-18; Kaminsky, *Revolution*, s. 88-9.

Bethlehem Şapeli'ne kadar taşıdı ve kıyafetlerini onların kanıyla ıslattı. Böylelikle Husçu hareket, ilk şehitlerine kavuşmuş oluyordu.

Huşçuların giderek artan bir şekilde şiddete başvurması, muhafazakârların da şiddet kullanmasına neden oldu. Katedralde rahipler protestocuları dövdüler. Komşu kiliselerin cemaatlerinden oluşan bir kalabalık Bethlehem Şapeli'ne saldırdı. Aziz Gall kilisesinde Çekçe vaaz veren Páleč, Wyclif'i sapkınların en tehlikelisi ve en kurnazı olmakla suçladı.¹⁴

Tarafların birbirine düşmanca duygular beslediği bu ortamda en abartılı fikirlerin ön plana çıkması kaçınılmazdı. Znojmo ve Páleč, baş kısmını papanın ve bedenini kardinallerin oluşturduğu *ecclesiasticum et misticum compositum* anlayışını geliştirdiler ve kiliseyi sadece papa ile kardinallere indirgediler. Kitabı Mukaddes'i, kilisenin kararlarıyla hayat bulan bir *res inanimata* (cansız şey, çev.) olarak betimlemeleri Husçu özellikle rahatsız ediyordu. Husçuların kilise hakkındaki görüşleri, kısmen rakiplerinin aşırı öğretilerine verilmiş bir yanıtı.

1411 sonları ya da 1412 başlarında, radikal bir teolojiyi savunan eski öğretmenlerden oluşan bir grup Almanın Dresden'den Prag'a gelmesiyle Husçu radikaller güç kazandı. Sonradan bir öğrencinin itiraf ettiğine göre, Dresden'den gelen bu kişiler ant içmeyi reddediyorlar, her rahibin özgürce vaaz verme hakkına sahip olduğunu, Roma hiyerarşisine ve papaya itaat edilmemesi ve kilise mallarına el konulması gerektiğini savunuyorlar, inanılması gereken her şeyin Kitabı Mukaddes'te mevcut olduğunu düşünüyorlardı.¹⁵ Tüm bunlar Valdoculuğu akla getiriyor. Bu grubun inançlarının entelektüel bir çevrede kendiliğinden gelişen bir Valdoculuk mu yoksa Kutná Hora sonrasında Prag'dan ayrılan öğrencilerin başlattığı Almanlara özgü bir Wyclifçilik mi olduğu tartışmalıdır.

Prag'a yerleşen Dresdenli grubun etkisi büyük oldu. Özellikle Dresdenli Nicholas'ın Ekim 1412'den önceki bir tarihte yazdığı *Tabule veteris et novi coloris*, havarilerin kilisesi ile papaların kilisesi arasındaki karşıtlığı çarpıcı bir şekilde dile getiriyor ve mevcut kilisenin tüm hukuk, hiyerarşi ve mülk edinme sistemini acımasızca eleştiriyordu.

¹⁴ De Vooght, *Hérésie*, s. 219.

¹⁵ H. Kaminsky, "Nicholas of Dresden and the Dresden School in Hussite Prague", *Master Nicholas of Dresden. The Old Color and the New*, haz. H. Kaminsky ve diğerleri (TAPS, n.s. LV, i) (1965), s. 5-28.

Tabule'nin Çekçe bir çevirisi, metinlerin yanı sıra resimler de içerir. Büyük bir olasılıkla Nicholas da eserini propaganda amaçlı resimler için bir kaynak olarak kaleme almıştı. Bu resimlerde, çarmihini taşıyan Hz. İsa ile at sırtındaki papa¹⁶ ya da havarilerin ayaklarını yıkayan Hz. İsa ile sarayında ayaklarını yıkatan papa¹⁷ karşılaştırılıyordu. *Vahiy* kitabında bahsi geçen Deccal, papalık giysileri içinde ve çevresinde fahişelerle gösteriliyordu.¹⁸ Nicholas'la birlikte Husçu hareket, ne denli radikal olursa olsun, mevcut kilise çerçevesinde bir reform anlayışından uzaklaşıyor ve kiliseyi Deccal ile bir tutarak açıkça reddetmeye yöneliyordu.

On dördüncü yüzyılın sonunda Orta Avrupa'nın en kalabalık şehri durumuna gelen Prag, sokak eylemlerine girişmek isteyenlere sayısız fırsatlar sunmaktaydı.¹⁹ IV. Charles'ın kurduğu Yeni Şehir, kol emeğiyle geçinen işçilerin yoğun olarak yaşadığı bir yerdi. Dresdenli Nicholas ve daha sonra Jan Želivský gibi eylemcilerin etrafında toplananlar bu işçiler olmuştur. F. Graus'un hesaplarına göre Prag'daki yoksulluk büyük oranlara ulaşmıştı: Nüfusun yüzde 40'ı yardıma muhtaç yoksullardan oluşuyordu.²⁰ Köylerden göç edenler, gündelik işlerde çalışan yoksul kesimin sürekli artmasına yol açıyordu. Buna karşılık soylular ve aristokratlar büyük bir zenginlik içindeydi. Sınıf farklılıkları, radikal vaizlerin çekiciliğini artırıyordu. Bolluk içindeki kiliseye ve dini görevleri satın alan Simoncu arsitokratlara yöneltilen suçlamalar özellikle aç ve işsiz olanların ilgisini çekiyordu. Vaizler için kuşkusuz bunlar teolojik meselelerdi; onları dinleyenler açısından ise toplumsal ve ekonomik etkenler büyük rol oynamaktaydı.

Yeni Şehir, idari konumu itibarıyla da sıradışıydı. Zanaatkârların şehir yönetimlerinde yer alabilmek için aristokratlara karşı verdikleri mücadele, on dördüncü yüzyılın ikinci yarısında Bohemya şehirlerinin genel bir özelliği ve bu mücadelenin en kolay kazanılabileceği yer sayıca güçlü oldukları Yeni Şehir'di. Buradaki loncalarda örgütlenen zanaatkârlar Husçu harekete destek verdiler. Alman vakanüvis Ratisbon'lu Andreas da bu loncaların önemine dikkat çekmişti. Fakat Yeni Şehir'deki loncaları bir arada tutan tek şey aristokratlar karşısında

¹⁶ Tablo 1 (Agy, s. 38); Kaminsky, *Revolution*, s. 40-9; Fudge, *Ride*, s. 226-8.

¹⁷ Kaminsky, *Master Nicholas*, tablo 8 (s. 60-1).

¹⁸ Tablo 9 (Agy, s. 62).

¹⁹ Seibt, "Die Zeit", s. 431.

²⁰ Alıntılan J. Macek, "Villes et campagnes dans le Hussitisme", *HS*, s. 243-56; F. Seibt, *HZ*, Sonderheft IV, haz. W. Kienast, s. 65-7; M. Malovist, "The problems of the inequality of economic development in Europe and the later Middle Ages", *EcHR*, XIX (1966), s. 15-28.

birleşme ihtiyacıydı. Reform hareketi başlangıçtaki ılımlı yanını kaybederek devrimci bir nitelik kazandığında, loncaların topluca verdiği destek parçalandı ve bir kısmı muhafazakârların yanında yer aldı.²¹ Radikal vaizlerin elinde sadece istikrarsız bir orta sınıf ve yoksul kesim kaldı.

Bu sırada, Prag'daki duruma ilişkin Roma'ya ulaşan endişe verici haberler papalığı harekete geçmeye itti. Temmuz 1412'de Kardinal Stefaneschi Hus'u aforoz etti. Prag için enterdi çıkarılması, Hus'u şehirden ayrılmak zorunda bıraktı.

Constance'a gidişine dek Prag dışında sürgünde yaşayan Hus, bu arada düşüncelerini daha sağlam bir kuramsal temele oturtma fırsatı buldu. Karşıtlarıyla girdiği tartışmalar daha ziyade kilisenin doğası sorununa odaklanıyordu. Bohemya reformu siyasi açıdan tehlikeli bir çıkmaza girmek üzereydi.²² Muhafazakârlar ve reformcular uzlaşmaz bir tavır içindeydi. Yabancı din adamları Bohemya'daki sapkınlıktan endişe duymaktaydı. Uyuşmazlıkları gidermek amacıyla bir komisyon toplayan kral, taraflar arasında bir anlaşma sağlayamamıştı. Hus'un etkili yazıları da durumu değiştirmede.²³ Bir yanda Znojmo'lu Stanislav ile Pálež ve diğer yanda Hus, kilise hakkında ateşli tartışmalara devam ettiler. Hus'un ilk kez Haziran 1413'te Bethlehem Şapeli'nde okunan *De ecclesia* adlı eseri, bu tartışmaların en önemli meyvesidir.²⁴ Pálež ve Znojmo'nun *ecclesiasticum et mysticum compositum* anlayışına karşı, Hus kiliseyi "önceden belirlenmişlerin cemaati" olarak tanımlayan Wycliften yola çıkıyordu. Uzun süre önce Loserth, Çek akademisyenlerin başlangıçtaki romantik yaklaşımını sarsarak, Hus'un büyük ölçüde Wyclif'in yazılarından intihal yaptığını saptadı.²⁵ Loserth'in vardığı sonuca göre Hus, Wyclif'in bir kuklasından ibaretti. Bugün ise skolastisizmin yöntemlerini ve Hus'un gerçek entelektüel yeteneklerini daha iyi anlamış bulunan bizler, bu tür-

²¹ F. G. Heymann, *John Žižka and the Hussite Revolution* (1955), s. 47-8.

²² Seibt, "Die Zeit", s. 503.

²³ De Vooght, *Hérésie*, s. 224-9.

²⁴ De Vooght, *Hérésie*, s. 245-88. Hus'un kilise öğretisi hakkında bkz. *Hussiana*, s. 124-69. Bir düşünür olarak Hus üzerine bkz. Leff, *Heresy II*, s. 657-85 ve *BJRL L* (1968), s. 387-410. Ayrıca bkz. F. Holeček, "Hussens Auffassung von der Kirche", *Hus*, haz. Seibt, s. 183-91. Hus'un eserinin metni için bkz. *Magistri Johannis Hus tractatus De Ecclesia*, haz. S. H. Thomson (Cambridge, 1956). Metnin çevirisi: D. S. Schaff, *De Ecclesia: The Church, by John Hus* (1915).

²⁵ J. Loserth, *Huss und Wiclif* (1884; ikinci basım: 1925; İngilizce çeviri: Londra, 1884); Thomson, *Speculum XXXVIII* (1963), s. 118; Kaminsky, *Revolution*, s. 36-7; Šmahel, "Doctor evangelicus", s. 26-7.

den uzun alıntılarla karşılaştığımızda artık şaşırmıyoruz. Hus'un Wyclif ile ilişkisi gayet incelikliydi. Wyclif'in terminolojisini, ılımlı ve büyük oranda ortodoks bir teolojinin çıkarları doğrultusunda ustalıklı yeniden düzenlemişti.²⁶ Wyclif'e bir reformcu olarak değer veriyor, fakat düşüncesinin içerimlerini bir kenara bırakıyordu.²⁷

Böylesi bir yöntem, sistemli bir düşünüşten vazgeçmeyi gerektiriyordu elbet. Ama Hus zaten birinci sınıf bir teolog değildi.²⁸ *De ecclesia*'nın yapısı bunu açıkça ortaya koyar. Eserin birinci kısmı, kilisenin doğasını ele alır ve Wyclif'in kilise tanımını tartışır. İkinci kısım ise pratik sorunlarla ilgilidir. Birinci kısımda Hus, kiliseyi önceden belirlenmişlerin bütünü olarak gören Wyclifçi tanımlarını benimser. Wyclif'in kastettiği anlamıyla sapkın bir görüştür bu. Fakat eserin ikinci kısmında Hus, bu tanımın gerektirdiği sonuçlara ulaşmada başarısız kalır. Wyclif seçilmişler ile *presciti*,²⁹ yani lanetlenmeye yazgılı olanlar arasında yaptığı ayrımın mantıksal bir sonucu olarak, rahiplik kurumuna olan ortodoks inancı reddetmeye yönelmişti; *presciti* arasından hiç kimse gerçek bir rahip olamazdı. Gerçekten de Wyclif'in son dönem yazılarında rahiplik kurumunun fazla bir yer tutmadığı görülür. Hus'un *De ecclesia*'sının ikinci kısmına baktığımızda ise Wyclif'i takip etmeyi bıraktığını görürüz. Kilisenin karşılaştığı pratik sorunları tartışmayı tercih eden Hus, bu kez eski ortodoks geleneğe dönerek Janov'lu Matthias'ın kilise içinde yaptığı seçilmişler ve inananlar ayrımını benimser. Mantıksal tutarsızlık pahasına da olsa, rahiplik kurumunu kabul eder. Matthias'a geri dönmesi, belirleyici bir özelliktir. Nihayetinde Hus'un, o denli saygı duyduğu Wyclif'ten ziyade, kendinden önceki Çek reformcularının mirasçısı olduğunu gösterir.³⁰

Hus, *De ecclesia*'da papalığın ilahi bir kurum olmadığını savunur. Papanın önceliğine dayanak olarak gösterilen İncil metninde Petrus, Hz. İsa'nın Tanrının Oğlu olduğuna inancını dile getirmekteydi sadece. Hus'a göre papalık Konstantin'le başlamıştı ve gereksiz bir kurumdu. Dolayısıyla Hus, kiliseye ba-

²⁶ De Vooght, *Hérésie*, özellikle 12. Bölüm; F. M. Bartoš, "Apologie de M. Jean Huss contre son Apologiste", CV VIII (1965), s. 65-74, IX (1966), s. 175-80; E. Werner, "Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies, Jan Želivský und den linken Taboriten", *SDAB, Klasse für Philosophie* (1967), X, s. 5-73; Walsh, "Wyclif's legacy", s. 400.

²⁷ Leff, *BJRL* L (1968), s. 387-410.

²⁸ Bu konuda F. M. Bartoš'tan (CV VIII (1965), s. 65-74) ziyade Leff ve De Vooght'un görüşüne katılıyorum.

²⁹ Thomson, *Speculum* XXXVIII, s. 116-21.

³⁰ Leff, *BJRL* L, s. 406.

kışı sözkonusu olduğunda, Wyclif'in görüşlerini ortodoks bir çerçevede sunma becerisini gösteremez; tanık olduğu Büyük Bölünme'nin de etkisiyle, ortodoks öğretiyi açıkça ters düşer.³¹

Aristokratların koruması altındaki Hus, sürgünde bulunduğu Bohemya'nın güneyinde vaazlar verdi ve taşra soylularının giderek artan desteğini kazandı. 1415'te Constance Konsili'nin Hus'u idam etme kararını protesto eden Bohemyalı ve Moravyalı 452 soylunun önemli bir kısmı, T. Č. Zelinka'nın hesaplarına göre, Hus'un sürgündeyken faaliyet gösterdiği bölgeden geliyordu.³² Hus'un en radikal dönemi bu; "Kozí Hradek'te bir ahırda dini törenler düzenliyor ve vaazlar veriyordu. Papayı ve piskoposları sert bir dille eleştiriyor, din adamlarını görevlerini kötüye kullanmakla suçluyordu." Çek vakanüvis, Tabor'un hemen güneyindeki Kozí Hradek'te (bkz. Hartita 8) gerçekleşen daha çarpıcı eylemleri anlatarak devam eder: "Rahip Věněk çocukları bir gölette vaftiz ediyor, kutsal yağı ve kutsal suyu kötülüyordu."³³ Anlattıkları, taşrada Taborcu radikalizmin başlangıcını tasvir etmektedir. Hus'un onaylamayacağı türden bir hareketti bu; fakat köylerde verdiği vaazların muhtemelen teşvik edici bir etkisi olmuştu.

Radikallerin Ortaya Çıkışı

1420'lerde taşradaki refrom hareketi hızla radikal bir görünüm kazandı. Özellikle Hus'un ölümünden sonra ve 1415'te Utrakizmin ortaya çıkmasıyla birlikte, taşradaki kiliseler reform yanlılarının eline geçti. Husçu reformdan etkilenen Prag'daki radikal rahipler, zaman zaman taşraya giderek misyonerlik yaptılar. İçlerinden bazıları hiçbir ücret almıyor, alanları da "Firavunun rahipleri" olmakla suçluyorlardı.³⁴ Bu rahipler geç dönem ortaçağ kilisesinin tüm araçlarını hiçe sayıyor, resim ve heykelleri parçalıyor, tıpkı Věněk gibi gölet ve derelerde vaftiz ediyor, ahırlarda daha "saf" ve basit bir ayin kıldırıyorlardı. Donatist görüşleri savunuyorlar ve rahiplik kurumunu reddediyorlardı.

³¹ De Vooght, *Hérésie*, s. 466-8; W. Brandmüller, "Hus vor dem Konzil", *Hus*, haz. Seibt, s. 235-42; Brandmüller, *Das Konzil von Konstanz 1414-1418*, I (Paderborn, Münih, Viyana, Zürich, 1991).

³² Spinka, *Hus*, s. 180.

³³ Kaminsky, *Revolution*, s. 165.

³⁴ Agy, s. 201; Kaminsky, "Hussite radicalism and the origins of Tabor, 1415-1418", *MH X* (1956), s. 102-30 (Kaminsky'nin başlıca katkısı, radikallerin kökenlerine açıklık getirmiş olmasıdır.).

Bu radikal hareket, Valdocuların Lombardiyalı Yoksullar kanadıyla³⁵ ya da 1414 sonrasındaki Lollardlarla ve özellikle de Norwich'li William White okuluyla³⁶ benzerlikler taşır. Husçu radikallerin, Güney Bohemya'da varlığını sürdüren bir yeraltı Valdocoluğundan ne denli etkilendiklerini bilmiyoruz.³⁷ On dördüncü yüzyılda Bohemya ve Moravya'daki soruşturmaların gün yüzüne çıkardığı Valdocular, bazı yerlerde önemli bir direnme gücü göstererek baskıya rağmen ayakta kalmayı başarmıştı. Bu gibi kişilerin radikal Husçuluğun etkilerine açık olması mümkündür. Fakat Valdocoluğun Çekler ile Almanlar arasındaki dil engelini ne dereceye kadar aşabilmiş olduğu belirsizliğini korumaktadır.³⁸

Hus sürgündeyken devam eden tartışmalar, Hus ile rakipleri arasında bir uzlaşma yolu bulmanın imkânsızlığını açık bir şekilde ortaya koydu. Kral ile Hus arasında ipler kopmuştu. Başkentte durum giderek kötüleşiyordu. 1412'de uygulanan enterdi, muhafazakârların 1403'ten bu yana kamuoyu nezdinde kazandıkları belki de ilk başarı olmuştu. Nissan 1413'te Hus bir süreliğine Prag'ı ziyaret ettiğinde, halkın kendisine karşı harekete geçmeye hazırlandığına dair endişe verici işaretler görüldü.³⁹ Huzursuzluk çıkmasını önlemek amacıyla kral, Hus'tan şehri terk etmesini istedi. Can güvenliği tehlikede değildi henüz, fakat krallık dış güçlerin baskısı altındaydı.

Hus ve Constance Konsili

Lüksemburg hanedanlığının aile içi meseleleri, bu zor durumdan bir çıkış yolu sundu. Wenceslas'ın kardeşi ve düşmanı Sigismund, 1410'da Romalıların kralı seçilmişti. Wenceslas ise bu unvanın elinden alınmasını kabul etmiyordu. 1411'de iki kardeş bir uzlaşmaya vardılar. Sigismund, Wenceslas hayatta olduğu sürece imparatorluk tacı giymeyeceğine dair söz verdi. Bartoš'un belirttiğine göre, iki kardeş 1414'te bir kez daha pazarlık masasına oturdu.⁴⁰ Buna göre Wenceslas, Hus'la olan sorununu halletmesi koşuluyla Sigismund'un taç giymesine ses çıkar-

³⁵ Bkz. yukarıda, s. 105-8, 127-8.

³⁶ Radikallerin sözleriyle (Kaminsky, *Revolution*, s. 166-7) Lollardçı aforizmaları (yukarıda, s. 356-7) karşılaştırınız.

³⁷ Kaminsky, *Revolution*, s. 171-9; Gonnet ve Molnár, *Les Vaudois*, 5. Bölüm; Patschovsky, *Quellen zur Inquisition*, s. 120-3.

³⁸ Patschovsky, *Quellen*, s. 35-6.

³⁹ De Vooght, *Hérésie*, s. 262-3.

⁴⁰ Seibt, "Die Zeit", s. 476-93.

mayacaktı. Büyük ölçüde Sigismund'un girişimiyle Constance'ta toplanan konsil, Büyük Bölünme'yi sona erdirmeye amacının yanı sıra Hus meselesine de bir çözüm sağlıyordu. Konsile çağırılan Hus Bohemya'dan ayrılmak zorunda kalacak, böylelikle Wenceslas krallık üzerindeki dış baskılardan kurtulmuş olacaktı.⁴¹

Muhtemelen bu iki hükümdar da Wyclifçi duyguların yoğunluğunu anlamaktan uzaktı. Papadan ziyade konsile yönelik umutlar besleyen Hus, reform hareketine katılmaları için konsil üyelerini ikna edebileceğini düşünüyordu. Konsili suiistimallere bir son vermeye çağıran bir vaaz kaleme almıştı.⁴² Constance'a yolculuğu sırasında can güvenliğinin sağlanacağına dair söz veren Sigismund'a güvenmiyordu; ayrılmadan önce vasiyetnamesini hazırlamış ve ölüm tehlikesinden bahsetmişti. Fakat Constance'a gitmediği takdirde Bohemya'nın karşılaşacağı tehlikelerin de farkındaydı. Gitmesi durumunda, Bohemya reform hareketini meşru kılma ve tüm kiliseye yayma fırsatı yakalayacaktı; cesaretle ve biraz da iyimserlikle, bu fırsatı değerlendirmeye karar verdi.⁴³

Ekim 1414'te Hus Bohemya'dan ayrılarak Constance'a doğru yola çıktığında, reform hareketi yeni bir aşamaya gelmiş bulunuyordu. Hus, kendinden önce yine görüşleri için hesap vermeye çağırılan Waldhauser ve Milič'e kıyasla ardında çok daha geniş bir destek kitlesi ve çok daha bilinçli bir kamuoyuna sahipti.⁴⁴ Rahipler, yetenekli örgütleyiciler, saray memurları ve soylulardan oluşan reform yandaşları, 1414 sonunda başlayan bu teolojik soruşturmanın her anını büyük bir dikkatle takip etti. Başlangıçta akademik bir tartışma için kendi iradesiyle gelmiş bağımsız bir teolog olarak konsilin önüne çıkan Hus, Temmuz 1415'te bir sapkın olarak yakıldı.⁴⁵ Hus'un konumu adım adım giderek kötüleşmişti. XXIII. Johannes, vaaz vermemesi ve konsilin resmi törenlerine katılmaması karşılığında Hus'a hareket serbestisi tanımıştı. Fakat buna rağmen tutuklandı. Mart ayında, Johannes'in Constance'ı terk etmesinin ardından, Constance piskoposunun Gottlieben'deki şatosuna kapatıldı ve kimseyle görüşmesine izin verilmedi. En sonun-

⁴¹ Bartoš, CV VIII (1965), s. 69-70; Spinka, *Hus*, s. 222; Hus'un taktik hatasıyla ilgili bkz. Seibt, "Hus", s. 21-2.

⁴² Spinka, *Hus*, s. 226.

⁴³ Seibt, "Die Zeit", s. 505-6; Hus'un vasiyeti için bkz. *Letters of John Hus*, çev. H. B. Workman ve R. M. Pope (1904), s. 149-51; De Vooght, *Hérésie*, s. 316.

⁴⁴ Seibt, "Die Zeit", s. 504.

⁴⁵ De Vooght, *Hérésie*, s. 325-459; Spinka, *Hus*, s. 219-90; Kaminsky, *Revolution*, s. 52-5, 125, 133, 136-61; De Vooght, "Jean Huss et ses juges", *Das Konzil von Konstanz*, haz. A. Franzen ve W. Müller (1964), s. 152-73.

da, yargılanmak üzere geri getirildi ve mahkûm edildi. Fikirlerinden vazgeçmesi için haftalarca süren baskılar sonuç vermedi ve halk önünde yakıldı.

Mladoňovice'li Peter, *Relatio* adlı eserinde bu karanlık öykünün ayrıntılarını anlatılır.⁴⁶ Peter, Hus'un destekçilerinden Chlum'lu John'un sekreteriydi ve Constance'ta olup bitenlere bizzat tanıklık etmişti. Yazdıkları, bir din şehidinin çilesini betimlemektedir. Can güvenliğini sağlama sözünde durmayan ve Hus'un yakılmasını onaylayan Sigismund, Yahuda rolünü oynamaktadır. Páleč, Michael de Causis ve piskopos Litomyšl'li John'un başı çektiği Bohemyalı bir grup, Hz. İsa'nın yargılanmasında yer alan din bilginleri ve Farisilerin yerini tutuyordu. Eserde "üstat" olarak adlandırılan Hus, şehit olmayı sabır ve vakar içinde karşılar. Hus yandaşı biri tarafından taraflı bir bakış açısıyla yazılmış da olsa, elimizdeki öykü davayla ilgili belgeleri ve katılımcıların sözlerini bir görgü tanığının kesinliği içinde sunar. Gottlieben'de kaldığı süre dışında, Hus ziyaretçi kabul etmek ve mektup yazmak olanağına sahipti. Constance'tan arkadaşlarına gönderdiği mektuplar, bir azizin yazıları gibi muamele gördü ve yargılama sırasındaki karmaşık tartışmaları takip edemeyen sıradan yandaşların inancını pekiştirmede kullanıldı. Hus yandaşları, üstatlarının konsilde Bohemya reformunun ilkelerini açıklama fırsatı bulacağına inanıyordu. Constance'taki konsil üyeleriye, Hus'u sıradan bir sapkın gibi sorgulamak niyetindeydi. Hus'a herhangi bir sapkından farklı davranılmayacağını anlaşılmaması, Bohemya'da bir şok havası yarattı ve ihanete uğramışlık duygusuna yol açtı.

Ekim 1414'te bazı önde gelen soylular Sigismund'a bir mektup yazarak, Vechta'lı Conrad'ın Hus'un ortodoksluğunu onaylayan belgesine dikkat çektiler. Hus'a kötü davranılarak "ulusumuzun ve Bohemya'nın şerefine leke sürülmemesi" için Sigismund'un elinden geleni yapmasını istediler.⁴⁷ Constance Konsili'nin, Bohemya'nın şerefine lekelemesinden bahsedilmesi etkili oldu. Chlum'lu John'un ve bazı sadık Husçuların girişimiyle Bohemya'daki soylular Sigismund'a protesto mektupları yazdılar.⁴⁸ Sigismund, Bohemya'dakilerin görüşlerini dikkate almak

⁴⁶ Spinka, *John Hus at the Council*, s. 89-234.

⁴⁷ Kaminsky, *Revolution*, s. 138; burada "ulus" olarak çevirilen terim için bkz. Seibt, *Hussitica*, s. 102-17.

⁴⁸ Spinka, *John Hus at the Council*, s. 153-4, 158-61; Seibt, *Hussitica*, s. 102-17; Klassen, *Nobility*, s. 92-9. Husçuluk üzerine bir inceleme için bkz. F. Šmahel, *La Revolution Hussite: Une anomalie historique* (1985); F. Seibt, "Eine historische Anomalie?", *Husitství*, haz. Pánek ve diğerleri, s. 227-85.

durumundaydı; çocuğu olmayan Wenceslas bir şekilde devrildiği takdirde, Bohemya tahtına kendisinin geçeceği neredeyse kesindi. Fakat sapkınlıkla mücadelede kararlı bir konsilin önünde Hus'u savunmaya hazır değildi. Bununla birlikte, halka açık bir duruşmada Hus'a kendini savunma hakkı tanınmasını sağladı.⁴⁹ Kardinal Pierre d'Ailly ve konsilin diğer üyeleri, 7 Haziran'da Hus aleyhine bir karara varmış olmalarına rağmen, sırf Sigismund'u tatmin etmek için böyle bir duruşmaya izin verdiler. Konsilin bazı önde gelen isimleri aslında reformcuydu, ama Hus'un anladığı anlamda bir reform değildi bu. Hus'un mahvına neden olan şey, Wyclif'le bağlantısıydı.

Duruşmalar Hus'a hiçbir yarar sağlamadı. 7 Haziran'daki duruşma, yaşanan karmaşa nedeniyle ertelendi. Sonraki iki duruşmada, sözü sık sık kesilen Hus'un etkili bir savunma yapması engellendi. Peter, *Relatio*'nun duruşmaları anlatan bölümüne başlarken şöyle yazar: "Sırada sözde duruşmalar var, ama aslında bunlar duruşma değil, sadece alay ve iftira."⁵⁰ Sonlara doğru Sigismund, Hus'un sapkınlığına ikna olmuştu. Teolojik meseleleri tümüyle göz ardı ederek Hus'u fikirlerinden vazgeçirmeye çalıştı. Hus'un gerçekte yazmadığı şeyleri inkâr etmeye yanaşmamasına bir anlam veremiyordu. Sonuçta Hus yakıldığında, Bohemyalıların gözünde konsil meşru bir otorite ve Sigismund şerefli bir hükümdar olmaktan çıktı.

Soylular, konsile gönderdikleri 2 Eylül 1415 tarihli mektupta kararı protesto ettiler. Hus'un haksız yere yakıldığını açıkça dile getiriyor⁵¹ ve konsilin kararına meydan okuyorlardı. Konsilin eline ulaşan sekiz kopyada Bohemya ve Moravya'dan 452 soylunun mührü bulunmaktaydı.⁵² Kilisenin inançla ilgili verdiği bir kararın bu şekilde reddedilmesi, daha önce benzeri görülmemiş bir olaydı. Ne kiliseye yurtsever bir destek veren geri kalmış Bosna'da⁵³ ne de Fransa'nın güneyinde Katharosçuları destekleyen baronlar arasında böyle bir şeye rastlanmamıştı.⁵⁴ Konsilin 1415'teki eylemleri, ortaçağ sapkınlığının tarihinde yeni bir oluşuma yol açtı. Dini duyguların ve Bohemya'nın şerefini

⁴⁹ De Vooght, *Hérésie*, s. 335, 385-6.

⁵⁰ Spinka, *John Hus at the Council*, s. 163; Seibt, "Hus", s. 23; Sigismund von Luxemburg, haz. J. Macek, E. Marosi, F. Seibt (Warendorf, 1994).

⁵¹ Kaminsky, *Revolution*, s. 143, 144 n. 9.

⁵² Mektubun metni ve isimlerin bir listesi için bkz. Palacký, *Documenta*, s. 580-90.

⁵³ MLC, s. 299-300.

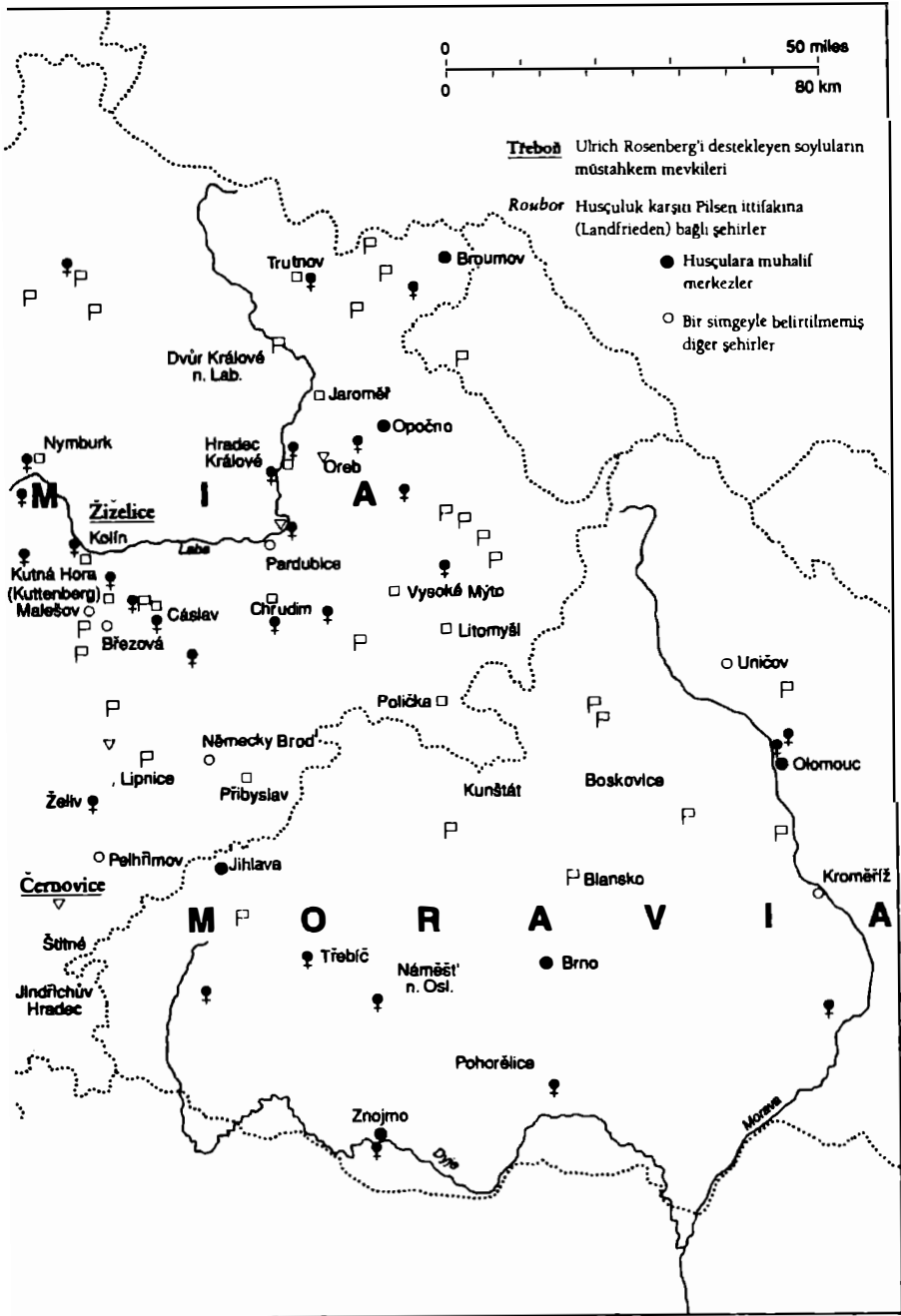
⁵⁴ Bkz. yukarıda, s. 132-3.



Resim 6: Hus'un Yakılmaya Götürülüşü (döneme ait bir gravürden).

Fotoğraf: Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek. Weidenfeld ve Nicholson'un izniyle kullanılmıştır.

- Hus'un yaşadığı yerler
▽ Husçuların tepelerde toplanarak yerler (Bechyň
yakınlarındaki ilk Tabor dahil)
★ Kehanette bahsedilen beş şehir
□ Husçuluk yanlısı ittifaklarda (ilümliler ve Taborlu radikaller dahil)
zaman zaman yer almış olan şehirler
♀ Husçuların saldırısına maruz kalan manastırlar
P Husçuluğu destekleyen kaleler
-
- The map shows the Bohemian lands with various cities and towns marked. The Bohemian border is indicated by a dashed line. The map includes the following locations and symbols:
- Hus'un yaşadığı yerler: Hus's residence.
 - ▽ Husçuların tepelerde toplanarak yerler (Bechyň yakınındaki ilk Tabor dahil): Hussite gathering places.
 - ★ Kehanette bahsedilen beş şehir: Prophetic cities.
 - Husçuluk yanlısı ittifaklarda (ilümliler ve Taborlu radikaller dahil) zaman zaman yer almış olan şehirler: Cities that have been part of the Hussite movement.
 - ♀ Husçuların saldırısına maruz kalan manastırlar: Monasteries attacked by the Hussites.
 - P Husçuluğu destekleyen kaleler: Castles supporting the Hussite movement.
- Key locations marked on the map include: Praha (Prague), Brno, Olomouc, Vyšehrad, Znojmo, Blatná, Písek, and many others. The map also shows the Bohemian border and the location of the Hussite strongholds.



Harita 8: Bohemya ve Moravya'da Husçu Hareket.
Kaynak: Atlas Československých Dějin (Prag, 1965), no. 6B.

koruma isteğinin iç içe geçtiği hassas bir mesele, çok sayıda soyluyu sapkınlıkla damgalanan bir davayı savunmak için bir araya getirmişti.

Eğer Hus fikirlerinden vazgeçmeyi kabul etseydi, Bohemya'da böylesi bir seferlik mümkün olamazdı. Konsilin kararına karşı çıkanlar, Hus'un *non convictus et non confessus* bir şekilde öldüğünün farkındaydılar⁵⁵; aksi takdirde, reformla doğrudan bağlantısı olmayan birçok kişi 2 Eylül protestosuna katılmaz ve Hus yandaşları birlikte hareket edemezdi.

Kardinal d'Ailly'nin gözünde Hus herhangi bir sapkınlık vakasından farksızdı.⁵⁶ Bir nominalist olarak, realizmin töz değişmezliğine inanmayı gerektirdiğini düşünüyor ve Hus'un aksi yöndeki itirazlarına kulak asmiyordu. Konsil üyeleri için Hus'un Bohemya'da sahip olduğu ün belirleyici bir önemdeydi. Eğer kararlarında tereddüde düşecek olurlarsa, Pálec ve Litomyšl'li John onları ikna etmek için hazır bekliyordu.⁵⁷ Hus'un Wyclifçi kırk beş maddelik eski listeyi *nec tenui nec teneo* (ne savundum, ne de savunuyorum, çev.) şeklinde reddetmesi ve kendi konumuna açıklık getirmesiyle, maddelerin sayısı on bire düşürüldü. Fakat Wyclifçi geçmişi peşini bırakmıyordu. Konsil üyelerinin durumu, sıradan bir sapkını sorgulayan engizisyoncularınkine benziyordu: Sanığın itirazlarını akıllıca düşünülmüş kaçamak yanıtlar olarak görmektedirler. Hus ne denli ayrıntılı itirazlarda bulunursa bulunursun, sapkınlığa içten içe inanmaya devam ettiğini düşünüyorlardı. Kendisine karşı tanıklık edenlerle yüzleşmesine izin verilmiyordu. Eserlerindeki sapkın görüşleri tespit etmekle görevli soruşturma komisyonu, kimi zaman Hus'un savunmadığı öğretileri de ona atfetmekteydi. Yine de Hus'un görüşlerini en çok çarpıtanlar tanıkların verdiği ifadelerdi.⁵⁸ Tanıkların çoğu Hus'un suçlu olduğuna inanarak konsile gelmişti. Eldeki bulguların karmaşıklığı, bu önyargıdan kurtulmalarına olanak tanııyordu.

Hus, suçlandığı maddelerden yemin ederek vazgeçmeyi reddetti. Eğer kabul etseydi, belki de hayatı kurtulabilirdi. Kendi yazılarından seçilen maddeleri inkâr etmeye yanaşmamış, diğer maddelerin de zaten kendisine ait olmadığını belirtmişti.⁵⁹ Gösterdiği cesaret Bohemya hareketini ayakta tuttu. Hus'un yakılmasının

⁵⁵ Seibt, "Die Zeit", s. 505-6.

⁵⁶ Bartoš, CV IX (1966), s. 175-6, CV VIII (1965), s. 72, 236; De Vooght, *Hérésie*, s. 389.

⁵⁷ Kaminsky, *Revolution*, s. 37-40, 52; Leff, *Heresy II*, s. 648.

⁵⁸ De Vooght, *Hérésie*, s. 334, 363, 388-90, 394, 410-11, 420-2.

⁵⁹ M. Creighton, *A History of the Papacy from the Graet Schism to the Sack of Rome*, II (Londra, 1899), 5. Bölüm; Hus'un mahkûm edildiği otuz maddenin çevirisi için bkz. Spinka, *John*

ardından, 31 Ağustos'ta Litomyšl'li John Husçulara karşı harekete geçmek için yetki aldığı anda, konsil kararları ile Bohemya arasında önemli bir görüş ayrılığı bulunduğunu fark etti.

Komünyon Kâsesi

Hemen hemen aynı sıralarda Bohemya reform hareketi, Constance'taki dini hiyerarşiyle bağlarını kopardığını gösteren bir simge bulmuştu.⁶⁰ 1414 sonbaharında bazı Husçular, *komünyon* ayininde ekmeğin yanı sıra halka şarap da dağıtmaya başladılar ve bu uygulama giderek yaygınlaştı. Piskopos John, halka verilen şarapla ilgili bazı usulsüzlükler konusunda konsile şikâyetinde bulundu; kutsanmış şarap ülke boyunca mataralarda taşınıyordu ve Utrakizm yanlısı bir kadın şarap kupasını bir rahibin ellerinden çekip almıştı.⁶¹ 15 Haziran 1415'te konsil, ayinde şarap dağıtılmasını yasakladı. Hz. İsa'nın Son Yemek'te hem ekmeğe hem şarap kullandığını ve erken dönem kilisesinin de bu örneği izlediğini kabul etmekle birlikte, halka şarap verilmemesinin ve yemekten sonra *komünyon* alınmamasının haklı nedenleri olduğunu belirttiler.⁶² Hus'un bizzat başlattığı bir uygulama değildi bu. Bohemya'dan ayrılırken, arkadaşı Jakoubek'e "Ağırdan al, Kubo" dediği rivayet edilir. Bunun Constance'taki durumunu zorlaştıracığının farkındaydı. Hus'un önceliği vaaz vermektir. Janov'lu Matthias'ın sık sık *komünyon* alınması önerisine sıcak bakmamıştı. Hus'a göre Hz. İsa on iki yaşındayken vaaz vermeye başlamış, fakat *komünyonu* yeryüzündeki yaşamının sonunda sadece bir tek kez gerçekleştirmişti. ayinde şarap dağıtılmasına karşı çıkan Hus, halkın *pulchre* (adabıyla çev.) *komünyon* almayı beceremeyeceğini belirtmişti. Yine de konsildeki durumu kötüleşip de umutları tükenmeye başladığında, Kitabı Mukaddes'e aykırı olduğu gerekçesiyle konsilin yasak kararına karşı çıktı.⁶³

Ayinde şarap verilmesini ilk savunanlardan biri olan Jakoubek, bu fikrin kendisine *revelatio* yoluyla geldiğini söyler. Bununla uzun süreli bir tefekkür ve çalışmanın ardından gelen aydınlanmayı kastediyordu. Meseleyi ilk olarak kimin

Hus at the Council; yorum: F. Seibt, "Hus in Konstanz", s. 229-40.

⁶⁰ Kaminsky, *Revolution*, s. 98-126; F. Seibt, "Die *Revelatio* des Jacobellus von Mies über die Kelchkommunion", *DA* XXII (1967), s. 618-24. Jakoubek hakkında bkz. De Vooght, *Jacobellus de Stribo* (1429) (1972).

⁶¹ Kaminsky, *Revolution*, s. 132 ve "Utrakistlerin zaferi" başlıklı bölüm (s. 126-36).

⁶² Agy, s. 116.

⁶³ Agy, s. 133-4; Werner, *Sitzungsberichte AWD* (1989) içinde, s. 9.

gündeme getirdiği belirsizliğini korumaktadır. Yine de sık sık *komünyon* alınması-na büyük önem veren Janov'lu Matthias'ı okuyan birinin böyle bir fikre kapılması doğaldı. Jakoubek ve onun gibiler, Matthias'a çok şey borçluydu. ayının yüzyıllar içindeki gelişimi sırasında halk kutsanmış şaraptan mahrum bırakılmıştı. Halkın yılda bir kezden fazla *komünyon* almadığı bir durumda bu göze batan bir sorun değildi.⁶⁴ On dördüncü yüzyılda, Alman mistik hareketi örneğinde olduğu gibi, sık *komünyonun* savunulması, *komünyonda* şarabın da kullanılması yönünde bir talebe yol açmamıştı. Fakat Bohemya reformu, on beşinci yüzyıl başından itibaren giderek yükselen bir ruhban karşıtlığı içinde gelişmişti. Böylesi bir ortamda, şarap kupasının cemaatten esirgenmesi haksız bir uygulama olarak görülüyor ve bundan rahipler sorumlu tutuluyordu.

Konsilin ayinde şarap dağıtılmasını yasaklayan fermanı, tam tersine bu uygulamanın daha da yayılmasına neden oldu. 15 Haziran tarihli fermanın ardından 6 Temmuz'da Hus yakıldı; Bu iki karar Bohemyalıların ve Moravyalıların gözünde tek bir bütün oluşturuyordu, birine gösterilen tepki diğerine de karşı gelmeyi teşvik ediyordu.

Hus'un kiliseyle ilgili görüşleri bu yeni uygulamanın savunulmasında kullanıldı. İlk bakışta ayin pratiğiyle ilgili önemsiz bir mesele gibi görünen şarap kupası, kilisenin doğası ve sahip olduğu *magisterium* hakkındaki tartışmaları yeniden alevlendirdi. Hus'un *De ecclesia*'sı çevresinde gelişen bu tartışma, Constance'ta önemli bir yer tutmuştu.⁶⁵ Her iki taraf da Hz. İsa'nın bedeni ve kanının, kutsanan ekmek ya da şarapta bütünüyle mevcut olduğu konusunda hemfikir. Bununla birlikte, Hz. İsa'nın Son Yemek'teki sözlerine rağmen şarabın inananlara verilmesi, akla şu soruyu getiriyordu: Kutsal metinlerin sunduğu teamüller hakkında kilisenin karar verme yetkisinin sınırları neydi? Muhafazakârlara göre kilise teamüllere aykırı karar verme hakkına sahipti. Husçulara göreyse bu imkânsızdı; zira eski uygulamalarda bu tür değişiklikler yapan kilise, Hristiyanlığın içinde bulunduğu kötülüklerden bizzat sorumlu olan şaibeli kiliseydi. Husçular görüşlerini desteklemek için Yuhanna İncilinden Hz. İsa'nın sözlerini alınıyorlardı: "Benim bedenimi yiyip kanımı içmedikçe, sizde yaşam yoktur."⁶⁶

Huşçu rahipler Jakoubek'i takip etti ve Husçu aristokratlar da ayinde şarap kupasının kullanılmasını destekledi. Hareketin ilk ortaya çıktığı Prag'da şarap da-

⁶⁴ D. Girgensohn, *Peter von Pulkau und die Wiedereinführung des Laienkelches* (1964).

⁶⁵ Kaminsky, *Revolution*, s. 108-26.

⁶⁶ Yuhanna 6: 53.

ğıtılan reformcu kiliseler ile geleneksel olanlar birbirinden ayrıldı. Nisan 1415'te belediye meclisi her iki tarafın birbirini sapkınlıkla itham etmesini yasakladı.⁶⁷ Utrakizm, ayine katılan herkesi doğrudan etkiliyordu; her sıradan kişi, ekmeğin yanı sıra kutsanmış şarabın da cemaate dağıtıldığı bir kiliseye adım atmadan önce, Husçu hareketle ilişkisini enine boyuna düşünmek durumundaydı.

Kasım 1415'te Başpiskopos Vechta'lı Conrad, uzun süre önce aforoz edilmiş olan John Jesenic'i barındırdığı gerekçesiyle Prag şehrine enterdi uyguladı. Şarabı reddedenler, enterdinin geçerli olmadığı varoşlardaki kiliselere gitmek zorunda kaldılar. Bu sayede Utrakist rahipler şehir merkezinde denetimi ele geçirme fırsatı yakaldı.⁶⁸ Enterdinin kaldırılması, başpiskoposu halen Constance'ta toplantı halinde bulunan konsil önünde zor durumda bıraktı. 1416'da yeniden uygulamaya konulduğunda ise muhafazakârların konumu çoktan büyük ölçüde zarar görmüştü.

Ayin sırasında inananlara kutsanmış şarap verilmesi, basit bir litürjik değişiklikten fazlasını içeriyordu. Bu uygulamayı savunan Prag'daki halk ya da taşradaki soylular, rahipleri bir ültimatomla karşı karşıya bırakıyordu; ya ayinde şarap kupasını da kullanmayı kabul edecekler ya da görevlerinden ayrılacaklardı.⁶⁹ Aynı şey Moravya için de geçerliydi. Olomouc'taki din adamları, Utrakist rahipleri destekleyen baronları konsile şikâyet etmişlerdi.⁷⁰ Bu durum, din adamlarına vergi ve yardım toplama hakkı veren ve rahiplerin denetimini piskoposlara bırakan yasal yapının bozulması anlamına geliyordu. Şarap kupasının zorla ayine dahil edilmesi, aynı zamanda dünyevi güçlerin din adamlarına üstün geldiğinin de bir göstergesiydi. Bu nedenle Utrakizm, eski *Eigenkirche* sisteminde sahip oldukları geniş yetkilere yeniden kavuşmayı uman soylulara cazip gelmekteydi.⁷¹ Wyclif, Hus ve Çek reformcular yoksul bir kiliseye duyulan ihtiyacı dile getirmişlerdi. Ayrıca Hus, Simonculuk üzerine yazdığı Çekçe eserinde, soyluların dini hizmetleri denetleme hak ve ödevinden bahsetmişti.⁷² Utrakizm tüm bunları gerçekleştirme fırsatı sunuyordu.

⁶⁷ Kaminsky, *Revolution*, s. 156-7.

⁶⁸ Agy, s. 157-61; Seibt, *Hussitica*, s. 129.

⁶⁹ Kaminsky, *Revolution*, s. 160.

⁷⁰ Agy, s. 163.

⁷¹ Seibt, "Die Zeit", s. 512-13, Utrakistlerin başlangıçtaki coğrafi dağılımı, s. 514; Kaminsky, *Revolution*, s. 151-6.

⁷² Kaminsky, *Revolution*, s. 152-3.

Fakat Utrakistlerin yerel kiliselerde başarısız olması, Husçu rahiplerin yönettiği ayinler için bir araya gelen geçici cemaatlerin oluşmasına yol açtı. Bir şikâyet mektubunun dile getirdiği gibi ayinler “tarlalarda fıçılar üzerinde ya da ahırlarda kutsal bir altar olmaksızın” gerçekleşiyordu.⁷³ Bu ayinler, ibadetin tüm maddi araçlarını ve ortaçağ kilisesinin geleneksel törenlerini reddeden radikal kanadın bir göstergesine dönüştü. Utrakizmi savunmakla kalmıyor günah çıkarmayı, kilise hukukunu, ayinin önceden belirlenmiş biçimlerini ve hatta rahipliği reddediyorlardı.

Utrakizmin beraberinde getirdiği tüm bu sonuçların, soyluların hepsi tarafından arzulandığı söylenemez. Hus’un yakılmasını protesto eden mektubu imzalamış olanlar arasından 58 soylunun 5 Eylül 1415’te oluşturduğu Husçu birlik, kurucu maddeleri arasında şarap meselesinden hiç bahsetmez.⁷⁴ Piskopos tarafından atanmış olmak gibi teknik konulara bakılmaksızın, her rahibin Husçu vaazlar verme özgürlüğünü savunur. Fakat piskoposların yetkisi tümüyle dışlanmış da değildi: Buna göre, bir rahibin hataya düşmekle suçlanması durumunda, rahip yargılanmak üzere piskoposa götürülecekti. Ancak bu maddeye önemli bir de koşul eklenmişti: Hatanın Kitabı Mukaddes’e başvurularak kanıtlanması gerekiyordu. Eğer piskopos “Kitabı Mukaddes’e dayanmaksızın, uygunsuz ve keyfi bir şekilde” rahibi cezalandırmaya kalkarsa, karar üniversiteye bırakılacaktı.

Aslında Husçu birlik, konsil ve konsile sadık din adamlarıyla krallık arasında bir bariyer oluşturunuyordu. Öğreti konusunda uluslararası kilisenin sahip olduğu otorite elinden alınarak üniversiteye verilmişti.⁷⁵ Piskoposların yargılama yetkisinin yerini birlik üyelerinin kişisel vicdani almıştı.

Buna karşın birlik, şaraplı *komün*yon uygulamasının daha da yayılmasını sağlayan bir kalkan işlevi gördü ve Constance Konsili fermanlarının hayata geçirilmesini engelledi. Eylül 1415 protestosunu imzalayan 452 soylunun konsile şikâyet edilmesi ve Utrakizmin yayılmasından sorumlu tutulan memur ve saray mensuplarına karşı davalar açılması hiçbir sonuç vermedi. Birlik üyeleri, Bohemya’daki her türlü Katolik tepkiyi bastırarak denli güçlüydüler.⁷⁶

⁷³ Olomouc’lu din adamlarının konsile gönderdiği şikâyet mektubundan (Agy, s. 163).

⁷⁴ Agy, s. 144-5; E. Denis, *Huss et la guerre des Hussites* (1878, 1930), s. 177-9; J. Kejř, “Zur Entstehungsgeschichte des Hussitentums”, *Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils. Vorträge und Forschungen IX* (1965), s. 147-61.

⁷⁵ Kejř, *Die Welt*, s. 53.

⁷⁶ Kaminsky, *Revolution*, s. 149, 222-3; Denis, *Huss*, s. 184-5.

Kral ise çekimser bir tavır benimsemişti. Konsile karşı tarafsız kaldı ve Constance'a elçi göndermedi. Hus'un ölümüne muhtemelen kraliçe kadar üzülmemişti; daha ziyade iktidarının aşağılanmış olmasına güceniyor ve kardeşi Sigismund'un planlarından şüpheleniyordu. Konsilin kararına bizzat karşı çıkmamakla birlikte, soyluların protesto mektupları göndermesini engellemedi. Zaten soylular karşısında zayıf bir konumdaydı. Bohemya'daki aristokrat güçler, uzun süredir varlığını koruyan bir sorundu.⁷⁷

Ülkenin dini farklılıklar temelinde çeşitli gruplara bölünmesi, bir bakıma baronlar arasındaki eski uzlaşmazlıkların bir devamından başka bir şey değildi.⁷⁸ Soylulara karşı elinde etkili bir silah bulunmayan Wenceslas'ın, tepkisiz kalmak ve Bohemya'da sapkınlık olmadığını açıklamak dışında yapabileceği bir şey yoktu. Fakat Wenceslas'ın içinde bulunduğu zorlukları umursamayan konsil, bir Haçlı seferi tehdidinde bulundu. 1416 sonlarında Wenceslas Husçulara karşı harekete geçtiyse de pek bir sonuç alamadı.⁷⁹ Ne ayinde şarap kullanılması azalmıştı, ne de önceki yıllarda el konulan kilise malları geri verilmişti. Kısa süre sonra kral işin peşini bıraktı. 6 Temmuz 1416'da Hus, ölümünden bir yıl sonra, bazı kiliselerde anılmaya başlandı.

Kilise hiyerarşisi, Utrakist görüştekileri din adamı olarak atamayı reddediyordu. Bunun uzun vadede Utrakist rahiplerin sayısını azaltacağından endişelenen Vartemberk'li Čeněk, Lipnic'teki kalesine kendi adaylarını ataması için Prag'daki bir piskopos yardımcısını zorladı. Bu kişilerin hepsi de Husçuydu ve radikal teolojik görüşleri vardı.⁸⁰ Üniversite, Eylül 1415'te kurulan birliğin öngördüğü gibi, dini öğreti konusunda otorite konumuna geldi.⁸¹ Husçular, kendi aralarındaki tartışmaları bir sonuca bağlayarak, 10 Mart 1417'de *komünyon* ayininde inananlara şarap dağıtılmasının herkesin selameti için yararlı olduğunu açıkladılar.

⁷⁷ Seibt, "Die Zeit", s. 476-7; Heymann, *Žižka*, s. 24-8, 37; Klassen, *Nobility*, s. 47-74.

⁷⁸ Kaminsky, *Revolution*, s. 147-8. Bohemya tahtına oturmayı uman Sigismund'un birlik çağrılarını muhtemelen samimiydi.

⁷⁹ Agy, s. 223-7.

⁸⁰ Agy, s. 242; Klassen, *Nobility*, 6. Bölüm; D. Holeton, "O felix Bohemia", Hus, haz. Seibt, s. 390.

⁸¹ Kaminsky, *Revolution*, 5. Bölüm.

Radikal ve İlimli Husçular

1417 başlarında üniversite, konsil ve Katolik muhalifler karşısındaki konumu kadar kendi içindeki radikal Husçulara karşı da konumunu belirlemekle meşguldu. Christian ya da Jesenic gibi ilimlilerle taşradaki radikaller arasında büyük bir uçurum vardı. Özellikle taşradaki aşırıları, alışıldık ibadet biçimlerini altüst edecek büyük değişiklikler istiyordu. Araf kavramını reddetmeleri, ölümler için okunan duaları ve akrabalarla atalar için düzenlenen geleneksel ayinleri gereksiz kılıyordu. Jakoubek'in desteklediği Çek tarzında bir ayin halihazırda uygulanmaktaydı.⁸² Taşra radikalleri daha da ileri giderek, basit bir *komün*yondan ve Kitabı Mukaddes metnine dayalı bir vaazdan ibaret bir ayin arzusundaydılar. Azizlerin şefaatinin kabul etmiyorlardı. Prachaticeli Christian, bir taşra vaizi olan Wenceslas Koranda'ya yazdığı bir mektupta radikallerden bahsederken, "azizlerin sözümona kutsal emanetlerinin gübreliklere atılması"nı savunduklarını belirtir.⁸³ Koranda, resim ve heykelleri bizzat tahrip etmeye girişmiş biriydi. Eğer radikaller istediklerini elde ederse, ilimli Utrakistler kendilerini kilisenin geleneksel yöntemlerinin altüst edildiği bir ortamda bulacaklardı. Ayrıca taşra hareketinde görülen bir diğer özellik de otoriteye karşı çıkma isteğiydi: Hareketin itici gücünü alt kademe din adamları oluşturuyordu. Christian, halk arasından eğitimsiz kadın ve erkeklerin de harekete katkıda bulunduğunu yazar.

Radikaller, ister piskoposların olsun ister üniversitedeki akademisyenlerin, her türlü kilise otoritesini reddediyor ve yerine Kitabı Mukaddes metnini koyuyorlardı. Şarap kasesi çevresinde toplanmış olan cemaat, yargıçların yetkisini kullanarak Tanrı yasasını geçerli kılacaktı. Husçu kilisenin otoritesini kabul etmeyenler kolaylıkla dünyevi otoriteyi, mülkiyet haklarını ve soyluları da hiçe saymaya yönelebilirdi. İlimli Husçuların bu durumdan rahatsızlık duymak için haklı gerekçeleri vardı. İlimlilerin istekleri, Roma Kilisesi'ne karşı özerklik kazanılması ve *komün*yonda şarap kullanımının kabul edilmesiyle sınırlıydı. 1417'de radikallerin yol açtığı sorunlar, 1415 öncesindeki Husçu vaazların bir sonucu oldu aslında. Bu vaazlarda, Hz. İsa'nın yasası karşısında kilisenin haksız fermanlarının hükümsüz olduğu öğretiliyordu.⁸⁴

⁸² Agy, s. 198, 257.

⁸³ Agy, s. 169. Bu tür eylemler karşısında Husçu lordların tavrı için bkz. agy, s. 228-9.

⁸⁴ Werner, "Der Kirchenbegriff", s. 14-15, 21; A. Molnár, "Hus et son appel à Jésus-Christ", CV VIII (1965), s. 95-104; De Vooght, *Hérésie*, s. 151-3, 173, 176, 208-9, 226-7, 395;

Başlangıçta Dresdenli Nicholas ve Jakoubek gibi radikaller şarabın *komünyon* ayinine dahil edilmesi için birlikte çalıştılar. Fakat Araf hakkındaki tartışma nedeniyle muhtemelen 1415 sonbaharında yolları ayrıldı. Bir sonraki yıl Nicholas Prag'dan ayrılarak Meissen'e gitti ve orada idam edildi. Bunun üzerine Želivský, hareketin Prag'daki radikal vaizliğini üstlendi. Želivský'ye göre Nicholas, üniversitedeki öğretim üyelerinin baskısı üzerine şehirden ayrılmak zorunda bırakılmıştı. Nicholas, vaazlarının biraraya getirildiği *Querite primum regnum* adlı eserinde, Valdocu görüşler savunur: Her türlü can almayı ve ant içmeyi reddediyor, rahiplerin yetkilerini tartışırken piskoposları neredeyse yok sayıyordu. Husçu akademisyenlerin çoğu ve hatta Jakoubek için bunlar aşırı görüşlerdi.⁸⁵

Jakoubek'in konumu oldukça sıradışıydı. Radikallerin önde gelen bir ismi ve şarap uygulamasını başlatan kişi olarak, taşradaki aşırılıklardan bir dereceye kadar sorumluydu.⁸⁶ Jakoubek'ten etkilenen din adamları, vaaz vermek üzere Prag'dan ayrılarak taşraya gitmişlerdi. Resim ve heykelleri öfkeyle tahrip ederken, Jakoubek'in yazılarından esinlenmiş olabilirler. 1414'te yazdığı *Sermo de confessione*'de Jakoubek, bir rahibe günah çıkarmayı gereksiz görerek reddeder. Şarkı söylemeyi ve dans etmeyi kınayan püriten kişiliği, onu ılımlılardan ziyade radikallere yakınlaştırır.

Fakat aynı zamanda Jakoubek, hareketin içindeki farklı ve bazen de birbirine zıt grupları bir arada tutmaya yönelik çabalar içinde de yer alır. Ayinde şarap dağıtılmasını yaygınlaştırması, sade ve dünyevilikten uzak yaşamı ve üniversitedeki reformcularla bağlantıları sayesinde, zorlu bir dönemde farklı grupları birleştiren bir lider konumuna yükselmişti.

28 Eylül 1418'de toplanan Aziz Wenceslas sinodu, birlik sağlama yönünde bu kez daha kapsamlı ve radikalizme daha eğilimli bir girişimdi. Akademisyenlerden ve rahiplerden oluşan bir kurul, yirmi üç madde üzerinde anlaşma sağladı.⁸⁷ Alınan karara göre bundan böyle kimse, "kardeşler topluluğu"na inceletip onay almadan yeni bir şey öğretmeyecekti. Arafın ve ölüm cezasının reddi, din adamı ol-

Kaminsky, *Revolution*, s. 63-4. Hus öncesi Bohemya'da *lex evangelicum* ifadesinin kullanımı için bkz. S. H. Thomson, *Speculum XXXVIII* (1963) içinde, s. 116-21.

⁸⁵ Kaminsky, *Revolution*, s. 219; *Querite* hakkında: Agy, s. 207-13; Nicholas'ın Meissen'de ölümü: Kaminsky, "Nicholas of Dresden", s. 12.

⁸⁶ Kaminsky, *Revolution*, s. 180-204; Kaminsky, "Hussite radicalism and the origins of Tabor", *MH X* (1956), s. 102-30; De Vooght, *RHE LXIII* (1968) içinde, s. 543-7.

⁸⁷ Kaminsky, *Revolution*, s. 259-64; Holeton, "O felix Bohemia", *Hus*, haz. Seibt, s. 387.

mayanların ayin yönetme hakkı ve Donatizm gibi bazı temel Valdoci görüşler bu maddelerde kabul edilmemişti. İnanılması gereken her şeyin Kitabı Mukaddes'te yazılanlardan ibaret olduğunu savunan aşırıların görüşüne de yer verilmemişti. Bununla birlikte, erken dönem kilisesine atıfta bulunma ilkesi korunuyordu. Roma Kilisesi'nin bazı geleneksel uygulamalarına izin verilse de bunlar için belirli koşullar getirilmişti. Örneğin resim ve heykeller "ayine katılanların aklını çecek gereksiz süslemelerden uzak" olmalı⁸⁸ ve önlerinde diz çökme ya da mum yakma gibi dışsal ibadet eylemlerinde bulunulmamalıydı. ayinde Latince kullanılacak, İncil Çekçe olacaktı. Tanrı yasasını uygulamaya yardımcı törenler "daha iyileri bulunana kadar" korunacaktı.⁸⁹ John Jesenic'in ve Tišnov'lu Simon'un şiddetle karşı çıkmalarına rağmen, çocukların *komünyon* almasına izin veriliyordu. Tüm bunlar, bazı konularda istenmeyen gelişmelerin önüne geçmeyi ve aşırıları Husçu bir otoriteye tabi kılmayı amaçlıyordu.

1415 ile 1418 arasında Constance Konsili'nin sert tavırları, Husçuların birlikte hareket etmesini kolaylaştırmıştı. *Cum in nonnullis* fermanıyla sadece ekmeğin verildiği *komünyonu* onaylayan konsil üyeleri, Nisan 1418'de konsil son bulana dek uzlaşmaz tavırlarını sürdürdüler. Eğer şarapla ilgili bir uzlaşmaya yanaşmış olsalardı, bu ılımlı Husçular ile aşırıların arasında bir bölünmeye yol açabilirdi.⁹⁰ Hareketin fazla ileri gittiğini düşünen Tišnov'lu Simon gibilerine bir orta yol sunulmamıştı; ya gittikçe radikalleşen Husçuluk içinde yer alacak ya da sorgusuz sualsiz konsile itaat edeceklerdi. Hus'un yargılanmasındaki düşmanca tutumuyla bilinen V. Martinus'un Kasım 1417'de papa seçilmesi, Bohemya'ya karşı taviz vermez tavrın devam edeceği anlamına geliyordu.⁹¹ Bohemya'ya bir Haçlı seferi projesi yeniden gündeme getirildi.⁹² 1419 başında kral, bu tehdit karşısında yapabileceği tek şeyi yaptı ve Katoliklerin yanında yer alarak Husçuluğu bastırmaya karar verdi. Böylelikle, devrimin fitili ateşlenmiş oluyordu.

⁸⁸ Kaminsky, *Revolution*, s. 261.

⁸⁹ Agy, s. 260.

⁹⁰ Konsilin tavrı hakkında bkz. Keř, *Die Welt*, s. 60.

⁹¹ Spinka, *Hus*, s. 114.

⁹² Denis, *Huss*, s. 198-209; Kaminsky, *Revolution*, s. 266-96; Kaminsky, "The Prague insurrection of 30 July 1419", *MH* XVII (1966), s. 106-26.

Tabor ve Devrim

Wenceslas, Prag'da ve krallığın diğer şehirlerinde Utrakistlerin bastırılmasını emretti. Başkentte, yargıçların ve belediye başkanının araya girmesi sayesinde, üç kilisede şarap uygulamasına devam edildi. Fakat, Prachatice'li Christian'ın kilisesi dışında, diğer bütün kiliseler yeniden Katolik rahiplerin denetimine geçti.

Katolikler zaferlerini kışkırtıcı eylemlerle kutladılar. Kiliselerin ve altarlarnın yeniden kutsandığı törenler düzenlendi. Husçu din adamlarının altarlarnı kullanmasına izin verilmedi ve Utrakistler ayinlerden dışlandı. Özellikle başkentteki dini okullar önemli bir çatışma noktasıydı. Utrakistler bu okulları bırakmamışlardı. Bunun üzerine Katolik rahipler çan kulelerinde ve kiliselere ait diğer binalarda kendi okullarını kurdular. Rakip okulların öğrencileri birbirine girdi ve yetişkinlerin de katılmasıyla çıkan kavgalarda ölenler oldu. İlimli Husçular krala karşı bir tepki gösteremediler. Baskıyla mücadele etmek ve hareketi yok oluştan kurtarmak radikalere düşmüştü.

Utrakizmin yasaklanmasıyla taşradaki Husçu cemaatler kiliselerden kovuldu. Radikallerin baştan beri etkili olduğu Güney Bohemya'daki kayıtlar, kiliselerinden yoksun bırakılmış Utrakistlerin Paskalya'da (eski düzende halkın yıllık *komünyon* aldığı dönemde) bir araya geldiklerinden bahseder.⁹³ Muhtemelen Bechyně şatosu yakınlarındaki Nemějice tepesi, Utrakist cemaatlerin toplanıp *komünyon*da şarap aldıkları ve vaazları dinledikleri bir yere dönüştü. Bu noktaya, havarileri önünde Hz. İsa'nın başkalaşıma uğradığı Galile'deki dağa atfen Tabor adını verdiler.⁹⁴ Kısa süre içinde burası radikal Husçular için bir merkez haline geldi. Zaman zaman buluşulan bir yer olmaktan çıkan Tabor, bir yerleşim yerine dönüştü. Evlerini barklarını bırakarak uzaklardan gelen köylüler, ibadet etmek ve vaazları dinlemek için Tabor'a çıkıyordu. Lordlar köylülerin gitmesini yasaklayınca, kaçışları daha da hız kazandı. Bohemya'nın güneyindeki başka tepeler de toplanma yeri olarak kullanıldı ve buralara Horeb⁹⁵ ya da Olivet⁹⁶ gibi Kitabı Mukaddes'ten alınma isimler verildi. Bir araya gelen cemaatler büyük sayılara ulaşıyordu. Vakanüvisler, 22 Temmuz'daki bir buluşmada kırk

⁹³ Kaminsky, *Revolution*, s. 278-80.

⁹⁴ Agy, s. 280-3. Tabor'la ilgili Çekçe yazılmış en önemli eser J. Macek'e aittir. Marksist bir yaklaşımla kaleme alınmış bu çalışma hakkında bkz. Seibt, "Bohemica", s. 96 ve Kaminsky, *Revolution*, s. 149n, 172n, 285n, 287-8, 320n, 341-2, 352n, 393, 398, 403-4, 422.

⁹⁵ Heymann, *Žižka*, s. 131-3.

⁹⁶ Kaminsky, *Revolution*, s. 288, n. 84.

ila elli bin kişinin toplandığını belirtir ve Pilsen, Domažlice, Hradec Králové, Moravya ve Prag'dan gelen gruplardan bahsederler.⁹⁷

Bohemya'daki tepelere Kitabı Mukaddes'teki dağların adlarının verilmesi, Molnár'ın işaret ettiği gibi, bu kalabalıkların zihninde güçlü çağrışımlar uyandırıyor olmalıydı: Hz. Musa'ya bir dağda indirilen Yasa, Hz. İsa'nın dağda verdiği vaaz, Hz. İsa'nın Tabor dağındaki başkalaşımında Tanrı ile insanın buluşması.⁹⁸ Vaazdan ve *komün*yondan sonra, erken dönem Hristiyanların *agape* ziyafetlerini andıran bir yemek yeniyordu. Kalabalıkların yol açtığı zararı karşılamak için, tarla sahiplerine verilmek üzere para toplanıyordu.⁹⁹ Yiyecekler, yumurtalara ve ekmek kabuklarına varıncaya dek eşit bir şekilde paylaştırılıyordu. Vaazlarda din adamları sert bir dille suçlanıyordu.¹⁰⁰ Tepelere tırmanmak, günahkâr bir dünyadan uzaklaşma duygusunu pekiştiriyordu. Taborcu bir şarkıda şöyle denir: "Kötülüğe direnmek yerine dağa git ve orada Hakikat'i öğren; çünkü Hz. İsa, tapınağın yıkılacağı kehanetinde bulunurken, dağlara gitmeyi emretmiştir."¹⁰¹ Yemeklerin paylaşılmasındaki yalın komünizm, dağdaki yardımseverlik ortamı ile aşağıda feodal dünyadaki yükümlülükler arasındaki karşıtlığı yoksul köylülerin gözünde iyice belirgin kılıyordu.¹⁰²

Taşradaki Taborcu gösterilere paralel, Prag'da Utrakistler uzun kabileler halinde şarabın ayinde kullanılmasına halen izin verilen kiliselere yürümekteydi. Bir keresinde, ayine gitmekte olan kral, kendini Hus'lu Nicholas liderliğindeki bir kalabalığın ortasında bulmuştu. ayinde şarap kullanılmasına ve çocukların *komün*yon almasına yeniden bütün kiliselerde izin verilmesini istiyorlardı.¹⁰³ Bunun üzerine kral, Nicolas'ı tutuklattı. Fakat belediye meclisinin Utrakist üyelerinin araya girmesiyle, sürgüne gönderilmesine razı oldu. Şehirden ayrılan Nicholas Taborculara katıldı. 6 Temmuz'da Wenceslas belediye meclisindeki Utrakistleri görevden aldı ve yerlerine Katolikleri atadı. Katolik üyeler Utrakist okullara zorla

⁹⁷ Agy, s. 290-2.

⁹⁸ Agy, s. 283, n. 63. A. Molnár'ın çalışması hakkında bkz. Seibt, "Bohemica", s. 86, 91, 96, 97, 105.

⁹⁹ Denis, Huss, s. 203.

¹⁰⁰ Vakanüvis Březiva'lı Lawrence'in tanıklığı için bkz. Kaminsky, *Revolution*, s. 284.

¹⁰¹ Kaminsky, *Revolution*, s. 286.

¹⁰² Macek'in yorumu, bkz. agy, s. 285.

¹⁰³ Denis, Huss, s. 203-4; Kaminsky, *Revolution*, s. 410-12; Heymann, *Žižka*, s. 198; M. Polivka, "Nicholas of Hus", *Historica* XXVIII (1988), s. 75-121.

el koydu, Utrakistlerin kabileler halinde toplanmasını yasakladı ve muhtemelen birçoğunu da tutukladı.

Prémontre tarikatından ayrılarak Prag'da Dresdenli Nicholas'a katılmış olan Jan Želivský tam da bu sırada devreye girdi.¹⁰⁴ Kralın Utrakist hareketi ezmeye karar vermesi, şehirdeki gerilimi arttırmıştı. Taborcuların kralı tahttan indirip yerine Hus'lu Nicholas'ı getirmeyi planladıklarına dair haberler duyuluyordu. Želivský Prag'a 1418'de gelmiş ve Yeni Şehir'deki Aziz Stephen kilisesinde radikal bir vaiz olarak göreve başlamıştı. 1419 başlarındaki Katolik baskı sırasında bu kiliseyi bırakmak zorunda kalmış, fakat Utrakistlere ayrılmış kiliselerden biri olan St. Mary of the Snows'da vaizliğe devam etmişti. Bu kilisenin cemaati, Yeni Şehir'de oturan küçük zanaatkarlar ve yoksullardan oluşuyordu. Želivský kendini bu kişilerin temsilcisi olarak görmekteydi. Vaazlarında kendini "yoksulların, talihsizlerin, sefalet çekenlerin ve ezilenlerin vaizi Ž" olarak adlandırır.¹⁰⁵ Etkileyici vaazları sayesinde yoksullarla arasında sıkı bir bağ oluşmuştu. 1419 Nisan'ından Kasım ayına dek verdiği Çekçe vaazların Latince özetleri günümüze ulaşmıştır. Bu metinlerde, Jakoubek'in radikal geleneğini takip ettiğini ve Roma Kilisesi ile erken dönem kilise arasındaki karşıtlık üzerinde durduğunu görüyoruz. Krala boyun eğen üniversite mensuplarını aşağılar bir tavır içindeydi. Cemaatini oluşturan yoksullar, başkentteki Utrakist kabilelerin gösterilerinde yer alıyor ve zengin lordlarla din adamlarına hakaret eden şarkılar söylüyorlardı. Želivský, vaazlarında gerçek Hristiyanların çektiği acıdan bahseder; fakat sırf katlanılan bir acı değildir bu, mücadeleyle yakından ilintilidir.

Utrakistleri bastırmaya yönelik kraliyet politikasına son vermek isteyen Želivský, 30 Temmuz 1419'da cemaatiyle birlikte şiddetli bir saldırı düzenledi.¹⁰⁶ St. Mary of the Snows kilisesindeki bir vaazdan sonra ellerinde mızraklar, kılıçlar ve sopalarla kendisini takip eden kalabalıkla birlikte eski kilisesi Aziz Stephen'a yürüdü. Katolik rahibin kapıları kilitlemiş olduğunu gören kalabalık, zorla içeri girerek kiliseyi ele geçirdi ve hemen orada Utrakist bir *komünyon* ayini düzenlendi. Želivský ve takipçileri, Aziz Stephen'dan Yeni Şehir'deki belediye binasına

¹⁰⁴ Želivský'nin teolog yönü hakkında bkz. Molnár, *CV II* (1959) içinde, s. 324-34; siyasetçiliği ve askeri liderliği hakkında bkz. Kaminsky, *Revolution* ve Heymann, *Žižka*; Kaminsky, 1419 olaylarını yeniden kurgularken, Molnár'ın yayıma hazırladığı vaazlardan yararlanır.

¹⁰⁵ Molnár, *CV II*, s. 327.

¹⁰⁶ Kaminsky, "Hussite radicalism", s. 106-26 ve *Revolution*, s. 289-96. Seibt ("Die Zeit", s. 515) bunun Husçu Çekler ile Katolik Çekler arasında bir mücadele olduğunu belirtir.

yöneldiler. Kralın atamış olduğu Katolik meclis üyelerinden, hapsedtikleri Utrakistleri serbest bırakmalarını istediler. Bu isteklerinin geri çevrilmesi üzerine belediye binasına girerek Katolik üyelerden on üçünü pencerelerden aşağı attılar. Atılanlar arasından sağ kurtulanlar da hemen orada öldürüldü. Belediyeyi ele geçiren Želivský'nin adamları halkı silahlanmaya çağırdı. Dört komutan belirlendi ve öldürülen meclis üyeleri yerine yenileri seçildi. Olay yerine gelen kraliyet güçleri düzeni sağlamada yetersiz kaldı. Kral, uzlaşmaktan başka çıkar yol olmadığını görerek, isyancıların seçtiği üyeleri onayladı. İki hafta kadar sonra da felç geçirerek hayatını kaybetti.

Prag halkının en yoksul kesimlerini etkileyen kışkırtıcı vaazlar sonunda meyvesini vermişti. Ancak Želivský, başarılı bir vaiz olmanın ötesinde, aynı zamanda bir örgütçü ve siyasetçiydi. Kaminsky, 30 Temmuz devriminin planlı bir eylem olduğuna inanmamızı gerektiren kanıtlar sunmuştur. Želivský, kralın izlediği siyasete son verecek bir darbe planlamıştı. Beraberindekiler, tutukluları serbest bırakmakta tereddüt eden meclis üyelerine karşı bir anda harekete geçmiş olsalar da cesetleri soyacak denli kontrolden çıkmış değillerdi.¹⁰⁷ Kurbanların üzerindeki makam zincirlerine dokunulmamıştı. İsyancılar hemen komutanlar seçme ve Yeni Şehir'i denetimleri altına alma işine girişmişlerdi. Želivský muhtemelen tek başına hareket etmiyordu; bazı Taborcu liderlerin de işin içinde olduğu bir komplonun parçasıydı.¹⁰⁸

İdealleri doğrultusunda hareket eden radikaller, bir gün içerisinde Prag'ı ele geçirme noktasına gelmişlerdi. Wenceslas'ın ölümü planlarını bozmuştu gerçi, fakat davalarından vazgeçmediler. Defenestrasyon olayı ile krala karşı başarılı bir ayaklanma gerçekleştirmiş ve önlerindeki en büyük tehlike olan Katolik tehdidi ortadan kaldırmışlardı. 1409'daki Kutná Hora fermanıyla Bohemya'da yeni bir safhaya girmiş olan reform, 1419'da din adına mevcut düzeni yıkan bir devrimle sonuçlanmıştı.

¹⁰⁷ Kaminsky, "Hussite radicalism", s. 113.

¹⁰⁸ Kaminsky'nin bu varsayımı kesin olarak kanıtlanmamıştır. Pencereden atma olayını Želivský'nin vaazıyla ilişkilendirmesi için bkz. *agy*, s. 120-6 ve *Revolution*, s. 292-3.

Zafer ve Yenilgi: Prag Defenstrasyonu'ndan Jihlava Antlaşması'na

Želivský'nin Darbesinin Ardından

Wenceslas'ın ölümü, Husçuluğun geleceğini belirsizliğe sürüklemişti.¹ Kardeşi Sigismund tahtın yasal varisiydi. Geçmişte Constance Konsili'nin kararlarını desteklemiş olması nedeniyle radikaller Sigismund'un tahta çıkmasına sıcak bakmıyordu. Diğer yandan, ılımlı Husçular arasında meşruiyet ilkesine bağlı bazı akademisyenler ve soylular bulunmaktaydı ve bu kişilerin, ayinde halka kutsanmış şarap dağıtılmasına izin vermesi durumunda Sigismund'u reddetmeleri zordu. Ernest Denis'e göre Sigismund eğer hemen harekete geçmiş olsaydı krallığı kolaylıkla elde edebilirdi. Fakat başka kaygıları olan Sigismund bu fırsatı tepti.

Ağustos sonu ya da Eylül 1419'da toplanan Husçu baronlar ve şehir yönetimleri taleplerini dile getirdiler.² Bu talepler arasında Utrakizm genel bir zorunluluk olarak yer almamakla birlikte, ayinde *komünyon* kâsesine izin verilmesi isteniyordu. Buna göre, kâsenin sadece rahiplere ayrıldığı geleneksel uygulama ve Utrakizm, gerektiğinde aynı kilisede birlikte yürütülebilecekti. Simonculukla mücadele edilecek ve rahipler kamu görevlerinde yer almayacaktı. Piskoposlar rahipleri atarken Katolik ve Utrakist adaylar arasında ayırım gözetmeyecekler ve her iki taraf da birbirini sapkın olmakla suçlamayacaktı. Utrakistler zafer peşinde

¹ F. M. Bartoš, *The Hussite Revolution 1424-37*, haz. J. M. Klassen, East European Monographs CCIII (1986); Denis, *Huss*, s. 211-454; Heymann, *Žižka*, s. 456-83; Creighton, *Papacy II*; Seibt, "Die Zeit", s. 494-536; Kaminsky, *Revolution*, s. 296-494; Kaminsky, "The religion of Hussite Tabor", *The Czechoslovak Contribution to World Culture*, haz. M. Reichigl (1964), s. 210-23; Seibt, *Hussitica*; Seibt, "Die Hussitenzeit als Kulturepoche", *HZ CXCVI* (1962), s. 21-62; P. Chelčický, *Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen*, haz. R. Kalivoda ve A. Kolesnyk (1969) içinde, s. 333-443; F. G. Heymann, "The Hussite revolution and the German Peasants' War: An historical comparison", *MH*, n.s. I (1971), s. 141-59; J. Kejř, *The Hussite Revolution* (1988).

² Kaminsky, *Revolution*, s. 296-8; Seibt, *Hussitica*, s. 125-82; K. Hrubý, "Senior Communitas – eine revolutionäre Institution der prager hussitischen Bürgerschaft", *Bohemia XIII* (1972), s. 19-43.

degildi; sadece barış içinde bir arada yaşama arzusundaydılar. Geçmişteki kazanımlarını elde tutmak istiyorlardı; dini öğreti konusunda üniversitenin otoritesi devam edecek, vaaz verme özgürlüğü korunacak, papalık kararları ancak kralın ve baronların onayından sonra Bohemya'da geçerlilik kazanabilecekti. Yine de Utrakistlerin, uluslararası kilise tarafından kabul edilme arzusu da yok değildi.

Milliyetçi talepler çok daha ileri gidiyordu. Krallıkta Çeklere öncelik tanınmalıydı. Adli yargılamalar Çek dilinde yapılmalıydı. Devlet memurluklarına ve dini makamlara, eğer bu görevleri yerine getirebilecek Çekler varsa, yabancılar atanmayacaktı. Bohemya'da dini alandaki taleplerle atbaşı gelişen milliyetçi talepler böylelikle en olgun ifadesine ulaşmış oluyordu. Diğer maddeler soyluların ve bazı küçük grupların çıkarlarını yansıtıyordu. Prag'la ilgili özel bir bölüm bulunmaktaydı. Kraliyetin mahlul mülk edinme hakkı sınırlandırılmalı, Wenceslas'ın hazinesi krallığın, yani Sigismund'un maiyetindeki Almanlar ya da Macarlar gibi yabancılar yerine Çeklerin yararına kullanılmalıydı. Şehirler sahip oldukları ayrıcalıkların onaylanmasını, genel af ilan edilmesini ve tefeciler ile Yahudilere karşı yasalar çıkarılmasını istiyorlardı.

Askeri Tabor'un Yükselişi

Radikallerin istekleri neredeyse tümüyle göz ardı edilmişti. Wenceslas'ın ölümünün ardından, Prag'da ve radikallerin güçlü olduğu şehirlerde karışıklıklar çıktı. Kralın hizmetinde profesyonel bir asker olan Jan Žižka liderliğinde bir kalabalık, başkent dışındaki Smíchov'da Chartreux tarikatına ait bir manastırı yağmaladı.³ Çoğunluğunu Almanların oluşturduğu manastırdakiler, korunmak için Eski Şehir'deki belediye binasına sığınmak zorunda kaldı. Prag'da radikaller genelevleri yakıp yıktı. Taşrada büyük kalabalıklar *komünyon* almak ve vaazları dinlemek için tepelerde toplanmaya devam etti. Yeni Şehir'deki radikaller Žižka ve Želivský yönetiminde bir araya gelerek Vyšehrad kalesini aldı. Kasım ayında, taşradan gelen hacıların da yer aldığı bir grup, Prag'da Malá Strana'daki kraliyet mevzilerini ele geçirdi.

Radikaller giderek askeri bir güce dönüşmekteydi. Naiplik konseyinin başındaki Vartemberk'li Čeněk ve Kraliçe Sophie, tehlikeyi görerek önlem almaya

³ Heymann, *Žižka*, s. 69; Sigismund hakkında bkz. J. K. Hoensch, *Kaiser Sigismund. Herrscher an der Schwelle zur Neuzeit* (Münih, 1996).

yöneldiler. Kasım 1419'da Živhošt yakınlarında, kraliyet yanlısı soyluların oluşturduğu bir birlik güneyden Prag'a ilerlemek isteyen radikal bir grubun önünü kesince, iki taraf arasındaki ilk meydan savaşı gerçekleşti.⁴ Başkent'in radikallerin denetimine geçme tehlikesi giderek büyüyordu. Fakat radikaller kamuoyunu kendi yanlarında tutma başarısı gösteremediler. Vyšehrad kalesi yeniden kraliyet birliklerine bırakıldı ve taşradan gelmiş olanlar hayal kırıklığı içinde Prag'ı terk etmeye başladı. Bu karamsarlık, şiddete yönelmelerini kolaylaştırdı.⁵ 30 Eylül'de Prag dışındaki bir toplantıda, Pilsen birliğinin lideri Wenceslas Koranda şöyle diyordu: "Elde hacı asasıyla gezinme devri sona erdi. Şimdi elimizde kılıçlarla ilerleme vaktidir."⁶ Koranda ve Hus'lu Nicholas, hacıları siyasi ve askeri amaçlar doğrultusunda yönlendirmekle görevli liderler arasındaydı.

Başlangıçta radikaller, tıpkı Valdocular gibi, İncil'in kan dökmeyi yasaklayan metinlerine harfiyen uyma yanlısıydılar. Fakat Valdocular bile bazı özel durumlarda –örneğin, sığındıkları dağlarda engizisyon birliklerinin saldırısına uğradıklarında– kılıca sarılmışlardı.⁷ Şiddet içeren gösterilerden, heykel ve resimleri kırıp dökmekten, manastırları ve genelevleri yakıp yıkmaktan bilfiil kan dökmeye geçiş yapmak kolaydı.

Vaazlar bu geçişi hızlandırdı. 1419-20 kışında radikal liderler, hayal kırıklığına uğramış kalabalıkları dünyanın yakında son bulacağı beklentisiyle teselli ettiler. Hz. İsa'nın yeniden gelmesiyle, düşmanları ortadan kaldırılacaktı. Geri kalanlarsa –elbette radikallerdi bunlar– kurtulacak ve Bohemya'daki beş şehre sığınarak Tanrının gazabından korunacaktı.⁸ Jakoubek ve üniversitedeki öğretim üyelerinin büyük çoğunluğu, radikallerin kutsal metinleri yorumlama tarzına ve özellikle de korunaklı şehirlere sığınma gerekliliğine karşı çıktılar. Hareketin bir diğer üyesi Peter Chelčický tüm bu gelişmelerin dışında kaldı. Sonradan yazdığına göre, kendilerinin "Hz. İsa'nın krallığındaki tüm kötülükleri sona erdirecek melekler" oldukları yönünde şeytan tarafından kandırılmışlardı.⁹ Baştan sona barışçıl bir görüşe sadık kalan Chelčický, dünyevi iktidarla her türlü ilişkiyi red-

⁴ Kaminsky, *Revolution*, s. 307.

⁵ Agy, 7. Bölüm.

⁶ Heymann, *Žižka*, s. 80; Eylül-Ekim 1419'daki siyasi durumun bir analizi için bkz. Kaminsky, *Revolution*, s. 301-6.

⁷ Lea, *Inquisition II*, s. 259-60, 267; bkz. yukarıda, s. 213, 225.

⁸ Kaminsky, *Revolution*, s. 311; İşaya 19:18.

⁹ Agy, s. 321; Chelčický hakkındaki kaynaklar için bkz. aşağıda, s. 437, n. 13.

detti. Buna karşın, dünyanın sonunu ilan eden peygamberler istedikleri etkiyi uyandırmıştı bir kere. Březová'lı Lawrence, köylülerin mallarını mülklerini satarak aileleriyle birlikte radikallere katıldıklarını ve tüm paralarını ortak bir fona verdiklerini anlatır.¹⁰ Dünyanın sonu gelmedi ve bu yöndeki beklentiler ortadan kalktı. Fakat bu arada, benzer fikirlere sahip radikal topluluklar arasında bir birlik oluşmuştu.

Kehanette bahsedilen beş şehir radikallerin baştan beri etkili olduğu yerlerdi ve hepsi de Bohemya'nın batısında bulunuyordu: Pilsen, Saaz (Žatec), Louny, Slaný ve Klatovy. Pilsen, savaşı rahip Koranda'nın yönetimindeydi. Daha sonra Žižka da buraya gelerek önemli bir askeri katkı sağladı. Písek, radikallerin Güney Bohemya'daki merkezlerinden biriydi. Bir diğer merkez olan Hradec Králové'deki Horeb Dağı'nda, rahip Ambrose liderliğindeki Orebliler bulunuyordu.¹¹ Hem güneydeki hem batıdaki bu bölgeler kısa süre içinde saldırılara maruz kaldı. Bu durum radikallerin dini duygularını güçlendirdi, ama bir yandan da kayıplara yol açtı. Bir çarpışma sırasında Žižka ilk kez ağır silahlar ve savaş arabaları kullanmadaki yeteneğini sergiledi. Dünyanın sonunun gelmesi beklenen Şubat 1420'nin geride kalmasıyla hayal kırıklığı yaşandı. Mart ayında sağlanan bir ateşkesin ardından Žižka ve takipçileri Pilsen'den ayrılarak Güney Bohemya'daki direnişe katıldı. Muhtemelen Şubat ayında Písek kraliyet güçlerinin eline geçmişti. Fakat şehri terk eden radikaller, Büyük Perhiz'in ilk Çarşambasında şafak sökerken yakınlardaki Ústi-nad-Lužnici'ye sürpriz bir saldırı düzenleyerek burayı ele geçirdiler.¹²

Sonunda savunmaya çekilmek zorunda kalan radikaller Ústi'den ayrılarak Hradiště kalesine gittiler. Etrafı Lužnice ve Tismenice nehirleriyle çevrili bir yarımada üzerinde bulunan Hradiště, ele geçirilmesi neredeyse imkânsız bir konumdaydı. Burada, özel mülkiyeti ölümcül bir günah olarak gören katı bir komünizm uygulamaya başladılar. Nüfus, askeri ve siyasi amaçlara göre dört ayrı kısma ayrıldı ve her grup için komutanlar belirlendi. Kaleden yola çıkan birlikler çevredeki köyleri denetim altına aldı. Žižka da emrindeki askerleri ve askeri dehasını Hradiště'dekilerin hizmetine sundu. Kaleye Tabor ismi verildi. Bechyně yakınındaki eski toplanma yeri Tabor'un yerini, şimdi yeni bir askeri Tabor almıştı.

¹⁰ Agy, s. 331.

¹¹ Seibt, "Die Zeit", s. 518-27.

¹² Kaminsky, *Revolution*, s. 329-36; Heymann, *Žižka*, 6. Bölüm.

Nasıl ki Cromwell New Model Army'nin yoğun dini ortamında kendi askeri yeniliklerini geliştirme fırsatı bulduysa, Žižka da Tabor'dakilerin dini coşkusundan yararlanarak disiplinli bir ordu oluşturdu. Öngörülenin aksine dünyanın sonunun gelmemiş olması, Taborluların bu coşkusunu azaltmamıştı. Yaklaşan yıkıcı sonla ilgili kehanetin yerine Hz. İsa'nın çoktan gelmiş olduğu fikri yerleşti. Fakat Hz. İsa'nın bu gelişi, gecenin karanlığındaki bir hırsız gibi gizlilik içinde gerçekleşmişti ve herkese görünmesinin vakti henüz gelmemişti.¹³ Şu an intikam peşinde koşma vaktiydi. Savaşın ardından mükâfat gelecekti: Dağlara sığınan seçilmişler, günahkârların mallarına sahip olacaktı. Tabor'a gelenler, evlerini ve normal yaşam tarzlarını bırakmayı göze alan en sadık radikallerden oluşuyordu. Dini bir coşkunun hüküm sürdüğü bu ortamda, büyük bir hızla sıradışı fikirler oluşmaktaydı. Muhafız bir tanığın aktardığına göre rahipler, takipçilerine binyılın başlangıcında sahip olacakları zenginliklerden bahsediyordu: Büyük bir bolluk içinde yaşayacaklar ve artık lordlara kira ödemek zorunda kalmayacaklardı.¹⁴

Tabor'daki şiddetin dini kökenleri vardı. Fakat aynı zamanda pratik nedenlerden de kaynaklanıyordu: Yandaşları ve ailelerini geçindirmek için, düşmanlara karşı girişilen seferlerde elde edilecek ganimete ihtiyaç duyuyorlardı. Mali sıkıntılar baş gösterdiğinde, civardaki köylülerden zorla vergi toplamaya yöneldiler. Bu uygulama hayal kırıklığı yaşanmasına yol açtı. Fakat seçilmişlerden biri olma duygusu, kaledeki topluluğun aşıladığı ilham, verilen vaazlar ve Utrakist tarzda *komünyon* ayinleri, bazı küçük olumsuzlukların üstesinden gelen uzun soluklu bir ivme kazandırmıştı.¹⁵

Žižka'nın görevi, köylülerin elindeki malzemelerden bir ordu yaratmaktı.¹⁶ Demir çivilerle donatılmış çubuklardan oluşan harman dövenleri, başlangıçta konvansiyonel silahlar yerine kullanıldı; ne denli işe yaradıkları anlaşıldığında, silah olarak üretilmeye başlandı. Žižka, taşıma amaçlı kullanılan kağnıları birer savaş arabasına dönüştürdü. İçindekileri ve tekerlekleri korumak için yanlara pa-

¹³ Kaminsky, *Revolution*, s. 345.

¹⁴ Agy, s. 340; M. Polívka, "Popular movement as an agent of the Hussite revolution in late medieval Bohemia", *History and Society*, haz. J. Purs, K. Herman (1985), s. 261-85.

¹⁵ Bkz. Kaminsky, *The Czechoslovak Contribution*, haz. Reichigl, s. 210-23; 1421'e kadarki Tabor üzerine ortak bir çalışma: F. Šmahel ve diğerleri, *Dějiny Táboru I*, (České Budějovice, 1988); E. Werner, *ZG XXXVIII* (1990), s. 457-9; Tabor ve sonrasında ne dereceye kadar bir devrimden bahsedilebileceği hakkında geniş bir tartışma için bkz. Šmahel, *Revolution*.

¹⁶ Heymann, *Žižka*, s. 97-101.

nolar ekledi ve silahlar için yerler hazırladı. Žižka, daha önce Polonya kralı adına katıldığı bir seferde Toton Şövalyelerine karşı savaşmıştı. Savaş arabalarıyla ilgili bilgisini burada kazanmış olabilir. Fakat bu arabaların hareketli bir savunma sistemi olarak kullanılması tümüyle kendi getirdiği bir yenilikti. Žižka'nın savaş arabalarının en büyük özelliği, süvari saldırıları karşısında birliklerin hızlı ve etkili bir şekilde savunmaya geçmesine olanak tanımasıydı.

Sigismund ve Vitkov Çarpışması

Bu sırada görüşmeler devam ediyordu. İlimli Utrakistler, Taborluların aşırılıklarından endişe duymaktaydı.¹⁷ Aralık 1419'da Brno'da toplanan bir meclis Sigismund'a itaat yemini etti ve Prag şehri isyankarlığı için bağışlanma diledi. Görünüşe göre Sigismund, istekleri yerine getirildiği takdirde, *komün* yonda şarap dağıtılmasına izin verme eğilimindeydi. İki Katolik soyluyu vekilharç ve saray nazırı olarak atadı ve kraliyet şatolarıyla şehirlerin denetimini bu kişilere verdi. Böylelikle kral naibi Vartemberk'li Čeněk'i saf dışı bıraktı. Bohemya'ya kral olarak muzaffer bir giriş yapma fırsatını yeniden yakalamış görünüyordu. Fakat uzlaşmacı tavrını bir kenara bırakmakla bu şansı geri tepti.

Breslau'da toplanan bir diğer imparatorluk meclisi, Bohemya sorununu askeri yollardan çözmeye karar verdi. Ülkede hâlâ Katoliklerin hakim olduğu bölgeler bulunuyordu. Kutná Hora'da Almanlar Husçuları topluca yok etmeye girişmişti; şehirdeki celladın işi o denli başından aşkındı ki yetişemediği yerde, Husçular terk edilmiş maden kuyularına atılıyordu. Güney Bohemya'da Husçular, Ulrich Rosenberg (Rožmberk)'in muhalefetini kırmayı başaramamışlardı. Şubat ayında Sigismund bir sefer düzenlemeye karar verdi ve V. Martinus'un Husçulara karşı bir Haçlı seferi ilan etmesini sağladı. Breslau'dayken, Praglı Husçu bir tüccarın yakılmasını onaylayarak, Bohemya sapkınlığı karşısındaki yeni tavrını net bir şekilde ortaya koydu. Kardeşi Wenceslas'ın kararsız ve yumuşak tutumunun aksine, Breslau şehir meclisine karşı ayaklanan işçileri sert bir şekilde bastırarak, isyancı şehirlere bir gözdağı verdi.

1419-20 kışında ve ilkbahar boyunca üniversitedeki akademisyenler savaş ve barış hakkında tartıştılar.¹⁸ Şubat ayında Žižka üniversiteye bu konuda bir bildiri

¹⁷ Agy, 7. Bölüm; Denis, Huss, s. 233-7; Kaminsky, Revolution, s. 361-5.

¹⁸ Kaminsky, Revolution, s. 317-29; Seibt, Hussitica, 2. Bölüm.

sundu, hareketin farklı kanatları arasında zayıf da olsa bir bağın sürdüğünü gösteren ilginç bir gelişmeydi bu. Biri radikalleri savunan diğeri daha muhafazakâr iki rahip, savaşın haklılığı üzerine halka açık bir tartışma gerçekleştirdiler. Tartışmayı bir karara bağlamaları için Jakoubek'e ve Prachatic'e Christian'a başvuruldu. Her ikisi de taşralı radikallerin dünyanın yaklaşan sonuyla ilgili çıkarımlarına mesafeli durmakla birlikte, Utrakistlerin lordlara karşı gelmek pahasına da olsa direnme hakkına sahip olduğunu belirtti.

Koşullar Taborluları olduğu kadar üniversitedeki öğretim üyelerini de kuru lu düzene karşı devrimi haklı göstermeye itiyordu. Aralarındaki tartışmalarda, Wyclif'in Aquinas'a dayandırdığı geleneksel Hristiyan savaş anlayışından giderek uzaklaştılar ve Bohemyalıların kutsal ve hatta zorunlu bir savaş içinde oldukları anlayışını benimsediler. Wyclif, meşru bir hükümdara karşı gelinemeyeceğini söylüyordu. Praglı akademisyenler ise Wyclif'in çok daha ötesine gittiler. Seibt'in açıklık getirdiği gibi, bu konudaki başarıları dikkate değerd i.¹⁹

Haçlı seferi, başka hiçbir şeyin başaramayacağını yaptı ve dağınik haldeki Husçuları geçici bir birlik oluşturmaya itti.²⁰ Prag'da, Eski ve Yeni Şehir bir araya gelerek 3 Nisan 1420'de bir anlaşmaya vardılar. Buna göre, komutanların idaresinde bir tür askeri yönetim kuruluyordu. Bu komutanlar, belediye meclisi üyelerinden daha fazla yetkiye sahip bulunuyordu.²¹ Sigismund'la yürütülen müzakereler sırasında bir miktar dışlanmış olan Želivský yeniden güç kazandı. Praglı yurttaşlar milliyetçi tonda bir manifesto yayımladı. Sigismund ülkeden kovulmalıydı; çünkü bir Haçlı seferi başlatmış ve "doğal düşmanımız" Almanları yardıma çağırmişti. Kilisedeki bölünmenin sorumlusu Çekler değildi: Çeklerin tek isteği Hristiyan yasasına uymak olduğu halde, kilise kötücül bir üvey ana gibi onları bir kenara itmişti.²² Husçuluğun ivme kazandığını gören Čeněk, Sigismund'dan ayrılarak Praglıların bu meydan okumasına destek verdi, Hradčany şatosunu ele geçirdi ve soyluları seferber etti. 20 Nisan'da bu kez lordlar kendi manifestolarını açıkladı. Aslında resmi bir *diffidatio* olan bu metinde, Sigismund'un hataları sıralanıyordu: Hus'un yakılmasında oynadığı rol, Brandenburg Prensligi'nin kaybedilmesi ve Moravya piskoposluğuna "Slav ırkının düşmanı" birini ataması gibi.²³

¹⁹ Seibt, *Hussitica*, s. 55.

²⁰ Agy, s. 17; Husçuların, reform hareketinin tüm üyelerini kapsayacak bir isme sahip olmadıkları hakkında bir tartışma için bkz. agy, s. 14.

²¹ Kaminsky, *Revolution*, s. 368.

²² Denis, *Huss*, s. 238-9.

²³ Agy, s. 239.

Her iki manifestoda da dil üzerinden tanımlanan bir milliyetçilik ön plana çıkıyordu. Çekçe *jazyk*,²⁴ yani “dil” kelimesinin kullanımı, 1420'deki manifestolar ile Bohemya ve Moravya soylularının 1415'teki protestoları arasındaki bağlantıyı oluşturur. 1420'lerde yazılan daha sonraki manifestolar, tek bir elden çıkmış izlenimi uyandırır ve Prag soylularının çıkarlarını yansıtır. Üniversite eğitimi almış olan bu kişiler hümanizmden etkilenmişti ve dini konulardan ziyade dünyevi meselelere ilgi duyuyordu. Dil milliyetçiliği nispeten entelektüel bir kavramdı, ama üniversite ortamının dışındaki Çeklerin de duygularına hitap etmekteydi.²⁵

Haçlıların Bohemya'da ilerlemesiyle, sıradan Husçuların şehit düştüğünü anlatan *passiones* öyküleri milliyetçi duyguları daha da güçlendirdi. Bunlardan en bilineni, Avusturya düküne ait birlikler tarafından Temmuz 1420'de Arnoštovice'de inançlarından vazgeçmeyi reddeden rahip, köylüler ve çocukların topluca yakılması olayıdır.²⁶

3 Nisan manifestosu, rakip Husçu gruplar arasında dini açıdan birlik sağlamaya yönelik bir formül de içermekteydi. Dört maddeden oluşan ve Prag Bildirisi olarak bilinen bu formül, bazı değişikliklerle 20 Nisan ve daha sonra 27 Mayıs'taki manifestolarda da yer aldı. Ayrıca Latinceye ve Almancaya çevrilerek Sigismund'un ordusuna ve diğer şehirlere dağıtıldı. Bu dört maddede Husçuluğun asgari müşterekleri dile getiriliyordu:²⁷ Utrakizm, vaaz verme özgürlüğü, papadan başlayarak tüm rahiplerin “şatafattan, açgözlülüğten ve yakışıksız tavırlardan vazgeçmeleri” Bohemya'nın ölümcül günahlardan ve iftiralarından arındırılması. Farklı gruplar bu maddeleri farklı anlamlara çekebilirdi. 20 Nisan'da soylular ölümcül günahlardan hiç bahsetmemişti; radikaller ise dördüncü maddeyi devrimci bir ayaklanmaya çağrı olarak görmekteydi. Fakat *komünyon* kâsesinin savunulması, herkesi birleştiren noktaydı.

Birçok radikalın gözünde Utrakizm, ayini baştan sona değiştirmenin sadece ilk aşamasını oluşturuyordu. Buna göre ayin, hepsi de Çekçeye çevrilmiş temel kutsal metinlerin kullanıldığı, geleneksel rahip kıyafetlerinin ve ritüellerin bir kenara bırakıldığı bir *komünyon*dan ibaret olacaktı.²⁸ İlmîliler *komünyon* kâsesi ve Çek dilinde İncil'le yetinirken, diğerleri daha ileri giderek ayinde çocukların da

²⁴ Seibt, *Hussitica*, s. 102-9.

²⁵ Agy, s. 117; Seibt, *HZ CXCVI* (1962), s. 21-62.

²⁶ Denis, *Huss*, s. 248.

²⁷ Kaminsky, *Revolution*, s. 369-75; Heymann, *Žižka*, 10. Bölüm.

²⁸ Kaminsky, *Revolution*, s. 375-83.

kutsanmış şarap alması gerektiğini savundular. Maddelerde yapılan bazı küçük değişiklikler, su yüzüne çıkmamış bir takım gerilimlere işaret etmekteydi. Fakat yine de bu maddeler amacına ulaştı ve radikallerle ılımlıları ortak bir dava etrafında birleştirdi.

Nisan ve Mayıs aylarındaki manifestolarda Çeklerin ulusal çıkarlarına vurgu yapılması, Almanların ve Katoliklerin Prag'dan ayrılmasına yol açtı.²⁹ Evlerine ve mallarına el konularak Çekler arasında paylaşıldı. Manifestolarda savunulan dil milliyetçiliği, bu sayede hızla eyleme döküldü. Almanların şehirden kaçması ve Alman-Katolik soyluların yerini Çeklerin almasıyla devrimi destekleyen yeni çıkar grupları oluştu. Bununla birlikte, Alman Katolikler ve Husçu Çekler arasındaki saflaşma her yerde bu kadar kesin çizgilerle ayrılmış değildi. Bohemya'daki birçok şehrin aksine yönetiminde sadece Çekçenin kullanıldığı Pilsen, Wenceslas Koranda liderliğinde kısa bir süre radikallerin denetiminde kaldıktan sonra, muhafazakârların yanında yer aldı. Diğer yandan Saaz, iki dilli bir yönetime ve güçlü bir Alman nüfusa sahip olmasına rağmen, Taborlulara katıldı.³⁰ Yine de 1420 olayları Çeklerin çıkarlarıyla Utrakistlerinkini birleştirmişti. ılımlı Husçular ve soylular yeniden Sigismund'la anlaşmayı denediler, fakat reddedildiler. Bunun üzerine, Mayıs ayında Prag'a giren Taborlularla birleştiler.

Şehrin kuşatmaya direnmesi zor görünüyordu. Sigismund'un emrinde güçlü bir ordu vardı ve Prag'ın iki yanındaki Hradčany ve Vyšehrad kaleleri kraliyet birliklerinin elindeydi.³¹ Fakat Bohemyalı Katolikler, Sigismund'un yabancı tebaası Almanlar ve Macarlarla yan yana savaşmaktan rahatsızlık duyuyordu. Sigismund'un ordusu, şehrin kuzeydoğusunda stratejik konumdaki Vitkov tepesini ele geçiremedi ve geri çekilmek zorunda kaldı.

Yenilen Sigismund, Bohemyalı soyluların tavsiyesine uyarak önce katedralde taç giydi, ardından da Prag'ı terk ederek Kutná Hora'ya gitti. Sonbahara dek burada bekledi. Bohemya'daki varlığının, meşru hükümdar olarak tanınması için yeterli olacağına ve Husçuların sonunda birbirine düşeceğine inanıyordu. Fakat böyle düşünmekle, çevresindeki Almanları ve Macarları düşman olarak gören Çek milliyetçiliğini ve Hus'a ihanet ettiği yönündeki yaygın şüpheleri hafife almış oluyordu. Kasım ayında Vyšehrad kalesini Praglıların saldırısına karşı korumak

²⁹ Denis, Huss, s. 261.

³⁰ Seibt, *HZ CXCVI* (1962) içinde, s. 21-62; *Hussitica*, s. 95-6.

³¹ Askeri ayrıntılar için bkz. Heymann, *Žižka*, 9. Bölüm.

üzere geri döndü, fakat geç kalmıştı. Mart 1421'de, pek az başarı kazanmış bir halde, Bohemya'dan temelli olarak ayrıldı. Sigismund'un gösterdiği kararsızlık ve ardından ülkeyi terk etmesi, Žižka'ya Katolik ve kraliyet yanlısı şehirleri ele geçirme fırsatı sundu. Sonunda Bohemya, Husçuluğun önemli bir kalesi haline gelmişti.³²

Húska, Âdemciler ve Želivský'nin Sonu

Askeri alandaki başarılar sayesinde Husçu gruplar, kendi konumlarını belirleme ve aşırılık yanlılarını saf dışı bırakma olanağı yakaladı. Vitkov zaferinin ardından Taborlular, Prag'da kendi görüşlerini uygulamaya yönelik on iki maddelik bir program sundular. Prag Bildirisi'nde yer alan dört maddenin derhal hayata geçirilmesini ve "umumi günahlar"ın cezalandırılarak şehirde püriten bir yönetimin yürürlüğe konmasını istediler.³³ Üniversite üyelerinin "ilahi yasa"ya, yani sadece Kitabı Mukaddes'e tabi olması çağrısında bulundular. Fakat bu, üniversitenin Utrakist öğreti konusunda sahip olduğu otoriteyi ortadan kaldırmak anlamına geliyordu. Manastırların, "gereksiz" kiliselerin, rahip kıyafetlerinin ve altın ve gümüş *komünyon* kâselerinin imha edilmesi yönündeki istekleri, şehirdeki ılımlı çoğunluğun görüşlerine uymamaktaydı. Şehrin güneyindeki Zbraslav manastırının tahrip edilmesi ve sarhoş bir birliğin kraliyet mezarlarına zarar vermesi, ılımlıların Tabor karşısında duyduğu korkuya bir de nefret ve tikslenme duygularını ekledi.³⁴ Talepleri kabul edilmeyen Taborlular şehirden ayrıldılar ve Eylül ayında kendi vaizlerinden Pelhřimov'lu Nicholas'ı piskopos seçerek Prag Husçuluğuyla bağlarını kopardılar. Bu seçim, Prag'a karşı olduğu kadar Tabor'un kendi içinde de önemli bir aşamaya tekabül ediyordu. Binyılcı beklentilerin geride kalmasıyla Tabor, bir şehir devletine özgü daha kalıcı düzenlemelere girişmişti. Zanaat giderek geliyor, köylüler vergi ödüyor ve Tabor'a tabi şehirlerin sayısı artıyordu. Ayrıca piskoposun apostolik veraseti hiçe sayarak seçilmiş olması, Utrakistlerle uzlaşmayı imkânsız kılıyordu.³⁵

³² Heymann, *Žižka*, s. 170-2, 174-5, 181-2, 199-208, 217-19; 1420 yılındaki olayların taşıdığı önem için bkz. F. Seibt, "Vom Vitkov bis zum Vyšehrad", *Hussitenstudien*, s. 185-207; Taborluların eserleri için bkz. A. Molnár, "La letteratura Taborita", *RSLR* XVIII (1982), s. 3-23.

³³ Kaminsky, *Revolution*, s. 376-7.

³⁴ Heymann, *Žižka*, s. 168.

³⁵ Kaminsky, *Revolution*, s. 385-91.

Tabor liderliğindeki şehirlerde yerleşik bir kilisenin gelişmesiyle, disiplin sorunları da baş göstermeye başladı. Tabor'da Martin Húška, *efkaristiyada* Hz. İsa'nın gerçek varlığını inkâr eden bir grubun başını çekiyordu. Húška'ya göre ekmek ve şarap, ayin sırasında diz çökerek değil, kilisenin erken dönemlerini anımsatan aşk şölenlerinde alınmalıydı.³⁶ *Efkaristiya* sakramenti bir anma yemegine dönüştürülüyordu. Ayini kutsal metinlerde belirtilen unsurlara indirgemek isteyen Taborlular her türlü şatafatı, süslü kıyafeti ve gereksiz ritüeli ısrarla reddetseler de Hz. İsa'nın rahip cüppesi giymediğini söyleyerek ılımlı Husçulara karşı kendilerini savunsalar da Húška'nın ileri sürdüğü fikirleri benimsemeye hazır değillerdi. *Efkaristiya* tüm Husçular için hassas bir meseleydi. Taborlular da ne kadar radikal olurlarsa olsunlar, Janov'lu Matthias'ın ve on dördüncü yüzyıl reformcularının mirasçısıydılar. Töz dönüşümü öğretisinden uzaklaşmakla birlikte, kutsanmış ekmek ve şarapta Hz. İsa'nın gerçek varlığının bulunduğu inanmaya devam ediyorlardı ve bu inanç Taborlular için büyük bir duygusal öneme sahipti. Húška, Hz. İsa'nın fiziksel bedeni cennette olduğundan, ekmek ve şarapta bulunamayacağını iddia ediyordu.³⁷ Hz. İsa'nın beş bin kişiyi beslemesi örneğine başvurarak, sakrament niteliğindeki şarap ve ekmeğe karşı kendi oluşturmak istediği aşk şölenlerini savunuyordu. Takipçileri, Tabor'a özgü aşırı bir coşku içinde, kutsanmış ekmeği ayakları altında çiğneyerek geleneksel öğreti ve uygulamanın yanlışlığını gösteriyorlardı.

Bunun üzerine Tabor, Húška yanlılarını güç kullanarak ezdi. Yeni fikirlerin gelişmeye devam etmesi üzerine Taborlu liderler, Prag'daki ılımlı Utrakistlerle ayin uygulaması hakkında görüşmelere başladılar ve onları Pikartizm (Beghard'ın bir diğer söylenişi Pikart'tan) adını verdikleri sapkınlığa karşı uyardılar.³⁸ Húška hapsedildi ve serbest bırakıldı. 1421 yazında yeniden yakalandı ve Ağustos ayında Husçuluğun her iki kanadının da onayıyla yakıldı.

Húška birçoklarının gözünde fazla ileri gitmişti. Tanrının krallığını kendi Taborlu grubunun gerçekleştireceğine inanıyordu. Húška'ya göre, *efkaristiya*yı haz dolu şölenlerle karıştırmamaları yönünde Korinthosluları uyaran Paulus haksızdı. *Efkaristiya* bir aşk şöleni olmalıydı. Peter Chelčický'nin tabiriyle, "kutsal gün-

³⁶ Agy, s. 397-433.

³⁷ Agy, s. 424. Töz dönüşümüyle ilgili diğer akılcı savlarla karşı yukarıda, s. 85, 329, 355.

³⁸ Kaminsky, *Revolution*, s. 407-18. Beghardlar için bkz. yukarıda, s. 244-252; Lerner, *Free Spirit*, s. 36-44.

de Tanrı sözünü dinleyerek aşkla bir araya gelenler, ziyafet çekip karınlarını tıka basa doyuracak, Katolik ve sapkın yemeğin o azıcık ekmeği yüzünden aç kalmayacaklar"dı.³⁹ Chelčický, Húska'nın görüşlerini keskin ve kaygı uyandırıcı bulur. Onun "mütevazı ve Hz. İsa için acı çekmeye gönüllü biri olmadığı"ndan bahseder.⁴⁰ Yeryüzünde azizlerin hüküm süreceği ve iyilerin acı çekmeyeceği yeni bir krallığa inandığını belirtir. Húska'nın şöyle dediğini aktarır: "Eğer Hristiyanlar her daim böyle acı çekmek zorunda olsaydı, Tanrıya hizmet etmeyi bıraktırdım."

Březová'lı Lawrence'in anlattığına göre Húska yanlılarından bazıları, krallığın bizzat kendilerinde gerçekleştiğine inanıyor ve bu yüzden de sıradan yasalara artık tabi olmadıklarını düşünüyorlardı. *Pater Noster* duasının "İçimizde olan Babamız" diye başlayan sapkın bir versiyonu bu gruba atfedilmiştir.⁴¹ Húska'yı takip edenlerin bir kısmı, Düşüş öncesindeki masumiyete sahip olduklarını iddia ediyorlardı: Giysileri Düşüş'ün bir sonucu olarak gören kadınlar ve erkekler çıplak dolaşıyor, canları istediğinde cinsel ilişkiye giriyor ve bunun günah olmadığını söylüyorlardı.⁴² Bu aşırı görüşleri savunan Âdemicilerin oluşturduğu tuhaf topluluk Žižka tarafından yenilgiye uğratıldı ve içlerinden birçoğu yakıldı. Húska bu grubun görüşlerini bizzat reddetmişti. İşledikleri günahların bir listesini Prag'a gönderen Žižka, topluluğun cinayet ve sodomi de dahil birçok kötülük gerçekleştirdiğine inanmaktaydı.⁴³

Žižka'nın bu tanıklığının gerçekleri ne derece yansıttığını belirleme imkânımız bugün artık yok. Kesin olan şey, Žižka'nın Âdemicilere amansız bir öfkeyle saldırmış olduğudur. Tabor şehri, ekonomik alandaki faaliyetlerine rağmen dış dünyanın olağan yaşam koşullarından hâlâ büyük ölçüde kopuktu. Rahiplerin yoğun vaazları ve Kitabı Mukaddes hakkında bitmez tükenmez tartışmalar hüküm sürmekteydi. Her türden yeni ve muhalif inancın hızla ortaya çıkmasına elverişli bir ortam vardı. Vakanüvis Březová'lı Lawrence, Húska'nın *efkaristiya* hakkındaki sapkın görüşlerinin başlangıcını, 1418'de Prag'a sığınan Pikartlarla ilişkilendirir.⁴⁴ Oysa 1420-21'de radikaller arasında yeni bir sapkınlığın ortaya çıkışını açıklamak

³⁹ Kaminsky, *Revolution*, s. 424. Chelčický hakkında bkz. aşağıda, s. 436-7.

⁴⁰ Agy, s. 400.

⁴¹ Agy, s. 427. Amalricusçularla aradaki ilginç benzerlik için bkz. yukarıda, s. 134-5.

⁴² Březová'lı Lawrence'in anlatımı, bkz. Kaminsky, *Revolution*, s. 430; FRB V, s. 475.

⁴³ FRB V, s. 517-20; Kalidova, *Das hussitische Denken*, s. 327-9; Lerner, *Free Spirit*, s. 119-24.

⁴⁴ FRB V, s. 431; Lerner, *Free Spirit*, s. 121-3.

için Pikartlara başvurmayaya gerek yoktu. Sapkınlığın beslendiği en büyük kaynak bizzat Taborculuktu. Fakat Âdemcileri yaratan şey, gerçeklere dayalı bilgiden ziyade önyargılı düşüncelerdi. Dini öğretiyi muhalif kişiler eskiden beri cinsellikle ilgili iftiralara maruz kalmışlardı. Âdemcilerin Bohemya ikliminde, hele sözkonusu mevsimlerde çıplak gezinmeleri olasılık dışıydı. Dolayısıyla yöneltilen suçlamalar büyük ihtimalle iftiralara dayanıyordu. Taborluların ürettiği yeni inançlar, Âdemcilerin yok edilmesiyle son noktasına ulaşmış bulunuyordu.⁴⁵

Kasım 1420'de Vyšehrad'ın düşmesinin ardından Prag ön plana çıkmaya başladı.⁴⁶ Taarruzda az sayıda Taborlu yer almıştı. Reformun ve devrimin asıl merkezi olan Prag, kendi birlikleriyle elde ettiği askeri başarı sayesinde saygınlık kazandı. Bahar aylarında Orta ve Batı Bohemya'daki şehirler Prag liderliğinde bir birlik oluşturdular. Nisan 1421'de başpiskopos Vechta'lı Conrad'ın uzun süre kararsız kaldıktan sonra Prag Bildirisi'ne bağlılığını açıklaması, Husçuluk için olduğu kadar Prag için de önemli bir kazanımdı.⁴⁷ Conrad'ın katılımıyla Husçu adayların din adamı olarak atanması güvence altına alınıyor ve Bohemya'daki Husçu rahiplerin sayısının giderek azalması tehlikesi ortadan kalkıyordu. Sigismund ve Bohemya dışındaki din adamları istedikleri kadar reddetsinler, Husçuluk böylelikle meşru bir zemin kazanmış oluyordu. Haziran 1421'de Husçuların Čáslav'da topladıkları bir meclisin Praglılara sınırlı sayıda temsil olanağı tanınması, başkent in liderlik arzusunun kolay gerçekleşmeyeceğini gösteriyordu.⁴⁸ Yine de Prag'ın radikal güçlerin eline geçmesi, Bohemya'daki güç dengelerinde önemli bir değişiklik anlamına geliyordu. Prag bir şehir olarak kendi üstünlüğünü kurmaya çalıştığı sırada, Želivský Eski ve Yeni Şehir'de kendi diktatörlüğünü kurmaya girişti.⁴⁹

1420 sonlarında Hus'lu Nicholas'ın kaza sonucu ölümüyle Želivský liderliği ele alma fırsatı yakaladı. 1420 baharında Prag'dan ayrılan Alman ve Katoliklerin evleri Želivský yanlılarının eline geçmiş ve bu durum radikallerin oy oranını artırmıştı. Čáslav ertesinde kendini yeterince güçlü hisseden Želivský, Eski Şehir'in yöneticilerini görevden aldı ve Eski ile Yeni Şehirlerin birleştiğini ilan etti. Fakat

⁴⁵ A. Patschovsky, "Der taboritische Chiliasmus", *Häresie*, haz. Šmahel, s. 169-95.

⁴⁶ F. Seibt, "Communitas primogenita: zur Prager Hegemonialpolitik in der hussitischen Revolution", *HJB* LXXXI (1962), s. 80-100.

⁴⁷ Heymann, *Žižka*, s. 220-1.

⁴⁸ Agy, 14. Bölüm; Heymann, "The national assembly of Čáslav", *MH* VIII (1954), s. 32-55.

⁴⁹ Kaminsky, *Revolution*, s. 451-60; Heymann, *Žižka*, s. 241-53, 266-7, 272-3, 278-80, 307-18.

bu kolay elde edilmiş bir başarı değildi. Kendisini destekleyen kalabalıkların yanında, varlıklı sınıfların muhalefetiyle karşı karşıyaydı. Atadığı radikal yöneticiler, ılımlı Utrakistlerin ve Praglı soyluların muhafazakâr baskısı karşısında yılmaya kapıldı. Prag birliklerinin Most'ta yenilgiye uğraması, Želivský'nin sonunu hazırladı. Žižka'nın Taborlulara kazandırdığı zaferlere benzer bir askeri başarı elde edememişti. Şehri yönetmekle görevlendirdiği John Hvězda Şubat 1422'de görevinden ayrılmak zorunda kaldı. Hvězda'nın yerine gelen muhafazakâr ardılı Mart ayında Želivský'yi idam ettirdi. Ölümü kendisini destekleyen işçilerin tepkisine yol açıtıysa da partisi onulmaz bir yara almıştı. Bundan böyle Prag, hem dini hem siyasi açıdan ılımlıların önemli bir dayanak noktası haline geldi.

Želivský'nin devrilmesindeki başlıca neden, sınıflar arasındaki çatışmaydı: Zanaatkarlar ve yoksullar Praglı zenginlere üstün gelmeyi başaramamıştı. Dinin de bir payı vardı; zira Želivský *scriptura solay* savunuyor ve Taborluların yapmaya çalıştığı gibi üniversite üyelerini "ilahi yasa"ya tabi kılmak için uğraşıyordu. Yandaşları da yine tıpkı Taborlular gibi, ayini sade bir *komünyon*dan ibaret görüyorlardı. Jakoubek ve öğretim üyeleri, Želivský karşısında kararlıydılar. Želivský'nin öldürülmesinden iki gün önce Jakoubek, şehir meclisi üyelerine şöyle sesleniyordu: "Yılmayın. Onu durdurun."⁵⁰

Taraflar

Böylelikle Prag ve Tabor kendi içlerindeki muhalifleri ortadan kaldırmış oluyordu. Bu sırada, başkenti üs edinen ılımlı Utrakistler ile Taborlu radikaller arasındaki görüşmeler devam etmekteydi. Birlik oluşturma yollarını ararken, farklılıkları da iyice belirginlik kazandı.⁵¹ Taborluların *efkaristiya* inancına göre Hz. İsa'nın bedeni ve kanı, ekmek ve şarapta "törenselleşmiş ya da mecazi anlamda" mevcuttu.⁵² Bu bakış açısı, töz dönüşümüne ya da töz birliğine inanan ılımlı Utrakistlerden Taborluları ayırmaktaydı. Ayinde kullanılan giysilerle ilgili tartışmalar devam etti. Bu tür anlaşmazlıklarda hep olduğu gibi, en çok ilgi uyandıran konu uyuşmazlıkların gözle görülür işaretleriydi. Ayine *komünyon* kasesini de dahil eden Husçular, doğal olarak *efkaristiya* meselesine odaklanıyordu. Taborlular gayet sade bir ritüel benimsemişlerdi: Hep birlikte *Pater Noster* duası okunuyor,

⁵⁰ Kaminsky, *Revolution*, s. 460.

⁵¹ Agy, s. 436-52, 460-81; Kaminsky, *The Czechoslovak Contribution*, s. 210-23.

⁵² Kaminsky, *Revolution*, s. 455.

ardından kutsanmamış bir altar ya da herhangi bir masa önünde Hz. İsa'nın Son Yemek'teki sözleri Çek dilinde tekrarlanıyor, *efkaristiya* için sıradan kâseler ve tabaklar kullanılıyor, kilisede hiçbir süsleme bulunmuyordu. Ayine katılan herkes *komünyon* alıyordu. Vaazlar, Çekçe söylenen şarkılar ve İncil okumaları geleneksel ayinden çok farklı bir ibadetin parçalarıydı. Taborlular, Utrakistlerin *efkaristiya* uygulamasını halk için faydasız olmakla eleştirdiler. Onlara göre, cemaate faydalı olunması her şeyden önce geliyordu. Değişmez kalıplar Taborlu yaşam tarzına ters düşüyordu, örneğin ayinde Kitabı Mukaddes'in önceden belirlenmiş kısımlarının okunmasına karşıydılar; çünkü böyle yapılması rahipleri "halkın ve zamanın ihtiyaçları doğrultusunda" vaaz vermekten alıkoyuyordu.⁵³

Utrakistlerle Taborlular arasındaki farklılıklar o denli derindi ki tarafların tüm çabalarına rağmen bir uzlaşmaya varılması zor görünüyordu. Ayrıca, ibadetle ilgili anlaşmazlıkların altında temel bir yaklaşım farkı yatıyordu. Utrakistler reformcuymdu: Gerekli olduğunu gördükleri takdirde değişimi arzuluyorlardı; fakat eğer değişim için haklı bir neden yoksa mevcut yapıları muhafaza etmeyi tercih ediyorlardı. Taborlular ise devrimciydi: Her türlü inanç ve uygulama Kitabı Mukaddes'in, ilksel kilisenin ve ortak yararın mihenk taşına vurulmalıydı. Bu, siyasi ve askeri güce sahip köylü ve zanaatkâr toplulukların elinde en katı şekliyle savunulan bir *scriptura sola* öğretisiydi. Bu doğrultuda Araf kavramı, azizlerin ve Meryem Ana'nın şefaet etme rolü, *efkaristiya* gibi Katolikliğin geleneksel öğeleri ortadan kaldırılıyordu. Geriye, kesin karşıtlıklardan oluşan bir din kalıyordu: Cennet ve cehennem, Tanrı ve Deccal, Kitabı Mukaddes ve Roma'nın temsil ettiği Babil.

Taborluların bir diğer özelliği de ilksel kiliseyi taklit etmekle kalmayıp, bu kiliseyi yeniden vücuda getirdiklerine ve onun tüm gücüne sahip olduklarına inanmalarıydı. Her türlü gelenegın üzerinde mutlak bir karar verme yetkisini ellerinde bulundurduklarını iddia ediyorlardı. Pelhřimov'lu Nicholas'ın, Utrakistlerin benimsediğı Dört Kilise Bilgini'ne ve Dört Konsil'e ne derece itimat edilmesi gerektiğıyle ilgili tartışmasında bu inanış açıkça görülür. "Eğer" diyordu Nicholas, "bugün Tanrı vahiy yoluyla Kitabı Mukaddes'in daha tam bir kavrayışını birine bağışlayacak olursa, bu kişiye o kilise bilginlerinden daha fazla inanmak gerekir."⁵⁴ *Scriptura sola* öğretisi, Taborlu toplulukların siyasi bağımsızlığı ve as-

⁵³ Agy, s. 470. Taborluların *efkaristiya*sına ilişkin bir betimleme için bkz. agy, s. 444-5.

⁵⁴ Agy, s. 469.

keri gücü ve kendilerine Tanrının yol gösterdiğine duydukları inanç, Taborluları ortaçağın en dinamik hareketlerinden birine dönüştürdü. Fakat aynı zamanda onlarla her türlü uzlaşmayı da olağanüstü zorlaştırdı.

Müzakereler iki tarafı birbirine yaklaştırmak yerine daha da uzaklaştırdı. Bu ayrışma, biri 1421'de Čáslav meclisinden sonra diğeri 1422'de toplanan iki sinodun kararlarında görülebilir. *Efkaristiyayı* Hz. İsa'nın gerçek mevcudiyetiyle tanımlayan ilk sinod, Tabor'la uzlaşma kapısını açık bırakmıştı. İkinci sinod ise "maddi töz" ifadesini kullanmakla Taborluların inançlarını dışlıyordu.⁵⁵ Žižka'nın Tabor'dan ayrılarak Oreblilere katılması, onun dini konulardaki dizginleyici etkisini ortadan kaldırdı; Tabor daha da radikalleşme eğilimine girdi ve uzlaşma daha da zorlaştı.⁵⁶ Utrakistler arasında John Přibram'ın etkinlik kazanması, Tabor'la bölünmeyi derinleştirdi. Jakoubek'in eski bir takipçisi olan Přibram, *komünyon* kâsesini savunuyor, fakat bunun Roma'yla bir anlaşma çerçevesinde yapılmasını istiyordu. Roma Kilisesi'yle uzlaşmaya varmak için Husçuluğun diğer yeniliklerini feda etmeye hazırды.⁵⁷ 1422 ve 1423'te iki taraf arasında fiili çatışmalar gerçekleşti. Sigismund'un yerine başka bir kral bulma arayışları muhafazakârların elini güçlendirdi. Kral adayı olarak Bohemya'ya gelen Sigismund Korybut, Litvanya hükümdarı Witold'un yeğeniydi ve refomda ılımlılık yanlısıydı.⁵⁸ Avrupa'da bir kral olarak kabul görmesinin tek yolunun papalıkla uzlaşmaktan geçtiğini fark etmişti. Bu yüzden Přibram'ı destekledi. Her halükârda, bir krala sahip olmaktan rahatsızlık duyan ılımlı soyluların ve burjuvaların adayıydı. Diğer yanda Žižka, başlangıçta Korybut'a itiraz etmedi. Tabor ve diğer radikaller de monarşiye karşı kayıtsız kaldılar.

Dini bölünme, sınıf çatışması ve ulusal siyasette farklılık gibi etkenler Utrakistler ile Taborluları birbirinden ayırıyordu. Öte yandan Bohemya reformundaki ortak kökenleri, *komünyon* kâsesine atfettikleri simgesel önem ve iki tarafın da fikir alışverişinde bulunmaya değer vermesi birleştirici unsurlardı. Taborlu liderler tartışmalarda yer almaya istekli eğitimli kişilerdi. Birbirlerine tahammül etmeyi denediler. Fakat Utrakistler, Bohemya'da birbirinden bu denli farklı iki inanç sisteminin varlığını kabullenmiyordu. Sonuçta aradaki mesafe iyice açıldı.

⁵⁵ Agy, s. 462-3.

⁵⁶ Heymann, *Žižka*, s. 354-6, 361-73.

⁵⁷ Kaminsky, *Revolution*, s. 461.

⁵⁸ Heymann, *Žižka*, 20. Bölüm; Kaminsky, *Revolution*, s. 460-2; Denis, Huss, s. 308-25; Bartoš, *Revolution*, s. 5-24.

Bohemya dışından gelen baskılar, iki tarafı bir iç savaşa sürüklenmekten alıyordu. Sigismund Mart 1421'de geri çekilmiş, fakat pes etmemişti. Aynı yılın sonlarına doğru güçlü bir orduyla yeniden saldırdı. Sayısal üstünlüğe sahip olmasına rağmen 1422'de Nêmecký Brod'da Žižka karşısında ağır bir yenilgiye uğradı.⁵⁹ Husçulara karşı diplomatik girişimlerini sürdürdüyse de doğuyla ilgili planları ve Türklerle yaşadığı sorunlar nedeniyle sonraki on dört yıl boyunca Bohemya'ya geri dönmedi. Bununla birlikte, aynı derecede güçlü olmasa da bazı başka askeri seferler gerçekleşti. Papa V. Martinus Husçuluğun kararlı bir düşmanıydı ve Ulrich Rosenberg yanlısı soylular muhafazakârları destekliyordu.⁶⁰

1420, 1421, 1422, 1427 ve 1431'deki Haçlı seferleri, işgalcileri geri püskürtmek isteyen Husçuları birlikte hareket etmeye itti. Bohemya askeri açıdan çepeçevre kuşatılmış bir krallıktı. İlimliler ülkeyi tek başlarına savunabileceklerinden emin değildi. Bağımsızlığı ve *komünyon* kâsesini koruyabilmek için radikallerle aradaki farklılıkları göz ardı etmek zorundaydılar. Fakat askeri alanda sağlanan birlik, Husçuluğun geleceği meselesini sadece ertelemeye yarıyordu. Savaştan sonra ne olacağı belirsizdi. Hem Taborlular hem ilimliler, kendi görüşlerini dış dünyaya farklı yollardan yayma isteğindeydiler. Hep birlikte Bohemya'yı Katoliklerin göndereceği her orduya karşı savunabilirlerdi. Hatta Husçu ordular o denli nam salmıştı ki düşman birlikler, onları daha görür görmez dağılıp kaçıyordu. Fakat inançlarını barışçıl bir şekilde yayma konusunda aynı başarıyı göstermekten uzaktılar. 1423'e gelindiğinde Husçuluğun Bohemya'da tutunduğunu söylemek mümkündü. Ancak bu tarihten sonra ne iki taraf ne de *komünyon* kâsesi adına önemli bir ilerleme kaydedilmedi.

Husçuluğu Yayma Çabaları

İlimliler, sonuçta başarısızlığa uğrayacak olan bir plan geliştirdiler. Kiliseyle uzlaşacak ve bu arada reformu ve *komünyon* kâsesini de korumuş olacaktı. Almanlara karşı doğudaki Slavlarla kurulan ittifak, Sigismund'un yerine başka bir kral bulma ve belki de Husçuluğu yayma fırsatı sunuyordu. Bu amaçla elçiler göndererek tacı Slav hükümdarlardan Polonya kralı Wladislav Jagiello ve kuzeni Litvanya Grandükü Witold'a önerdiler. Slavların Toton Şövalyelerini yenilgiye

⁵⁹ Heymann, *Žižka*, s. 302-3; Heymann, "The crusades against the Hussites", *A History of the Crusades III*, haz. A. Hazard (Madison, 1975), s. 586-646.

⁶⁰ Seibt, "Die Zeit", s. 518-31; Ulrich Rosenberg yanlıları için bkz. yukarıda, Harita 8.

uğrattığı 1410 Tannenberg çarpışmasında Çekler Polonyalıları yardım etmişti. Prag'daki Charles Üniversitesi'nde okuyan Polonyalı öğrenciler yoluyla Husçuluğun etkileri Polonya'ya dek ulaşmıştı. Praglı Jerome bir ara Witold'un sarayında kalmıştı. Sigismund'un tepkisi ve Polonyalı piskoposların endişeleri, Slav ülkelerinin misyonerlik için elverişli olduğunu gösteriyordu.⁶¹ Fakat tacı kabul ettiği takdirde Wladislav'ın kaybedeceği çok şey vardı. Büyük bir Slav birliğinin hayalini kuran Witold ise Husçuların teklifine sıcak bakıyordu; ancak papalığın etkisi ağır basınca 1423'te vazgeçti. Bunun üzerine yeğeni Sigismund Korybut 1424'te kendini aday olarak önerdi ve Žižka'nın ölümünden sonra Husçuların lideri oldu. Ancak harekete sağladığı destek sadece kendisi ve birkaç takipçisinden ibaret kaldı. İktidarda olduğu süre boyunca Žižka'nın askeri başarılarının gölgesinde kalan Korybut, Papa V. Martinus'la gizlice görüşmeler yürüttüğünün açığa çıkması üzerine 1427'de hapsedildi ve 1428'de Litvanya'ya geri gönderildi.⁶² Bu olay, John Pribram ve yandaşlarının gözden düşmesine neden oldu. Slavlarla ittifak yapma planı işe yaramamıştı.

Husçuluğu yayma yollarından biri de Almanca konuşulan ülkelerdeki misyonerlik çalışmalarıydı. Fakat bu çalışmaların etkisi sınırlı oldu ve Bohemya'nın mücadelesine bir katkı sağlamadı. Bir hükümdarın ya da tüm bir bölgenin *komünyon* kasesini benimsemesine yetecek bir başarı kazanılamadı. Tek başına hareket eden kişilerin Valdocular tarzında gizlice yürüttüğü bir misyonerlik sözkonusuydu. Ancak engizisyon tarafından yakalandıklarında kendilerinden haberdar olduğumuz bu kişilerin belki de en önemlisi Donauwörth'lü Friedrich Reiser'di.⁶³ Tabor'da piskopos olarak atanmış bulunan Reiser, 1458'de yakılana dek Almanya'nın güneyinde ve Alsace'ta uzun süre faaliyet gösterdi. Ardılı Baselli Stephen on yıl daha bu görevi yürüttüyse de elle tutulur hiçbir sonuç alınamadı. Husçular görüşlerini propaganda yoluyla yaymaya çalıştılar; Prag Bildirisi'nin çevirileri ve hareketin amaçlarını açıklayan manifestolar dağıtıldı. Kuzey Bohemya'da Almanca konuşan ve Husçuluğa bağlı bir şehir olan Saaz, yazılı propaganda açısından özellikle et-

⁶¹ Heymann, *Žižka*, s. 30-1; Seibt, "Die Zeit", s. 532; Denis, *Huss*, s. 309; Seibt, *Hussitica*, s. 82-3.

⁶² Heymann, *Žižka*, s. 456-7, 460-1.

⁶³ Seibt, "Die Zeit", s. 532; Seibt, *Hussitica*, s. 94-5; H. Köpstein, "Zu den Auswirkungen der hussitische-revolutionären Bewegung in Franken", *Aus 500 Jahren deutsch-tschechoslowakische Geschichte*, haz. K. Obermann, J. Polinsky (1958), s. 16-20; H. Köpstein, "Über den deutschen Hussiten Friedrich Reiser", *ZG VII* (1959), s. 1068-82; bkz. yukarıda, s. 217-8.

kindi. Fakat on altıncı yüzyılda görüşlerin hızlı ve etkili bir şekilde yayılmasına olanak tanıyan matbaanın avantajlarından yoksun olan Husçuların bu girişimi sınırlı kalmaya mahkûmdu. 1517-1520 arasında Luther'in eserleri 30.000 kopya satmıştı; Husçular ise benzer bir olanağa sahip değildi. Ayrıca, barışçıl yöntemlerle yürütülen misyonerlik askeri güçle kolay kolay bağdaşmıyordu; hareketin Bohemya'da kazandığı askeri başarılar, ülke dışındaki etkisini sınırlandırma eğilimindeydi.⁶⁴ Kutná Hora fermmanı, Alman öğretim üyelerinin kaçmasına ve komşu ülkelerdeki üniversitelerde Husçuluk karşıtı bir blok oluşmasına yol açmıştı. Daha sonra Alman Katoliklerin ülkeyi terk etmesi de aynı yönde bir etki yarattı. Reform ile Çek milliyetçiliği arasında kurulan bağlantı, Husçuluğun uluslararası bir güç haline gelmesini engelliyordu.

Askeri Seferler

Barışçıl misyonerlik yöntemlerinin harekete zafer kazandırması bu durumda beklenemezdi. Askeri güç kullanarak ve kilise yetkilileriyle en üst düzeyde müzakerelere edilerek, Bohemya hareketinin tanınması ve kendi topraklarında saldırılara maruz kalmaması sağlanacaktı. Ancak bundan sonra hareketi Avrupa'da yaymak düşünülebilirdi. 1426-1433 arasında Güney Bohemya'dan Taborlu bir rahip olan Prokop Holý, kiliseden resmi bir tanınma elde etme amacıyla komşu ülkelere seferler düzenledi.⁶⁵ Žižka'nın askeri becerilerine sahip olsa da onun kadar yetenekli değildi. Şöyle diyordu Prokop: "Savaş gibi bir külfetin altına girmemizin tek nedeni, Tanrının kilisesinin bu kutsal gerçekleri tanınmasını sağlamak ve birliği, kardeşliği, ahlaki reformu ve diğer tüm şeyleri getirecek olan barışın nimetlerini görmek ve yaşamaktır." Radikal güçlerin başındaki Prokop'un ikinci bir amacı da dini alanda hâlâ radikal olmakla birlikte toplumsal konulardaki devrimci azmini kaybetmiş ve vergiler yüzünden köylülerin nefretini kazanmakta olan grupların şevkini canlı tutmaktı. Bohemya dışına düzenlenen seferler ganimet ve itibar kazandırdı. Büyük bir zafer kazanan Prokop Silezya'yı ele geçirdi, civardaki Almanları vergiye bağladı ve Polonya'yı desteklemek üzere ordusunu Baltıklar'a götürdü. Prokop'un eylemleri, Yetimler adını alan Oreblilerin seferleri, Bohemya

⁶⁴ Seibt'in Alman Husçuluğuyla ilgili sunduğu kanıtlara rağmen, bunu makul bir genelleme olarak kabul etmeli, bkz. Seibt, "Die Zeit", s. 524, 529-30.

⁶⁵ Heymann, Žižka, s. 457-63; Bartoš, *Revolution*, 3-8. Bölümler, Prokop'un savaş ve barış üzerine konuşması: s. 101.

çevresindeki ülkelerin uğradığı zayıat ve kilise mensuplarının Husçuluğun yayılmasından duyduğu endişe, müzakerenin yolunu açtı.

Müzakere ve Uzlaşma

1431'de Domažlice'de bir Haçlı seferi daha geri püskürtüldü. Uzun süren ön görüşmelerin ardından 1433'te Bohemyalı bir heyetin konsil üyeleriyle müzakereye bulunmak üzere Basel'e gelmesi kararlaştırıldı. Belli başlı tarafların hepsi bu heyette yer alıyordu. Kilise tarafından -taleplerinin karşılanması koşuluyla- kabul görmeyi arzulayan Utrakistleri John Rokycana temsil ediyordu. Taborlular adına Pelhřimov'lu Nicholas, Yetimleri temsilen de Peter Payne katılmıştı. Heyette ayrıca Prokop da bulunuyordu.⁶⁶ En azından müzakere masasında bir birlik sağlanmış görünüyordu. Diğer tarafta, konsili yöneten Kardinal Cesarini Domažlice'de kıl payı ölümden dönmüş ve Husçuların yarattığı tehlikeye bizzat tanıklık etmiş biriydi. Müzakere etmenin ve kilisede reformlar yapmanın gerekliliğine ikna olmuştu. Konsille arası açık olan Papa IV. Eugenius ise bu konuda kararsızdı.

Fakat ne Cesarini ne de konsilin diğer üyeleri, ılımlı Husçuların bile istediği değişiklikleri yapma niyetinde değillerdi. Kendi anlayışları doğrultusunda reform yapmayı istiyorlardı elbet, ama her şeyden önce Bohemya'daki yoldan çıkmış halkı tekrar kiliseye döndürmeyi amaçlıyorlardı. Bunun için de hoşgörülü görünüp geçici tavizler vererek uzlaşmayı planlıyorlardı. Husçular, konuşmalarına izin verildiği takdirde, kilise yetkililerini kendi haklılıklarına ikna edecekleri yanılgısı taşıyordu. Kökleri Hus'a dek uzanan bir yanılgıydı bu. Hus da Constance Konsili'ne giderken, kilisedeki kötülüklerden bahseden bir vaaz hazırlamış, fakat bu vaazı okuma fırsatı bulamamıştı. Husçular Basel'de hayal kırıklığına uğrasalar da can güvenliklerinin sağlanması konusunda ısrar edecek denli gerçekçiydiler. *Komünyon* kâsesinin Bohemya'da Utrakistler için olduğu kadar Katolikler için de zorunlu kılınması ve böylelikle bir iç savaş tehlikesinin engellenmesi yönünde büyük çaba şarfettiler.

⁶⁶ Denis, *Huss*, 11. Bölüm; E.F. Jacob, "The Bohemians at the Council of Basel, 1433", *Prague Essays*, haz. R. W. Seton-Watson (1948), s. 81-123; Creighton, *Papacy* II, 5. ve 6. Bölümler; Rokycana hakkında bkz. Heymann, "John Rokycana: Church reformer between Hus and Luther", *CH XXVIII* (1959), s. 240-80; Payne için bkz. yukarıda, s. 348; Bartoš, *Revolution*, s. 73-98.

Jakoubek 1429'da ölmüştü. *Komünyon* ayininde ekmek ve şarabın birlikte dağıtılmasını başlatan kişi olması dolayısıyla ve kişiliği sayesinde taraflar arasındaki en önemli bağ Jakoubek'ti ve yerini dolduracak kimse yoktu. Charles Üniversitesi'nin ekonomik sıkıntıları, bazı öğretim üyelerinin heyecanına set çekmişti. Soylular radikallerin askeri birliklerine güvenmiyordu; savaşı fazla uzatmışlardı ve aralarında çok sayıda paralı asker vardı. Müzakereler bu birlikleri durdurmadı. 1431, 1432 ve 1433'te yeni zaferler kazandılar; fakat disiplini sağlamada sorunlar ortaya çıkmaya başladı.⁶⁷

1433'te radikaller Bohemya'nın güneybatısındaki Pilsen'i ele geçirmeye çalıştı. Temmuz ayında şehir kuşatıldı.⁶⁸ Pilsen ve oluşturduğu *Landfriede*, Katolikliğin Bohemya'da ayakta kalan son büyük destekçisiydi. Mevcut ateşkes antlaşmaları Husçu birliklerin ülke dışındaki bir hedefe yönelmelerini engellemekteydi. Fakat Pilsen'e yönelik saldırı, savaşın acılarını yeniden Bohemya topraklarına taşıdı. Bir yanda ordunun ihtiyaçları diğer yanda Basel müzakerelerinde belirilmiş olan barış ihtimali, kamuoyunu Pilsen'de çarpışan radikallere karşı tavır almaya yöneltti. Klenové'li Přibík'in Taborlulara ihanet ederek şehre erzak sokması üzerine abluka uzadı. Ordunun komutası Propkop'tan alınarak yerine Sány'li Čapek getirildi. Radikaller Pilsen'le meşgulken, muhafazakârlar birleşerek bir komplo hazırladılar. Kuşatma sona erdirildi ve 30 Mayıs 1434'te Husçu, Moravyalı ve Katolik soyluların oluşturduğu muhafazakâr birlikler Prokop liderliğindeki radikalleri Lipany'de ağır bir yenilgiye uğrattı.⁶⁹

1425'te Elbe kıyısındaki Ústí'de Haçlı ordusunu yenilgiye uğratan savaş taktikleri, bu kez Taborlulara ve Yetimlere karşı kullanılmıştı. Askeri liderlikle devlet adamlığını kişiliğinde birleştiren Prokop da çarpışmada ölenler arasındaydı.

Lipany çarpışması radikallerin askeri gücüne son verdi ve kilisenin şartlarının kabul edilmesini sağladı. Konsilin Bohemya'daki elçileri, *komünyon* kâsesinin ülkede geniş destek bulduğunu ve konsilin bu konuda ciddi bir tavizde bulunması gerekebileceğini bildirmişlerdi. Kasım 1433'te Prag'da bir araya gelen iki tarafın temsilcileri, Prag Bildirisi'nin bir benzeri olan Basel Compactatası'nı

⁶⁷ Bartoš, *Revolution*, s. 73-105.

⁶⁸ Agy, s. 105-11.

⁶⁹ Agy, s. 112-18.

kabul ettiler.⁷⁰ Lipany çarpışması sayesinde bu uzlaşma, Bohemyalıların kilise ile barıştığı 1436'daki nihai Jihlava Antlaşması'nın temelini oluşturdu.

Compactata, isteyenlerin *komün*yonda ekmekle birlikte şarap da almasına izin veriyor, fakat bu uygulamayı kutsal ya da faydalı ilan etmiyor ve zorunlu kılmıyordu. Dolayısıyla Bohemya'da Utrakistler ile Katolikler arasındaki bölünme aynen devam ediyordu. Konsil, *komün*yon kâsesine izin vermekle yetinmiş, fakat desteklememiş ve uygulamanın kilisede yaygınlaşmasına olanak tanımamıştı. Husçular için önemli bir mesele olan çocukların *komün*yonuna hiç değinilmemişti. Ölümcül günahların cezalandırılması, "bu işle görevli olanlar"a bırakılıyordu. Vaazlar, "Tanrının rahipleri ve liyakat sahibi diyakozlar tarafından" verilecekti.⁷¹ Tüm bunlar, krallıkta ahlakın hüküm sürmesini ve halktan kadın ve erkeklerin özgürce vaaz vermesini isteyen radikallerin taleplerinden oldukça uzaktı. Compactata'ya göre rahipler mülk sahibi olmayacak ve kilise mallarını sadakatle idare edeceklerdi. Husçu devrimin etkisi uzlaşmanın en çok son maddesinde görölüyordu: kilise ve manastır toprakları dünyevi güçlere devredilecekti. Jihlava Antlaşması'ndan on beş gün sonra Sigismund'un kral olmasıyla bu toprakların mülkiyeti de güvence altına alınmış oldu.

Kilise ile barış sağlanması, meşru hükümdarın ülkeye dönüşünü de beraberinde getirdi. Müzakerelerin son yıllarında Sigismund kurnazca davranarak, Basel Konsili'nin verebileceğinden daha fazlasını Husçulara gizlice vaad etmişti. Öyle ki Sigismund'un sözüne güvenen Husçular, sonuçta kendilerini tatmin etmeyen bir uzlaşmayı onayladılar. Oysa kandırılmışlardı; iktidarı ele alan Sigismund, 1437'deki ölümüne dek geçen kısa sürede Husçulara karşı Katolik bir siyaset güttü. 1437'de Prag başpiskoposu seçilen Utrakist Rokycana hiçbir zaman resmi olarak atanmadı.⁷² Katolik rahiplerin denetimindeki katedral asla Rokycana'yı ağırlamadı. Papalığın gözünde başpiskoposluk makamı, Vechta'lı Conrad'ın ölümünden bu yana boştu.

Sigismund'un dönüşüyle Husçu tarihin klasik devri sona erdi. 1415 ile 1436 arasında Husçular kiliseye meydan okumuş ve Katolik bir Haçlı seferini geri püskürten ilk sapkın hareket olmuşlardı. Bu süre içinde Bohemya'daki kilise-

⁷⁰ Denis, Huss, s. 495-8; W. Eberhard, *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen, 1478-1530* (1981), s. 41-3; R. Kalivoda, "A new approach to the post Hussite development of Hussitism", *CV XXVII* (1984), s. 73-90.

⁷¹ Heymann, *Žižka*, s. 471; D. R. Holton, *La Communion des tout-petits enfants* (1989).

⁷² G. H. Williams, *The Radical Reformation* (1962), s. 209-10.

nin ekonomik temellerini tümüyle değişikliğe uğratmış, yeni bir ruhban sınıfı yaratmış ve yüksek rütbeli kilise yetkililerini kendileriyle eşit şartlarda görüşmeye zorlamışlardı. Lüksemburg monarşisinin merkezi iktidarını sarsmış ve Avrupa'ya korku salan bir ordu oluşturmuşlardı. Wyclif'in keskin zekâsıyla boy ölçüşebilecek biri içlerinden çıkmamış olsa da dikkate değer yeteneklere sahip kişileri kendi saflarına katmışlardı: Başta bizzat Hus, *komünyon* kâsesini savunan ve üniversitenin önde gelen bir ismi olan Jakoubek, halkı eyleme teşvik eden Dresdenli Nicholas, rahip-siyasetçi Želivský, ordu komutanları Žižka ve Prokop. En büyük zaafı, Husçuluğun radikal ve ılımlı kanatlarını birbirinden ayıran derin uçurumdur. Radikaller Želivský ile devrimi gerçekleştirmiş, Žižka ve Taborlularla da bu devrimi savunmuşlardı. İlimliler radikallere muhtaçtı; fakat uzun vadede onlarla birlikte yaşayamazlardı. Aralarındaki mücadelenin yanı sıra, birbirlerine hoşgörüyü yaklaştıklarını gösteren örnekler de vardı. İki taraf da dini konularda görüş alışverişinde bulunmanın etkili bir sonuç doğuracağına inanmaktaydı.⁷³ Fakat sonuçta, taraflar arasındaki bölünme, hareketin başlangıçtaki hedeflerinden sapılmasına yol açtı. Savaşın neden olduğu yıpranmaya Katolik temsilcilerin ve Sigismund'un kurnazlıkları da eklenince, Bohemyalıları tatmin etmeyen bir uzlaşma ortaya çıktı.

Jihlava Antlaşması'nda Husçulara bir söz verilmişti: Müstakbel piskoposlar Utrakist adayları rahip olarak atamaktan kaçınmayacaklardı. Ayrıca, Basel Konsili tüm Hristiyan prenslere mektup göndererek onlardan Utrakist Bohemyalıları kilisenin iyi evlatları olarak kabul etmelerini isteyecekti.⁷⁴ Bu adımlar hiçbir zaman atılmadı ve Husçular ne uğrunda mücadele ettikleri tam ve kalıcı bir tanınmaya kavuşabildi, ne de reformu Bohemya topraklarının dışına yaymayı başarabildiler.

Bununla birlikte Sigismund 1436 başlarında Utrakist rahipleri ve kiliselerini güvence altına alan bazı düzenlemeler yaptı. İktidara dönüşü karşılığında ödediği bir bedeldi bu. Buna göre, sadece kutsanmış ekmekle *komünyon* alan Katolikler daha önce Utrakizmin hiç uygulanmadığı kiliselere gidecekti. *Komünyon*da ekmeğin yanı sıra şarap da dağıtılan kiliselerde ise Utrakist gelenek devam edecekti. Başka bir deyişle, bu konuda kralın iradesi ya da rahibin inançları değil de kilise

⁷³ Seibt, *HZ CXCVI* (1962) içinde, s. 21-62; Husçu devrimin etkileri (özellikle de kilise mallarına el konulması) hakkında bkz. E. Werner, "Die hussitische Revolution: Revolutionsbeginn und Revolutionsergebnis im Spiegel marxistischer, insonderheit tschechoslovakischer Forschungen", *SSAWL Phil-hist. Klasse CXXIX* (1989), s. 5-38.

⁷⁴ Eberhard, *Kofessionsbildung*, s. 43.

cemaatinin isteği belirleyici olacaktı.⁷⁵ Utrakistleri hayal kırıklığına uğratan *onca şey* arasında, Sigismund'un bu kararları hem dini özgürlükler için hem de Katoliklerle Utrakistlerin bir arada yaşaması için bir zemin hazırlıyor ve Utrakistlerin tarihinde yeni bir dönemin başlangıcına işaret ediyordu. Bu yeni dönemde Bohemyalılar, inançlarını yaymak ya da Utrakizmi kiliseye kabul ettirmek için değil, kendi ülkelerinde dini bağımsızlıklarını elde etmek için mücadele edeceklerdi.

⁷⁵ Agy, s. 44.

Poděbrady'li George

Rokycana'nın kendini başpiskopos olarak kabul ettirmedeki başarısızlığı, Husçu hareketin geçirdiği değişimin bir göstergesiydi. Kararlı ve alçakgönüllü biri olan Rokycana, üst düzey bir teologdan ziyade bir reformcuydu. Papalıkla uzlaşma umudunu ömrünün sonuna dek korudu.¹ Utrakizmin Çek milliyetçiliğiyle olan bağlantısı, hareketi ayakta tutan nedenlerden biriydi. Fakat ilk Utrakistler hiçbir zaman kiliseden kopmayı istememişlerdi. Papanın onayını alabilmek için çeşitli manevralara giriştiklerinde, hareket de canlılığını kaybetmeye başladı.

Ülkedeki karışıklık ve bölgesel ittifaklar, bir Çek soylusu olan Poděbrady'li George'un yükselişinin önünü açtı. Sigismund'un Habsburglu damadı Avusturya kralı Albert'in ölümünün ardından, George önce Bohemya valisi, ardından Albert'in oğlu Wladislav'ın naibi oldu. Wladislav'ın erken ölümü üzerine de 1458'de Bohemya kralı oldu.² Rokycana Prag başpiskoposu olarak resmen tanınmadığından, taç giyme töreninde onun yerine iki Macar piskopos hazır bulundu ve George'un başına tacı Katolik lordlar yerleştirdi. George, Roma Kilisesi'ne sadık kalacağına ve halkını "hatalardan, mezheplerden ve sapkınlıklardan uzak" tutacağına dair gizlice ant içti. IV. Charles'ın belirlediği taç giyme usulleri, kral adayının şarap kasesinden komünyon almasını gerektiriyordu. George'un buna uyması Utrakistleri memnun etti. Böylelikle, gizli yeminle ilgili çekinceler bir yana (zira George, Compactata ile kabul edilen Utrakizmin bir sapkınlık olamayacağını düşünüyordu), Lüksemburg hanedanına mensup olmayan Husçu bir hükümdar tahta geçmiş oluyordu.³

¹ F. G. Heymann, "John Rokycana: Church reformer between Hus and Luther", s. 240-80; F. Seibt, "Das Zeitalter Georgs von Podiebrady", *Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder*, haz. K. Bosl, I (1967), s. 537-68.

² F. G. Heymann, *George of Bohemia, King of Heretics* (Princeton, 1965); Klassen, *Nobility*, s. 143.

³ Heymann, *George*, s. 160-72.

Papa II. Pius ve İmparator III. Frederick tarafından da kral olarak tanınan George, Katolik Breslau şehrinin ısrarlı muhalefetini de etkisiz kılmayı başardı. Fakat 1462'de Pius'tan *komünyon* kâsesini kalıcı bir şekilde kabul etmesini istemesi tam bir başarısızlıkla sonuçlandı. 1465'te Pius'un ardılı Papa II. Paulus, George'u sapkınlıkla suçlayarak aforoz etti. Bohemyalı muhalif aristokratlar Zelená Hora Katolik Birliği'ni kurdular ve Macaristan kralı Matthias Katoliklik adına Bohemya'yı işgale girişti. Fakat hem diplomatik hem askeri gücünü başarılı bir şekilde bir arada kullanan George, tüm tehlikelere karşı hükümdarlığını korumayı bildi. Papalığın Türklere karşı direnişi örgütleme çabalarını fırsat bilen George'un diplomatları, prensler arasında uluslararası bir barış planı geliştirdiler. Bu sayede George'un toprakları da kilisenin yaptırımlarından korunmuş olacaktı.⁴ Fakat George 1471'de öldüğünde, krallığı oğluna bırakacak denli güçlü hissetmiyordu kendini. Ardılı olarak Jagiello hanedanından Polonyalı Katolik II. Wladislav'ı seçti. Utrakizmin krallıkta sahip olduğu konum korunmuş, fakat Husçu bir kralın seçilmesiyle beliren Utrakizmi yayma fırsatı kaçırılmıştı.

Utrakistlerin papalığa yaklaşımı tuhaf bir şekilde hem şüpheli hem de iyimserdi. Geçmişte papalık ordularına karşı savaşmış olmanın da beslediği bu şüpheler, 1448'de yaşanan bir olayla iyice perçinlendi; Papa V. Nicholas tarafından bir soruşturma yürütmekle görevlendirilen Kardinal Carvajal, Husçuların muhalefetiyle karşılaşınca Prag'dan gizlice ayrılmaya çalıştı. Yanına –muhtemelen yanlışlıkla– Basel Compactası'nın orijinal kopyasını da almıştı. Bir süvari birliği, kardinal sınırı geçmeden yetişerek belgeyi kendisinden aldı.⁵ Utrakistler Compactata'ya fazlasıyla bel bağlıyordu. Oysa farkında değillerdi ki bizzat papalıktan ziyade konsille varılan bir uzlaşma olması Compactata'nın etkisini zayıflatıyordu. Basel Konsili sonrasında papalık, Konsil Hareketi'ni ve bu arada Utrakistlerle yapılan anlaşmayı tasfiye etmekte kararlıydı.

Aeneas Sylvius Piccolomini (müstakbel II. Pius) 1451'de III. Frederick adına Bohemya'yı ziyaret etmiş ve George ile cana yakın bir sohbet gerçekleştirmişti. Bu görüşme, daha sonra Aeneas papa olduğunda George'un ondan çok şey beklemesine yol açtı. Bohemya'dan dönüşte Tabor'a uğrayan Aeneas, şehrin girişinde yer alan armalara göz attı; birinde elinde *komünyon* kâsesiyle bir melek, diğerinde

⁴ Seibt, "Das Zeitalter", s. 539-52; George'un izlediği siyaset, Utrakizm ve *Unitas* arasındaki ilişki için bkz. Heymann, *George*, s. 586-611.

⁵ Heymann, *George*, s. 36-40.

Jan Žižka yer alıyordu. Eski Taborlularla ve John Galka adında Polonyalı müteci bir teologla teoloji meseleleri hakkında konuştu. Taborlu kadınların Kitabı Mukaddes bilgisinden etkilenecek, dönemin İtalyan rahiplerinin bu kadar bilgili olmayışından yakındı. Fakat onu asıl etkileyen şey, karşılaştığı sapkınlıkların çeşitliliği, derinliği ve cüretkâr bir şekilde savunulması oldu.⁶ *Komünyon* kâsesini savunan hareketin temelinde, kilise öğretisine yönelik daha derin bir tehdit yatıyordu. Bunu fark eden Aeneas'ın Utrakistler için en fazla yapabileceği, *komünyon* kâsesine geçici bir süreliğine izin vermek olabilirdi. Oysa Husçu orduların uğruna savaştığı şey bu değildi.

Papalık tarafından kabul göreceklere dair yanılısma, Utrakist liderlerin entelektüel yalıtılmışlığından da kaynaklanıyordu. George düzgün bir eğitim almamıştı, Latince bilmiyordu ve çok az Almanca konuşabiliyordu. Kendisi ve hizmetindekiler, komşu prenslerle ilişkilerde yeterince başarılı olsa da papalığın işleyiş ve düşünce tarzını kavramaktan uzaktı. Rokycana'nın, istisnai durumu yüzünden, uluslararası bağlantıları kısıtlıydı. Rokycana da tıpkı diğer Utrakistler gibi, ayinde *komünyon* kâsesini kullanmanın haklı bir uygulama olduğunu, bu yüzden kilisenin eninde sonunda bunu kabullenmesi gerekeceğini düşünüyordu. Compactata, kilise yetkililerinden taviz koparmanın mümkün olduğunu göstermişti; kalıcı bir tanınma elde etmek için sadece biraz zaman, sabır ve kararlılık yeterli olacaktı. Fakat Utrakistler şu gerçeği görmüyorlardı: Her papa Bohemya meselesini farklı yollardan çözmeye çalışsa da sonuçta hepsi de *komünyon* kâsesini ayinden kaldırmaya kararlıydı.

Hem uzun süren savaşlar ve şiddet hem de George'un kendini kabul ettirme yönündeki diplomatik çabaları, ülkeyi yeniden düzene ve saygınlığa kavuşturmayı gerekli kılıyordu. 1452'de Bohemya valisi olarak, artık eski günlerinin sadece bir gölgesinden ibaret olan Tabor'u teslim aldı ve aralarında Taborlu piskopos Pelhřimov'lu Nicholas'ın da bulunduğu bazı direnişçileri hapse attırdı. 1461'de, IV. Charles'ın sapkınlığa karşı çıkarmış olduğu fermanı yeniden yürürlüğe koydu. 1462'de Katolik ve Utrakist din adamlarının oluşturduğu bir meclise baskı yaparak aralarındaki tartışmalara bir son vermelerini sağladı; Bohemya'daki dini gerilimin siyasi sonuçları göz önüne alındığında, George'un tedbirli davrandığı söylenebilir. Fakat bu durum, Husçu hareketin ilk dönemlerinde teologlar arasında görülen o canlı ve akademik tartışma ortamıyla tam bir karşıtlık içindeydi.⁷

⁶ H. Kaminsky, "Pius Aeneas among the Taborites", *CH XXVIII* (1959), s. 281-309.

⁷ Heymann, *George*, s. 60-3, 238-44, 290-1.

George, Katolik ve Utrakist inançların bir arada barış içinde varlığını sürdürmesi için elinden gelen gayreti gösterdi. Husçuların 1450-60 yıllarına ait Latince bir ilahisi, Utrakizmin ihtiyatla fakat kararlı bir şekilde kilise tarafından kabul görmeyi bekleyen tavrını yansıtır. Hus'un ölüm yıldönümü olan 6 Temmuz'da Hus'u ve Praglı Jerome'u anmak üzere okunan bu ilahi, oldukça Romalı ve muhafazakâr tarzda bir ayin için hazırlanmıştı. İlahideki *constancia* kelimesiyle, Hus'u ölüme mahkûm eden konsilin toplandığı Constance şehri ve Hus'un ölümü göze alarak kendi fikirlerine sadık kalması arasında bağlantı kuruluyordu.⁸ Diğer yandan, Seibt'in işaret ettiği gibi, Bohemya ve Moravya'daki Katolik Kilisesi bu dönemde reform karşıtı özellikler sergilemeye başlar. Moravya'da Olomouc piskoposluğu ve Prag'da katedral rahipleri bu reform karşıtlığının başını çekmekteydi. Kilise ve manastır yapılanmalarının bazı geleneksel öğeleri Moravya'da varlığını korumuş, hatta yeni manastırlar kurulmuştu.⁹ Aziz Giovanni da Capistrano'nun 1451 ile 1454 arasındaki yolculuklarında Utrakizme karşı verdiği sert vaazlar, hareketin canlı olduğu topraklarda fazla etki uyandırmamış, fakat Silezya'da Katolikliğe verilen desteğin artmasını sağlamıştı.¹⁰

Rokycana'nın başpiskoposluğunun tanınmaması, *komünyon* ayininde ekmekle birlikte şarap da alanlara hizmet edecek yeni Utrakist rahiplerin atanmasında sıkıntıya yol açıyordu. Rokycana'nın yapacağı atamalar, Utrakistlerin papalık tarafından tanınma amacına zarar verebilirdi. Atamaların meşruluğunu güvence altına almak için Yunan Kilisesi'yle yapılan görüşmeler bir sonuç vermedi. Daha yüksek bir yaşam standardına kavuşmak için ülkelerini terk edip Utrakizmi benimsemiş olan Polonyalı rahiplerin göreve getirilmesi, hareketi destekleyenlerin şevkini kırdı.¹¹ İlimli bir Utrakist olan saray nazırı Vaněk Valečovsky, Utrakist rahiplerin siyasallaşmasından ve seviyelerinin düşmesinden rahatsızlık duyarak

⁸ T. J. Talley, "A Hussite Latin gradual of the XV century", *Bulletin of the General Theological Seminary* XLVIII (1962), s. 8-13; D. Holeton, "O felix Bohemia", s. 390-7.

⁹ Seibt, "Das Zeitalter", s. 554-5.

¹⁰ Agy, s. 555; Heymann, *George*, s. 69-80, 119-20; R. Ryšavý, "Die erste Hussiten-mission des heiligen Johannes V. Capestrano in Mähren (1451)", *FS* XIX (1932), s. 225-55.

¹¹ E. Denis, *Fin de l'indépendance Bohème I: Georges de Podiebrad. Les Jagellons* (1890); Eberhard, *Konfessionsbildung*, s. 19; Eberhard, "Ernest Denis, Konzeption der böhmischen Geschichte und ihre Funktion in der tschechischen Geschichtswissenschaft", *Frankreich und die böhmischen Länder im 19 und 20 Jahrhundert*, haz. F. Seibt, M. Neumüller (Münih, 1990), s. 49-66.

1457'de bu durumu kınadı.¹² Eski Şehir'deki evinin duvarında, iki tarafın da din adamlarını eleştiren bir alegori yer alıyordu: Bir arabanın her iki tarafına da atlar bağlanmıştı; Katolik ve Utrakist rahipleri temsil eden iki rakip arabacı, zıt yönlerde gitmeleri için atları kamçılıyor ve bu arada umutsuzluğa kapılan yolcular birbirleriyle kavga ediyordu.

Unitas Fratrum'un Yükselişi

Utrakistlerden duyulan memnuniyetsizlik, Bohemya ve Moravya'da üçüncü bir dini gücün yükselişe geçmesine yol açtı. Başlangıçta Tabor'a yakınlık duymuş eski bir çiftçi olan Peter Chelčický, kan dökmenin haklılığını benimsemeleri üzerine Taborlularla yollarını ayırmıştı. "Eğer iktidar savaşlar ve cezalandırmalar yoluyla uygulanacak idiyse" diye soruyordu, "neden Hz. İsa Yahudi Yasası'nı kaldırıp farklı, ruhani bir yasa getirmişti?"¹³ Tavrından ödün vermeyen Chelčický, Husçuların 1420'de Vyšehrad'da Sigismund'a karşı kazandıkları zaferi de öldürmeme emrine karşı gelindiği gerekçesiyle onaylamıyordu. Şehirlerde yaşamayı reddederek kendi mülkünde sakin bir yaşam sürüyor, elleriyle çalışıyor ve bir yandan da Çek dilinde ahlaki eserler kaleme alıyordu. Kırsal yaşama özgü metaforlarla bezenmiş bu eserlerde, kilise ve devlet bünyesindeki kötülükleri idealist bir tavırla eleştiriyordu. Chelčický'ye göre Hristiyanların siyasi otoriteyle hiçbir bağı olmamalıydı. Rahipler de soylular da "şişman ve pisboğaz birer Baal"dılar.¹⁴ Hz. İsa'nın dağda verdiği vaazda söylediklerine riayet etmek bir zorunluluktur. Tıpkı Valdocular gibi o da kilisenin Konstantin'le birlikte bozulmaya başladığına inanıyor ve her türlü ant içmeyi reddediyordu. Yaklaşık 1440'ta yazdığı ve en ünlü eseri olan *İman Ağı*'nda papayı ve imparatoru, Luka İncili'nde havarilerin seçilmişleri toplamak için serdiği iman ağını yırtıp geçen büyük balıklara benzetir. Başlangıçtaki ağ, yani ilksel kilise bu yüzden o denli hasar görmüştür ki ancak zar

¹² Heymann, George, s. 100-2.

¹³ Kaminsky, *Revolution*, s. 322, Chelčický'nin Tabor'la ve Valdocularla ilişkisi: s. 391-7; F. Seibt, "Peter Chelčický", *Lebensbilder zur Geschichte der böhmischen Länder I* (Münih ve Viyana, 1974), s. 49-61, yeniden basım: *Hussitenstudien* içinde, s. 209-16; Brock, *Czech Brethren*, 1. Bölüm; M.L. Wagner, *Petr Chelčický* (1983); A. Molnár, "Bekenntnisse der böhmischen Reformation", *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* XCVI (1980), s. 310-32; Kaminsky, "Peter Chelčický: treatises on Christianity and the social order", *Studies in Medieval and Renaissance History I*, haz. W. Bowsky (1964), s. 106-79.

¹⁴ Wagner, *Chelčický*, s. 137 (*İman Ağı* üzerine inceleme: s. 132-47).

zor seçilebilen parçalar kalmıştır geriye. Gerçek bir Hristiyan'ın önündeki tek yol inzivaya çekilmek, tevazu içinde yaşamak, dua etmek, hukuki ve askeri otoriteyi ve her türlü iktidarı reddetmek ve havarilerin yaşam tarzını benimsemektir.

Din adına yapılan onca savaştan ve diplomatik girişimden sonra, dünyadan el çekmeyi bu denli radikal bir şekilde savunan bir öğretinin taraftar toplaması şaşılacak bir durum değildi. Chelčický dönemin tüm büyük olaylarından uzak durmuş, fakat bu arada Husçu liderlerle bağlantısını korumuştur. Aralarındaki büyük görüş farklılıklarına rağmen Rokycana'nın hayranlığını kazanmıştı. Prag'dan sürülen Rokycana Chelčický'yle yazışmayı sürdürdü, kendi eserlerinde ondan alıntılar yaptı ve yeğeni Gregory'ye de Chelčický'yi okumasını tavsiye etti. Sade ve saf bir yaşam arayışındaki Gregory ve arkadaşları, 1457-58'de Bohemya'nın kuzeydoğusunda ücra bir köy olan Kunwald'a gelerek yerleştiler ve yakınlarıdaki Zamberk'te Michael adında Utrakist bir rahip buldular.¹⁵ Kunwald'ın içinde yer aldığı Litice topraklarının sahibi olan Poděbrady, bu grubu himayesine aldı. Birbirlerine kardeş diye hitap eden ve her şeylerini ortaklaşa kullanan gruba daha sonra köylüler ve zanaatkârlardan da katılanlar oldu. Ant içmeyi kesin bir şekilde reddetmeleri, hukuki süreçlere dahil olmalarını imkânsız kılıyordu. Kitabı Mukaddes'in yeterli olduğunu savunan Chelčický'yi takip ediyorlar ve Kitabı Mukaddes'i okuyabilmeleri için okuryazar olmayanları eğitiyorlardı.

Gregory'nin liderliğinde başka yerlerde de benzer topluluklar oluştu. Bu topluluklar, kamusal yükümlülükleri tümüyle reddeden hareketin ilkelerine uygun bir şekilde yaşamının daha kolay olacağı kırsal ve yalıtılmış yerlerde kuruluyordu. Üyelerden yüksek düzeyde ahlaklı bir yaşam sürmeleri bekleniyor, yanlış yapanlar sert bir şekilde cezalandırılıyor ya da gruptan ihraç ediliyordu. Bu yüzden üyelerin sayısı düşüktü. Poděbrady, papalık karşısında konumunu güçlendirmek ve sapkınlığa kayıtsız kaldığı yönündeki suçlamaları önlemek için harekete baskı uygulamaya karar verdi ve Gregory tutuklandı. Fakat Rokycana'nın duyduğu yakınlık ve grubun siyasetle ilgilenmiyor oluşu, hareketin varlığını korumasını sağladı. Hz. İsa'nın İncili Kardeşliği olarak anılan grup daha sonra Kardeşler Birliği (*Unitas Fratrum*) adını aldı. 1464'te Rychnov dağlarındaki bir toplantıda hareketin teolojik konumu açısından önemli bir dizi

¹⁵ Brock, *Czech Brethren*; Wagner, *Chelčický*; R. Dičan, *Die Böhmischen Brüder: Ihr Ursprung und ihre Geschichte*, çev. B. Popelář (1961); J.T. Müller, *Geschichte der Böhmischen Brüder I-III* (1922-31); Zeman, *Hussite Movement*, s. 97-111; Denis, *Fin I*, s. 281-366.

ayırım yapıldı: *Substantialia* (iman, umut ve aşk), *ministerialia* (Tanrı sözü ve sakramentler) ve *accidentalialia* (farklı kilise uygulamaları).

Gregory'nin Ermeniler, Ortodoks Yunanlar ve Valdocular arasında saf bir rahiplik arayışı hayal kırıklığıyla sonuçlanmıştı. Bunun üzerine, hareketin kendi rahiplerini kendi seçmesine karar verdi. 1467'de, Bohemya krallığı Papa II. Paulus'un kralı aforoz etmesinin sonuçlarıyla meşgulken, hareketin liderleri Rychnov yakınlarındaki Lhotka'da gizlice bir araya geldi. 26 Mart günü, dua edip oruç tuttuktan sonra, toplantıya katılan altmış üye kendi aralarından rahip olarak atanmaya uygun dokuz kişi belirledi. On iki kâğıt parçası hazırlanarak bunlardan dokuzu boş bırakıldı ve üçünün üzerine *jest* ("odur") kelimesi yazıldı. Sonra on iki kâğıttan rastgele dokuzu seçilerek dokuz adaya dağıtıldı. Bu yöntemle, içlerinden üçünün rahip olarak belirlenmesi amaçlanıyordu. Verdiği kararın önemini farkında olan Gregory, Tanrının iradesinin kendini göstermesini beklemekteydi. Kendi rahiplerine sahip olacaklar mıydı? Kurada dokuz adaya da boş kâğıt düşmesi ihtimali vardı. Fakat öyle olmadı: Üç adayın elindeki kâğıtta *jest* kelimesi yer alıyordu. "Tanrı, bilgeliğini ve gücünü gösterdi" diye yazar Gregory.¹⁶ Rokycana, Gregory tarafından haberdar edildiğinde, tüm bu olup bitenleri kınadı.

1468'den Poděbrady'nin ölümüne dek ağır bir baskı ve zulme maruz kalan, hatta bazı üyeleri idam edilen hareket, buna rağmen hızını kesmedi. Ekonomik açıdan bir zarar görmeleri söz konusu değildi; zira üyelerin çoğu kendi geçimlerini kendileri sağlıyordu. Sayıca azdılar ve sade bir yaşam sürüyorlardı. Dua etmek için evlerde toplanıyorlardı. Dağılıp yeniden bir araya gelmeleri gayet kolaydı. *Unitas Fratrum* üyeleri, çalışkanlıkları nedeniyle lordlar tarafından hoşgörülle karşılanıyordu: 1481'de, Brandenburg'dan kaçan Valdocular sakladıkları gerekçesiyle Macaristan kralı Matthias tarafından Moldavya'ya sürüldüklerinde, krala başvuran Moravyalı lordlar *Unitas* üyelerini geri getirmesi için Matthias'ı ikna ettiler. Gösterişsiz ve içten tavırlarından etkilenen bazı lordlar da sırf sempati duydukları için himaye sağlıyorlardı. Kardeşler'i savunan ve Utrakistlerin hatalarını eleştiren çok sayıda Çekçe eser yazılıyordu. Yine de resmi Utrakist Kilise ile ilişkiler tümüyle kopmamıştı; Gregory, Rokycana'nın fikrini değiştireceği umudunu hep korudu ve ona yazdığı son mektupta kendilerine katılmasını istedi. 1473 ve 1478'de Kardeşler, Prag'daki akademisyenler karşısında kendilerini savunma fırsatı buldular.

¹⁶ Müller, *Brüder I*, s. 127; Ğičan, *Brüder*, s. 29.

Prag'daki Eski Şehir'de, Utrákist Kilise'nin ihmalkârlıklarını vaazlarında eleştiren rahip Michael Polak, 1480'de tutuklandı ve işkence altında öldü. Bu olay, Praglı öğrencilerin ve öğretmenlerin büyük tepkisini çekti ve *Unitas Fratrum*'u desteklemelerine yol açtı. Bu kişiler arasında en önemlisi olan Praglı Luke, "hakikate duyduğu büyük açlığı" ilk kez Polak sayesinde hissettiğini yazar. Chelčický'nin eserlerini okuyan Luke, onun Kitabı Mukaddes'e duyduğu sarsılmaz bağlıktan etkilenerek sonunda Kardeşler'e katıldı.¹⁷ Charles Üniversitesi'nde skolastik eğitimden geçmiş olan, klasikleri ve kilise babalarını iyi bilen Luke, *Unitas*'a entelektüel bir derinlik kazandırdı. Daha sonra hareketin fiili lideri ve başlıca teologu olarak *Unitas*'ı destekledi ve savundu.

1480'lerde, Tanrı tarafından aklanmanın imanla mı yoksa yapılan işlerle mi olacağı hakkında tartışmalar yaşandı. Kırılardan gitgide şehirlere yayılan Kardeşler, şehirliler tarafından sırf tembellikleri yüzünden kamusal yükümlülüklerden kaçmakla suçlandılar. Bazı üyeler *Unitas*'ın ticaretle ilgili kısıtlamalarının gereksiz olduğunu düşünüyordu. Litomyšl'de, soylu bir aileden gelen ve harekete erken bir tarihte katılmış olan Bohus Kotska sayesinde yandaşların sayısının hızla artması, bazı sorunları da beraberinde getirdi. Ant içmenin reddedilmesi nedeniyle genelde kendilerini üyelikten dışlanmış gören soylular, harekete dahil olmak istiyorlardı. 1490'da Brandýs'te toplanan bir kurulda iki soylu aday da yer aldı. Kurul, Kardeşlerin belediye meclisi üyeliği, yargıcılık ya da lonca başkanlığı yapmamaları, han işletmemeleri, savaşa gitmemeleri ve ölüm cezasının sözkonusu olduğu duruşmalara katılmamaları yönünde tavsiyede bulunmakla birlikte, bu tür şeylere göz yumdu. "Bir Kardeş" deniyordu, "vicdanına aykırı bir şeyi yapmaya sivil otorite tarafından zorlandığı takdirde, Tanrıya karşı olmadığı sürece o şeyi yapmayı kabul etmelidir."¹⁸

Bu muğlak ifade, rakip görüşleri denetim altında tutmaya yetmedi. Üyelerin büyük çoğunluğu, Chelčický'nin bıraktığı mirası aşındırmaya devam etti. Azınlık ise bir mum tüccarı olan Amos liderliğinde eskiye sadık kaldı ve Amosçular adını aldı. 1495'te, Chelčický ve Gregory'nin yazdıklarının mutlak bir geçerliliğe sahip olmadığı, zamanın ihtiyaçlarına ters düştükleri takdirde göz ardı edilmeleri gerektiği, çoğunluğun oyuyla kabul edildi. Kardeşler arasındaki bölünme

¹⁷ Luke hakkında bkz. Ďiĉan, *Brüder*; Luke ve Valdocular için bkz. Gonnet ve Molnár, *Les Vaudois*, s. 276-80.

¹⁸ Brock, *Czech Brethren*, s. 128.

Chlumec'te kesin şeklini aldı.¹⁹ Luke, *Unitas Fratrum*'un teolojisinde iman ile eylem arasındaki dengeyi değiştirdi ve Chelčický'nin bu ikisini eşit tutan yaklaşımı unutuldu. Ant içmeye, adli görevlere ve bazı ticari etkinliklere getirilen kesin yasak kaldırıldı. *Unitas Fratrum* hareketi, kendisini farklı kılan özellikleri kaybetmişti. Yine de on altıncı yüzyıla girilirken büyümeye devam etti, ahlaka verdiği önem ve alçakgönüllülüğü sayesinde hayranlık uyandırmayı sürdürdü ve zaman zaman yükselen baskı ve iftiralara sağ salım atlatmayı başardı.

Utrakist Parti ve Kutná Hora Antlaşması

1471'de Jagiello hanedanından Katolik prens II. Wladislav'ın tahta geçmesi, ne krallığın ne de Utrakizmin yararına oldu.²⁰ İç savaşın yıkıcı etkileri ve Macaristan kralı Matthias'a karşı yürütülen mücadele 1478'e dek devam etti. Sonunda Matthias'a büyük ödünler verilerek yapılan antlaşmaya Utrakistler şüpheliyle yaklaştı. Papalıkla bir uzlaşmaya varma ve Macaristan'daki konumunu koruma peşindeki Wladislav, Utrakistlerden ziyade Katolikleri destekliyordu. *Komünyon* kâsesinin güvence altına alındığı bazı yerel kiliseler, Katolik soyluların baskısı sonucunda el değiştirdi.

Bunun üzerine Utrakistler örgütlenerek Devlet içinde bir parti oluşturdu. Proděbrady'nin krallığı döneminde sahip oldukları siyasi gücü kaybetmek istemiyorlardı. Rokycana'nın ardılı Wenceslas Koranda başkanlığında sekiz rahipten ve din adamı olmayan dört kişiden oluşan bir konsey kurdular. Utrakist çıkarları temsil etmek üzere üç soylunun yer aldığı bir kurul oluşturdular. Ayrıca, yerel düzeyde Utrakistlerle ilgilenecek ve *Unitas Fratrum* üyeleriyle Katoliklerin faaliyetlerini gözetleyecek yerel rahiplerden oluşan bir örgütlenmeye gittiler.²¹ Papalık tarafından hâlâ tanınmadıklarından, Wenceslas Koranda'nın rahip ataması mümkün değildi. Bunun sıkıntısını çeken Utrakistler, aslında tüm bu girişimlerle ayrı bir kilise örgütlenmesinin temelini atmaktaydı. Kitleleri eyleme sürükleyebilecek, şehirleri ve Utrakist soyluları krala karşı harekete geçirebilecek siyasi güce sahip bir örgüttü bu.

¹⁹ A. Molnár, "Die kleine und die grosse Partei der Brüderunität", CV XXII (1979), s. 239-48.

²⁰ Husçuluğun bu dönemdeki tarihi için K. Richter, "Die böhmischen Länder von 1471-1740", *Handbuch der böhmischen Länder* II (1974), s. 99-143 yerine tercih ettiğim kaynak: Eberhard, *Konfessionsbildung*. Ayrıca bkz. F. G. Heymann, "The Hussite-Utraquist Church in the fifteenth and sixteenth centuries", ARG LII (1961), s. 1-26.

²¹ Eberhard, *Konfessionsbildung*, s. 50.

Daha önce olduğu gibi, Prag yine kilit önemdeydi. Wladislav, kendisine karşı oluşturulan Utrakist ittifaklara Prag'ın da dahil olmasına izin vermedi. Belediye meclisine atadığı kişiler, Katoliklerin şehirde yeniden güçlenmesi için çalıştı. Daha da ileri giderek Katoliklerden başkenti korumalarını istemeleri, bardağı taşıran son damla oldu. 1483'te ayaklanan Utrakistler meclis üyelerini kovdu ya da öldürdü, hatta 1419'daki pencereden atma olayına benzer olaylar yaşandı. Sadece kutsanmış ekmekle yapılan *komünyon* ayini Prag'da tümüyle yasaklandı; böylelikle Utrakistler, her iki *komünyon* türünü de eşit tutan Basel Compactatası'na ters düşmüş oluyordu.²² Katolikler şehirden kovuldu, manastırlara saldırıldı ve kralla ya da Katolik partiyle gizlice görüşenlere ölüm cezası getirildi. Wladislav'ın destek beklediği Katolik soylular, bu denli kararlı bir düşmanla çatışmaya niyetli değildi.

Wladislav, Utrakistlerle müzakereye oturmak zorunda kaldı. Prag, bir zamanlar Husçu devrimde oynadığı başrolü yeniden üstlenmişti. Kral, Utrakistlerin ülkeye getirmiş olduğu İtalyan piskoposun görevini özgürce yapabileceğine dair güvence verdi ve isyanın liderlerini Prag belediye meclisine atadı. 1485'te Kutná Hora'da, krallığın iki büyük dini gücü Katolikler ve Utrakistler, bir tür hoşgörü temelinde uzlaşmaya vardılar.²³ Buna göre, her iki taraf da Bohemya'da sahip oldukları kiliseleri ellerinde tutacak ve bu ikili durum otuz bir yıl boyunca barış içinde devam edecekti.

İki taraf da istediklerini tümüyle elde edebilmiş değildi. Katolikler, Constance Konsili ve 1419 devrimi öncesindeki dini *status quo*ya yeniden dönme umudundan asla vazgeçmemişti. Bu yüzden kısa bir istikrar dönemini tercih ediyorlardı. Utrakistler ise Katoliklerle eşit muamele görmelerini ve istikrarı süresiz olarak sağlayacak kalıcı bir uzlaşma arzuluyordu. Otuz bir yıllık zaman dilimi, uzun vadede uzlaşması imkânsız iki görüş arasında varılan bir orta yoldu. Yeniden kabul edilen Basel Compactatası ve Sigismund'un fermanı, Kutná Hora Antlaşmasının temelini oluşturdu. Her cemaat ya da kilise yerel lordun inancı ne olursa olsun,

²² Agy, s. 55.

²³ Kutná Hora Antlaşması ve sonuçlarıyla ilgili bkz. agy, s. 56-73; W. Eberhard, "Toleranz als historischer Lernprozess der europäischen Kulture", *Akademische Monatsblatten, Zeitschrift des Kartellverbandes katholischen deutscher Studentenvereine C* (1988), s. 2-7; J. K. Zeman, "The rise of religious liberty in the Czech reformation", *Central European History* VI (1973), s. 128-47; R. Kalivoda, *Revolution und Ideologie: Der Hussitismus* (1976); A. Patschovsky, "Toleranz in Mittelalter: Idee und Wirklichkeit", *Toleranz in Mittelalter, Vorträge und Forschungen* XLV, haz. A. Patschovsky, H. Zimmermann (1998), s. 391-402; F. Šmahel, "Il movimento ussita", *Vita religiosa e identità politiche*, haz. S. Gensini (Pisa, 1998), s. 527-48.

kendi dini tercihini koruyacaktı. Böylece, toprağın el değiştirmesiyle dini tercihlerin de değişmesinin ve bu yüzden çıkabilecek çatışmaların önüne geçilmiş oluyordu. Birey, özgürlüğünü kazanmıştı; lordunun dinini benimsemek zorunda değildi artık. Dini hoşgörü, Husçu devrimin en önemli başarılarından biriydi. Saaz (Žatec) şehri, ittifak içinde olduğu diğer şehirlere kralın mı, yoksa ülkenin mi yanında olduklarını sordu.²⁴ Prag, *komünyon* kâsesinin sadece mûsamaha gösterilen farklı bir ayin uygulaması olarak değil, inananlar için bir zorunluluk olarak kabul edilmesini istedi.²⁵ Bunun karşısında kral ve muhafazakârlar boyun eğmek durumunda kaldı. Katolik soylulardan bazıları, ülkenin çıkarlarını gözetmenin sapkınlığı bastırmaktan daha önemli olduğunu düşünmeye başlamışlardı. Bazılarıysa, dini meselenin bir sonuca bağlanmasıyla kendi güçlerini barışçıl yollarla arttırma fırsatı yakalayacaklarına inanıyordu.²⁶ Kutná Hora Antlaşması, siyasetin gereklilikleri ve Utrakist şehirlerin dayanışması sayesinde kabul edilmişti.

On Beşinci Yüzyıl Sonu ve On Altıncı Yüzyıl Başında Utrakistler ve *Unitas Fratrum*

Fakat bir grup tüm bu sürecin dışında bırakılmıştı: Hoşgörü *Unitas Fratrum*'u kapsamıyordu. *Unitas* üyeleri, kimi zaman Utrakistlerin de destek verdiği bir baskıya maruz kaldılar. 1512'de Kutná Hora kalıcı olarak yenilendiğinde yine dışlandılar. Utrakistlerin Kardeşler'e yaklaşımı değişti. Sapkınlık suçlamalarına duyarlı olan Utrakistler, kimi zaman Kardeşler'e karşı tavır alarak dış dünyaya onlar gibi olmadıkları mesajını veriyordu. Diğer yandan, bazı Utrakist lordlar Kardeşler'e koruma sağlıyor, papalık tarafından hâlâ tanınmamış olmaktan dolayı hayal kırıklığı yaşayanlar *Unitas*'ın savunduğu görüşleri benimsiyordu. Başlangıçta hem Kardeşler'i hem Roma yanlılarını eleştiren Wenceslas Koranda, 1490'larda Roma'yla anlaşma niyetindeki muhafazakâr Utrakistlerin faaliyetlerinden duyduğu endişe üzerine, özellikle papalığı hedef almaya başladı ve *komünyon* kâsesi, çocukların *komünyon* alması ve ayinde Çekçe kullanılması gibi Utrakistleri Roma

²⁴ Eberhard, *Konfessionsbildung*, s. 58.

²⁵ Agy, s. 59.

²⁶ Eberhard, "Interessengegensätze und Landesgemeinde: Die böhmischen Stände im nachrevolutionären Stabilisierungskonflikt", *Europa 1500*, haz. F. Seibt, W. Eberhard (1987), s. 330-48.

Kilisesi'nden ayıran noktalar üzerinde ısrarla durdu.²⁷ Papalıkla uzlaşma yanlılarının sesi giderek yükseliyordu; Lobkowitz'li Bohuslav Hassenstein, uzlaşmanın Bohemya'nın yalıtılmışlığına bir son vereceğini ve ekonomik ve kültürel açıdan gelişmesini sağlayacağını savundu. Kral Wladislav da Macaristan'a yönelik Türk tehdidine karşı papalığın yardımını sağlayacak böyle bir uzlaşmaya sıcak bakıyordu.²⁸ Tüm bunlar karşısında, Sol Utrakistler olarak adlandırılan bir oluşum ortaya çıktı.

Papalık ciddi bir tavizde bulunmayı düşünmüyordu: Rahiplik atamalarından mahrum bırakarak Utrakist Kilise'yi bitirme siyasetini sürdürdü. Bohemya'daki ruhban sınıfının konumu nedeniyle Charles Üniversitesi giderek dış dünyadan koptu. Din adamları yetiştirmeye devam ettiyse de en iyi öğrencilerin başka ülkelere gitmeye başlamasıyla bir taşra üniversitesine dönüştü.²⁹ Koranda'nın 1519'daki ölümünden sonra, Utrakistler arasından birinci sınıf bir teolog çıkmadı.

Daha radikal Utrakistler papalık tarafından kabul görmeyi beklemek niyetinde değildi. Compactata'ya olan ilgilerini kaybettiler. Hümanist ve Utrakist Jeleni'li Gregor Hrubý, Lórenzo Valla'nın Konstantin'in Bağışı hakkındaki eserini ve Erasmus'un *Encomium Moriae*'sini çevirdi. Charles Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapmış olan Wenceslas Pisecký, 1510'da İtalya'da Utrakizmi savundu ve Bohemya'yı bir sapkınlık merkezi gibi gösterdiği gerekçesiyle Aeneas Sylvius Piccolomini'nin *Bohemya Tarihi*'ni eleştirdi. 1512-13'te Prag başpiskoposluğunun yenilenmesiyle ilgili görüşmeler yine sonuç vermeyince, Utrakizmin temelinin Kitabı Mukaddes'e dayandığını vurgulayan birçok eser kaleme alındı. 1513'te Prag'da rahiplik yapan ve etkili bir vaiz olan Jan Miruš, bir zamanlar Taborlu rahiplerin ve *Unitas*'ın savunduğu görüşlere benzer görüşleri destekliyordu.³⁰ Kardeşler toplumun daha yüksek sınıflarından üyeleri kendine çektikçe, *Unitas*'ın Utrakistler üzerindeki etkisi de artıyordu.

Kutná Hora Antlaşması, Poděbrady'li George'un uzun süredir izlediği siyaseti kesin bir karara bağlamıştı: Katolikler ve Utrakistler karşılıklı hoşgörü içinde bir arada yaşayacaktı. Fakat Bohemya'daki gerilimleri sona erdirmemişti. Husçu devrim siyasi ve ekonomik manzarayı değiştirmişti. Kilise mallarına büyük oranda el konulmuştu.³¹ Ruhban sınıfının sahip olduğu otorite ve zenginlik azalmıştı.

²⁷ Eberhard, *Konfessionsbildung*, s. 63-4; Heymann, "The Hussite-Utraquist Church", s. 9.

²⁸ Eberhard, *Konfessionsbildung*, s. 67 (Bohuslav), s. 64 (Wladislav).

²⁹ Agy, s. 201; Heymann, "The Hussite-Utraquist Church", s. 11-12.

³⁰ Eberhard, *Konfessionsbildung*, s. 103-5.

³¹ E. Werner, *SSAWL Phil-hist- Klasse CXXIX* (1989), s. 5-38; Seibt, *Hussitenstudien*, s. 30;

Monarşi ekonomik gücünü önemli ölçüde kaybetmiş ve mali açıdan soylulara bağımlı hale gelmişti. Husçu devrim sırasında önemli bir rol oynamış olan şehirler, şimdi hem siyasi hem ekonomik birer aktör olma arzusundaydı. Toplumsal sınıflar birlikte hareket ediyor, değişen ihtiyaçlar ve politikalar doğrultusunda farklı ittifaklar oluşturuyor, şövalyeler ve şehirler soylulara karşı birleşiyordu.³²

Jagiello hanedanından iki kralın, II. Wladislav ve ardından 1516'da tahta geçen Lewis'in hükümdarlıklarına merkezi otoritenin zayıflaması ve sınıflar arasındaki çatışmalar damgasını vurdu. Çoğu zaman siyasi ve ekonomik sorunlardan kaynaklanan, fakat bazen de dini bir nitelik kazanan bu çatışmalarda, siyasi becerilerini zekice ve kararlı bir şekilde kullanan Sol Utrakistler, Husçu hareketin hâlâ canlılığını koruduğunu gösterdiler.³³ Sol Utrakistler, kiliselerle ilgili alınan kararlarda ve dış ülkelerle yapılan müzakerelerde kendi görüşlerinin temsil edilmesi için siyasi mücadelelerini sürdürdüler; çünkü reformu ve kendi kiliselerinin geleceğini önemsiyorlardı. Jagielloların Katolikleştirme siyaseti ve Roma yanlısı Utrakistlerin Compactata'yı küçümseyen tavırları karşısında, Utrakistlerin geçmişteki kazanımlarını ve kiliselerinin bağımsızlığını koruyanlar en başta Sol Utrakistler olmuştur. Luther'in öğretileri Bohemya'ya ulaştığında, ülkede iki önemli dini güç vardı: Toplumdaki marjinal konumundan giderek sıyrılmakta olan *Unitas* ve papalıkla uzlaşmaya çalışmak yerine Taborluların bağımsızlığını örnek alan Sol Utrakistler.

Šmahel, *Revolution*.

³² Eberhard, *Konfessionsbildung*, s. 113-16; Jagiello döneminin olumlu özellikleri hakkında bkz. Eberhard, *Europa 1500*, haz. Seibt ve Eberhard, s. 345-8.

³³ Sol Utrakizmin önemini ortaya çıkarmış olması Eberhard'ın en önemli katkısıdır. Bkz. Eberhard, "Konflikt und Integration: Die Dynamik in den Ergebnissen der Hussitenrevolution", *Studia Comeniana et Historica* XXII (1992), s. 31-56.

Ortaçağ Sapkınlıkları ve Reformasyon

Giriş

On altıncı yüzyılda siyaset, şiddet ve yeni fikirlerin gücü farklı ölçülerde bir araya gelerek reformasyonu yarattı. Ortaçağ din adamlarının, uğruna onca zaman ve çaba harcadıkları öğreti birliği paramparça oldu. Avrupa birbiriyle sözle, yazıyla ve silahla çarpışan Katolik ve Protestan devletlere, şehirlere ve bölgelere bölündü. Ortaçağda sapkınlıkla mahkûm edilmiş olan Valdocuların, Lollardların ve Husçuların istekleri kısmen de olsa gerçekleşmiş görünüyordu; fakat bunu başaran kendileri değil, başkalarıydı. Ortaçağda kilisenin muhaliflere karşı sıklıkla kullandığı devlet gücü, şimdi Protestanların elinde kiliseye karşı kullanılıyordu. Dünya artık değişmişti. Geçmişin sapkınları gözden kaybolmuş, mirasçılarıysa reform kiliseleri içinde eriyip gitmişti. Bohemya'da Utrakizm bir süre daha tutunduysa da sonunda ortadan kalktı. *Unitas Fratrum*, ciddiyetini ve kendine özgü özellikleri yitirdi.

Yeni reformcuların geçmişteki dini muhaliflere bakışı ikircikliydi. Onların öğretileriyle kendilerinki arasında birçok benzerlik bulunduğunu görüyor ve onları hakikat için mücadele veren cesur savaşçılar olarak selamlıyorlardı. Fakat bazı çekinceleri de vardı. Örneğin Lollardlar ve Valdocular, varlıklarını uzun süre gizlenerek sürdürmek zorunda kalmıştı ve eğitilmiş liderlerden yoksundu. Buna karşılık reformcular, iletmek istedikleri mesajın doğrulundan şüphe etmeyen güçlü bir akademik zekâyı sahip kişilerden oluşuyordu ve geçmişin sapkınlıklarından öğrenecek birşeyleri olmadığını düşünüyorlardı. Sapkınlıklar, inanç bakımından akraba oldukları bu yeni ve güçlü reformcular karşısında kendi geleneklerinden hemen vazgeçmeye yanaşmadılar. Husçular Lutherci kiliselere dahil olmayı reddetti. Valdocu muhafazakâr köylüler ile dışarıdan gelen Kalvinci rahipler arasında gerilimler yaşandı; Kalvincilerin gözünde bu eğitimsiz köylülerin gelenekleri kurulunması gereken ortaçağ kalıntılarıydı.¹

¹ E. Cameron, *The Reformation of the Heretics* (1984); G. Audisio ve E. Cameron, "Les Vaudois des Alpes: Débat sur un ouvrage récent", *RHR* CCIII (1986), s. 395-405, 405-9; J. F.

Valdocular

İtalyan Alpleri ve Guillaume Farel

İsviçre'deki reformasyon hareketi ve reformcu vaiz Guillaume Farel'in misyonerlik çabaları ilk olarak İtalyan Alplerinde yaşayan Valdocuları etkiledi. Bu etkide kitapların önemli bir payı vardı.² 1526'da Martin adında bir *barba* (muhtemelen Martin Gonin), İsviçre'den dönüşünde reformasyonla ilgili kitaplar getirdi. Reformcularla ilk bağlantıya geçenler, uluslararası bir bakış açısına sahip *barbalar*dı; örneğin Embrun'lü Georges Morel çok iyi derecede Fransızca, Oksitanca ve Latince konuşuyordu. Martin Gonin ise matbaa işindeydi.

Morel ve beraberinde Burgonya'dan Pierre Masson adında bir diğer *barba*, reformculara inançları hakkında sorular sormak üzere 1530'da İsviçre'ye gittiler. Morel, Basel'de bulunan reformcu Oecolampadius'a Latince olarak gönderdiği bir mektupta, Valdocu inanç ve uygulamalar hakkında bilgi vererek, daha ziyade ahlaki konularda sorular yöneltti.³ Luther'i ve Erasmus'u okumuş olan Morel, yine de Valdocuların Hz. İsa'yı merkeze oturtan dindarlığından ve *barbaların* disiplinli, gezici ve bekâr bir yaşam sürmelerinden mektubunda coşkuyla söz eder. Şöyle yazar Oecolampadius'a: "Sizinle her konuda anlaşıyoruz. İmana bakışımız temelde sizinkiyle aynı. Yalnız şu farkla ki kendi hatamız ve entelektüel tembelliğimiz yüzünden Kitabı Mukaddes'i sizin kadar iyi kavrayabilmiş değiliz. Bu yüzden, bize yol göstermeniz ve öğretmeniz için size geldik."⁴ Morel'i Oecolampadius'a başvurmaya iten temel neden, Kitabı Mukaddes'i daha iyi bilmesi karşısında duyduğu saygıydı. Oecolampadius, kısmen Valdocular hakkında Morel'in verdiği bilgiye kısmen de *Unitas Fratrum*'la ilgili kendi bildiklerine (Valdocuların *Unitas*'la aynı görüşleri paylaştığını düşünüyordu) dayanarak verdiği yanıtta memnuniyetini ifade etti. Fakat Valdocuların neden geleneklerini gizli kapaklı sürdürdüklerini ve neden görünüşte Katolik uygulamalarla uyum içinde olduklarını anlamaktan uzaktı. Oysa yüzyıllardır maruz kaldıkları baskı, Valdocuları buna itmişti. Oecolampadius'un idealindeki sistem, cemaatin inanç ve uygulamalarını yerinde gözetip denetle-

Gilmont, "Les Vaudois des Alpes: Mythes et réalités", *RHE* LXXXIII (1988), s. 69-89.

² Cameron, *Reformation*, s. 129-66.

³ Gonnet ve Molnár, *Les Vaudois*, s. 298-304.

⁴ Agy, s. 299; G. Gonnet, "I rapporti tra i Valdesi franco-italiani e i riformatori d'oltralpe prima di Calvino", *Ginevra e l'Italia* (1959), s. 1-63; Cameron, *Waldenses*, s. 237.

yen evli bir rahip liderliğinde yerleşik bir Protestan kilisesiydi. Gizlice eğitim veren gezgin *barbalar* şüpheyle yaklaşıyordu.⁵

Zwingli'nin ölümünün ardından İsviçre ve Güney Almanya'daki Reform kiliselerinin lideri olan Bucer de Valdocu iki *barba* tarafından kendisine Strasburg'da danışıldığında, Valdocuların bu Nikodemusçu tavrını eleştirdi. Yine de Oecolampadius'a kıyasla daha anlayışlı davranmış ve bu gizliliği birden bırakmalarının doğuracağı tehlikeleri görmüştü. Valdocuların Katolik sakramentlere uymalarını "büyük bir zaaf" olarak adlandırdı. Disiplinli yaşam tarzlarını ise imandan ziyade yapılan işlere önem veren fazlasıyla kuralcı bir yaklaşım olmakla eleştirdi.⁶

Valdocuların aslen etik bir reform hareketi olduğu düşünüldüğünde, bu tür görüş ayrılıkları kaçınılmazdı. Araf öğretisi, Meryem Ana'ya ve azizlere dua etme gibi bazı Katolik inanç ve uygulamaları dışlamışlardı. Kutsal metinlere verilen önem ve bunların anadilde ezberlenmesi, yeni çevirilerin ve Protestan yorumların kabul edilmesini kolaylaştırıyordu şüphesiz. Fakat reformasyon, Valdoculara yabancı birçok öğe barındırıyordu ve bunların benimsenmesi ancak uzun süren tartışmalardan ve açıklamalardan sonra mümkün oluyordu.

Bucer, Valdocuların dünyevi otorite karşısındaki tavrından ve ant içmeyi reddetmelerinden rahatsızdı. Konstantin sonrası kiliseyi kabul etmeyen Valdoculara söyledikleri, on bir yıl sonra *Unitas Fratrum*'a hitaben söyledikleriyle benzerdi: "Dini ayakta tutan şey sadece ve sadece Kutsal Ruh'un gücüdür. Fakat şehirlerin kurumları ve hükümetleri de kilisenin kurumlarına ve rahiplerine hükmeden bu aynı Ruh'un eseridirler." Bucer, *Romalılara Mektup*'un on üçüncü bölümünde, dünyevi otoriteye itaat edilmesi gerektiğini söyleyen Paulus'u örnek gösterir. "Eğer Tanrı isterse" diye yazar Bruce, "halka dini liderlik etme görevini dünyevi iktidara verebilir, halk buna karşı çıksa bile."⁷

1532 yılı Valdocuların Protestanlığa yönelişinde önemli bir aşamaydı. Val Angrogna'daki Chanforan köyünde toplanan Valdocu bir meclis, Kalvinciliği kabul etti. Sıradan halk, ne yaptıklarını tam anlamasalar da bu konuda *barbaları* izledi. Valdocuların reformu benimsemesinde belirleyici bir rol oynayan ve Luther'den ziyade Calvin'e yakın duran Guillaume Farel, bazı Valdocu uygulamalara karşıy-

⁵ Gonnet ve Molnár, *Les Vaudois*, s. 300-1.

⁶ Agy, s. 301-4.

⁷ Agy, s. 304.

dı. Bunun üzerine *barbalar* belirli tarihlerde oruç tutmayı, bir rahip huzurunda gizlice günah çıkarmayı, kişinin üzerine el koyarak kutsamayı, ortak mülkiyet ve bekârlık sistemini, Donatizmi, imanını yanı sıra yapılan işlere de verilen önemi ve Kitabı Mukaddes'i harfiyen yorumlamayı bıraktılar.⁸ Ancak hepsi aynı fikirde değildi: Bazı *barbdlar* eski geleneklerini sürdürmek istiyor, bazılarıysa Husçu hareketle ve *Unitas Fratrum*'la uzun süredir devam eden temaslara daha çok önem veriyordu. Yine de reformun cazibesi üstün geldi. Farel, fikirlerindeki saydamlık ve insanları peşinden sürükleyen enerjisiyle tipik bir Fransız Protestan lideriydi. Temsil ettiği Kalvinci inanç sistemi, yaşamlarını Kitabı Mukaddes'i anlamaya ve açıklamaya adanmış kişilere çekici geliyordu. Üstelik, Dauphiné bölgesinin Gap şehrinde doğmuş olan Farel, Valdoculara kendi dillerinde hitap etme olanağına da sahipti.⁹

Farel, Valdocu liderleri Kitabı Mukaddes'in yeni bir çevirisi için 800 altın gibi büyük bir meblağ bağışlamaya ikna etti. Reformu yaymak üzere 1532'de Alplere gelmiş olan ve Farel'in de bizzat mali destek sağladığı Picardie'li Pierre Robert Olivétan, Kitabı Mukaddes'i Fransızcaya çevirdi. Oysa Fransızca, *barbaların* iyi bilmediği bir dildi. *Barbalar*, Oksitanca'nın Alplere özgü bir lehçesini konuşuyordu ve Kuzey Fransa'nın Oil diline yabancıydılar. Eğitimli reformcular, Valdocuları ellerindeki çevirinin hatalı olduğuna ve değiştirilmesi gerektiğine ikna etmişti. Olivétan'ın Kitabı Mukaddes'i, hem Fransızcaya hem Latinceye paralel bir çeviri çalışmasıydı.¹⁰

Farel, Fransızca konuşulan bölgelerde sayıları giderek artan Protestan çevreler için standart bir çevirinin hayalini kuruyordu. İbranice ve Yunanca metinlere dayanacak olan bu yeni çeviri, Jacques Lefèvre d'Étaples'in *Vulgata*'dan yaptığı çevirinin yerini alacaktı.¹¹ Farel, bu hayalini gerçekleştirmek için Val-

⁸ G. Audisio, "Pourquoi une Bible en Français pour les Vaudois?", *Olivétan, traducteur de la Bible*, haz. G. Casalis, B. Roussel (1987), s. 117-34; Audisio, *Luberon*, s. 181-2.

⁹ Audisio, *Luberon*, 5. Bölüm; Cameron, *Reformation*, s. 168-70; G. Audisio, "La fin des Vaudois (XVIe siècle)?", *Les Vaudois*, haz. Audisio, s. 77-99.

¹⁰ Audisio, *Olivétan*, haz. Casalis, Roussel, s. 122-8; Cameron, *Reformation*, s. 208-9; Audisio, *Les Vaudois*, haz. Audisio, s. 92.

¹¹ J. F. Gilmont, "La publication de la Bible d'Olivétan: Audaces et limites d'une entreprise de précurseurs", *Olivétan*, haz. Casalis, Roussel, s. 31-7, 137. Olivétan Eski Ahit'i İbraniceden çevirmişti; Yeni Ahit çevirisi ise Lefèvre'in Yunancadan yaptığı çevirinin gözden geçirilmesiyle oluşmuştu. Daha fazla ayrıntı için bkz. Cameron, *Waldenses*, s. 254-5.

docuları mükemmel bir araç olarak görüyordu. Uzun süredir Protestan yayımcılarla temas halindeydi. 1529'dan beri Lyons'lu matbaacı Pierre de Wingle ile işbirliği içindeydi. Güvenlik gerekçesiyle Cenevre'ye taşınan Wingle, daha sonra Farel'in 1530'da reforma kazandırdığı Neuchâtel'e yerleşti ve burada Haziran 1535'te Olivétan'ın çevirisini yayımladı.

Farel'in planı umduğu sonucu vermedi. Olivétan'ın büyük hacimli kitabı Protestanların herkese açık resmi toplantılarında kullanılmaya uygun olsa da bir yandaşın evinde gizlice toplanan Valdocuların el altından okuması için elverişli değildi. O güne dek Farel ve Pierre de Wingle, Protestanlığı savunan risaleler dağıtmakla uğraşmışlardı. Oysa Kitabı Mukaddes satmak farklı türden bir işti. Genelde takma ad kullanan ve bir yorumcudan ziyade bir çevirmen olan Olivétan, kendini Tanrı sözünün iletilmesinde sadece bir aracı olarak görüyordu. 1532 sonbaharından Şubat 1535'e dek birlikte yaşadığı Valdocularardan çok etkilenmişti. Kitabın Neuchâtel'deki basımını denetlemek üzere ayrılmadan önce kaleme aldığı önsözde, nüfuz sahibi patronlar için yazılan dalkavukça ithaflarla alay eder; onun yerine çevirisini "Hz. İsa'nın küçük yoksul kilisesine" adar ve Valdocuların çektiği acılar üzerinde önemle durur.¹²

Olivétan, Valdocuların dileğini yerine getirmişti: Elyazması kopyaların yazım hatalarını bertaraf eden basılı bir Kitabı Mukaddes'e sahip olmak ve İbranice ile Yunancanın zenginliklerine erişebilmek. Olivétan'ın çeviriye düştüğü yorumlar, Valdocuların Protestanlığa yönelmesinde önemli bir itici güç oldu. İçlerinden o pahalı kitabı satın alanlar olmuştu şüphesiz: Audisio'nun ortaya çıkardığı bir örnek, 1540'ta Provence'ta Apt yakınlarında bir ailenin bu kitaba sahip olduğunu gösterir. Aslen Piemonte'li olan aile, Alpler üzerinden göç ederken muhtemelen çeviriyi de yanlarında getirmişti.¹³ Fakat genel olarak kitabın satışı düşük kaldı. Sıradan halk için pek az şey değişmişti. *barbalar* kendi eski çevirilerini kullanmaya devam etti. Zaten uzun eğitimleri sırasında ezbere öğrendikleri bir metin için hafızaya yardımcı nitelikte küçük hacimli bir kitaptı bu.¹⁴ Olivétan'ın çevirisi, tıpkı 1532'de alınan kararlar gibi, yeni bir çağın habercisiydi. Fakat Valdocuların çoğu bu yeni çağa adım atmaya henüz hazır değildi.

¹² Olivétan'ın önsözünün tam metni için bkz. *Olivétan*, haz. Casalis, Roussel, s. 169-76.

¹³ *Olivétan*, s. 136-7.

¹⁴ G. Tourn, "Sans nom ni lieu", *Olivétan*, s. 21-9, 135-6.

Kalvinci Etkinin Artması

Alpler'in her iki tarafındaki Valdocu toplulukların reformu tam olarak benimseyebilmesi için aradan bir kuşak geçmesi gerekecekti. Daniel de Valence ve Jean de Molines adında iki *barba* 1532'de Mladá Boleslav'a doğru yola çıktılar. Olup bitenler hakkında *Unitas Fratrum*'u uyarmak istiyorlardı. Ayrıca, Kardeşlerin geçmişteki ahlaki coşkularını hâlâ koruyup korumadıklarını, vaizlerinin bekârlığı sürdürüp sürdürmediklerini bizzat görmek arzusundaydılar.¹⁵ Bu son konuda yeterince tatmin oldular. Fakat Valdocuların Farel'le ve İsviçreliyle yakınlaşmasına karşı Praglı Luke'un desteğini sağlama umutları suya düştü; çünkü Luke dört yıl önce ölmüştü. Bunun yerine *Unitas* liderleri Valdoculara bir mektup yazarak aceleci davranmamalarını, yeni bir şeye inanmadan önce onu sınamalarını tavsiye etti ve geleneklerine bağlılıklarını hatırlattı. Reformla diyalog içinde olmaları yasaklanmıyordu; zira John Roh liderliğindeki *Unitas* yeni öğretilere karşı duyar-sız değildi. Ancak Valdocularla eskiden beri süregelen ilişkilerin bilincinde olan *Unitas*'ın yaşlı üyeleri, "sadece Hz. İsa'da" teselli bulunabileceği konusunda bir uyarı yaptılar. 1533'te Alpler'deki Valdocular iki *barba*nın bu girişimini kınadı. Bu karar, Husçular ile Valdocular arasında yıllardır aralıklı da olsa süren temas ve işbirliğinin sonu anlamına geliyordu. 1560'ta Calabria ve Apulia'daki İtalyan din-daşlarının katliama uğramasının da etkisiyle, Valdocular kendi içlerine kapandı. Sonuçta İsviçre'nin etkisi ağır basmıştı.

1555'te Calvin Cenevre'de otoritesini sağlamlaştırmış durumdaydı. Valdocuların kişisel özelliklerini takdir ediyor, fakat bazı yanlış öğretileri savunduklarını düşünüyordu. Zaman içinde *barbaların* yerini giderek Cenevre kökenli rahiple-rin almasıyla Alpler'i Kalvinci sisteme bağlama süreci de başlamış oldu.¹⁶ Eğitim

¹⁵ Gonnet ve Molnár, *Les Vaudois*, s. 311-18; Cameron, *Reformation*, s. 191; A. Molnár, "Luc de Prague et les Vaudois d'Italie", BSSV LXX (1949), s. 40-64. Cameron (*Waldenses*, s. 240-83), 1532'deki Chanforan meclisinin bir söylenceden ibaret olduğunu, Refrom'u kabul etme yönünde böyle "tarihi" bir kararın alınmamış olduğunu savunur. Cameron'un bu görüşüne itiraz eden Treesh (s. 327-8) şöyle sorar: Eğer 1532'de önemli bir karar alınmadıysa, iki muhalif *barba* neden *Unitas Fratrum*'la görüşmek üzere yola çıkmıştı? Temelde yatan tartışma, Valdocuların reformu nasıl karşıladığıyla ilgilidir: Treesh, reformcuların ikna kabiliyetinden ve Valdocuların başından beri reformcularla temas kurmak istediğinden bahseder. Cameron ise (*Reformation*, s. 2) "Alplerdeki Valdocu toplulukların haysiyetine ve kişiliğine yönelik saldırılar"dan bahseder. Ancak Treesh, Cameron ve Audisio, Valdocuların reformu tümüyle benimsemesinin uzun bir süre aldığı konusunda hemfikirdir.

¹⁶ Cameron, *Reformation*, s. 155-66.

vermeleri, okuryazarlığı yaymaları ve hoş karşılanmayan bazı yerel geleneklerle baş etmeleri için bölgeye rahipler gönderildi. Bu rahiplerin çoğu zaman can güvenliği yoktu ve Protestanlığı Piemonte'de yaymaya çalışmanın tehlikeli bir görev olduğunun farkındaydılar. Ayrıca, Napolili Scipione Lentolo gibi rahipler ile dağlı halkların oluşturduğu sade ve basit cemaatler arasında büyük bir uçurum bulunması kaçınılmazdı. Venedik ve Cenevre'de eğitim görmüş olan ve 1559'dan itibaren Angrogna'da rahiplik yapan Lentolo, halkı "fazlasıyla açgözlü ve dünyevi şeylere bağlanmış" olmakla suçluyordu; muhitemelen, bölgenin büyük kısmında hüküm süren yoksulluk yüzünden tedbirli davranmak zorundaki köylülere bir şehirlinin gözünden yöneltilmiş bir eleştiriydi bu. Lentolo, *Büyük ve Acımasız Zulümler Tarihi* adlı eserinde Valdocuların tarihini anlattı. Büyük ihtimalle eski bir Dominiken rahibi olan Girolamo Miolo da 1587'de Valdocular üzerine *Kısa Bir Tarih*'i kaleme aldı. Cenevre'deki sürgün Valdocularla akrabalık ilişkileri bulunan Miolo, kitabında bazı Valdocu inanç ve uygulamalardan Kalvincilerin duyduğu rahatsızlık ile engizisyonun incelikten yoksun propagandası arasında bir orta yol benimser. Bu tür eserler, kaydettikleri olayların hemen ardından yazıldıkları için, dönemin değişen koşullarına bizzat tanıklık etmektedir.

On altıncı yüzyıl sonlarında Alpler'deki Valdocular kendilerine özgü özellikleri kaybetti. Katolikliğe muhalif bir geçmişe sahip olmakla hâlâ övünebilirlerdi; fakat birçok açıdan diğer Kalvinci Kiliselerden bir farkları kalmamıştı. Dauphiné ve Provence'ta Kalvinciliği benimseyen dindaşlarının artık Valdocu olarak anılmamasına karşın, İtalyan Alpleri'ndekilerin bu ismi kullanmaya devam etmiş olması ilginçtir.¹⁷

Fransız Alpleri'ndeki Valdocular

Alpler'in Fransız tarafındaki Luberon'da da benzer bir süreç işlemekteydi. Lutherçiler ve diğerleri bu bölgeye nüfuz etmeye ve yetkilileri endişelendirmeye başlamıştı. İtalyan Alpleri'nden buraya göç etmiş olan Valdocular, on yıllardır Katolik komşularıyla yan yana yaşamaktaydı. Görünüşte Katoliklerle uyum içindeydiler. Ancak kendi aralarında kız alıp vermeye dikkat ediyor ve dinlerini gizlice bir aileden diğerine yayıyorlardı. Diğer Valdocularla temas halinde olmalarına karşın, baskı görmelerine yol açacak bir şey yapmamışlardı. Fakat Lutherçi misyonerler

¹⁷ G. Miolo, *Historia breve e vera de gl'affari dei Valdesi delle Valli*, haz. E. Balmas (1971); G. Audisio, "Des Pauvres de Lyon aux Vaudois réformés", *RHR* CCXVII (2000), s. 155-66.

ve Farel'in faaliyetleri kilise yetkililerinde endişe uyandırıyor, bölgenin giderek yoksullaşması Valdoculara yönelik nefretin artmasına yol açıyordu. Tüm bunlar mevcut hoşgörü ortamına son verdi ve Valdocular aniden ağır bir baskıya maruz kaldılar. Bourges'lu Dominiken engizisyoncu Jean de Roma'nın 1532 ve 1533'te Luthercilere karşı yürüttüğü soruşturmalar, Valdocuların gizli varlığını ortaya çıkardı. Jean de Roma yaptığı sorgulamalarda, Valdocu sapkınların uluslararası ve tehlikeli bir komplo hazırlığı içinde oldukları sonucuna vardı.¹⁸ Ekonomik gerilimler ve yabancılara yönelik artan şüpheler, daha önce sessiz kalmış olanları Valdocular aleyhine tanıklık etmeye itti. Jean 1533 yazında vebadan öldüğünde, reform hareketi bölgeyi geri dönülemez bir şekilde değiştirmişti. Yeni inançlarla karşılaşan Valdocular, Piemonte'de olduğu gibi, bir kimlik bunalımı yaşadılar. 1545'te Fransız kraliyet ordusunun Valdocu köyleri yakıp yıkması ve Mérindol'da toplu katliama girişmesinin ardından, Protestanlarla işbirliği yapmaya yöneldiler.

Ne taşkın dini duygular içindeki Katolikler ne de inançları uğruna acı çekmeye katlanan Valdocular, bize Mérindol trajedisinin tam bir açıklamasını sunabilir. Valdocular mücadeleye etti. Katoliklerin saldırılarına misillemede bulundular. Labrières'de tahkimat yaptılar ve Mérindol'daki erkekler yakındaki bir manastırı yağmaladı. Asayişin bozulmasından duyulan korku üzerine 1545'te bir ordu gönderildi. Kurbanların eski komşuları olan Katoliklerin giriştiği yağmalar, sapkınlığa yönelik bir düşmanlıktan ziyade, aralarında bir kraliyet ordusu barındırılanın maliyetini karşılama isteği olarak açıklanabilir.¹⁹ Mérindol bir dönüm noktası oldu. Valdocular, uğradıkları baskılar sonucunda Protestanlığa yönelerek Huguenot'lara katıldılar. Lourmarin'li Jean Rouet 1553'te Mérindol'de bir Katolik kilisesinde evlenmişti; 1564'te oğlu Joseph'in vaftizi Lourmarin'deki Kalvinci kilisede yapıldı.²⁰ Katolik kiliselerde evlenmiş ve çocuklarını vaftiz ettirmiş olanlar, geçmişte benimsedikleri Katoliklerle bir arada yaşama tavrından vazgeçerek Kalvinci cemaatlere yöneldiler. Bazı Valdocular ortaçağdaki geçmişlerini hâlâ özlemle ansa da on altıncı yüzyılın amansız dünyasında bu tür bir yaklaşımın yeri olamazdı. Audisio'nun belirttiği gibi, Valdocuların yoksulluğa bakışı on üçüncü yüzyılın ve dilenci frerler döneminin izlerini taşıyordu. Oysa bu, reformasyon çağının de-ği-

¹⁸ Audisio, *Luberon*, s. 90; Jean de Roma hakkında bkz. Cameron, *Reformation*, s. 149-50.

¹⁹ Cameron, *Reformation*, s. 151-4; Audisio, *Luberon*, s. 370; Dauphiné üzerine bkz. P. Paravy, *BHL* içinde, s. 160-75.

²⁰ Audisio, *Luberon*, s. 426.

şen değerlerine ters düşüyordu. Servet edinmeye daha olumlu bir gözle bakan ve Protestan tüccarların giderek zenginleşmesini Tanrının işi olarak gören bir çağdı bu.²¹ Valdocu liderler, yeni çağın büyük tartışmalarında yer alabilecek eğitim ve donanımına sahip değildi. Valdoculuk, Piemonte'de olduğu gibi Luberon'da da kaybolup gitti, hatta geriye ismi bile kalmadı. İzlerini ancak Piemonte'li Valdocuların göçüne uğrayan Provence köylerindeki Huguenot'lar arasında, Mérindol köyündeki Protestanlarda ve kullanılmaya devam eden eski Valdocu aile isimlerinde görmek mümkündür.

Alpler Dışındaki Valdocular

Luberon'da olduğu gibi, Fransa'nın diğer bölgelerinde de Valdocu azınlıklar kendilerinden daha güçlü ve daha kalabalık reform hareketleri içinde kayboldular. İtalya'da Apulia ve Calabria, kimi zaman on altıncı yüzyıl Katolikliğinin "Hindistan"ı olarak nitelendirilir ve Valdocuların baskıdan kaçıp sığındıkları ve uzun süre varlıklarını korudukları uzak misyonerlik eyaletleri olarak görülür. Oysa Apulia'yla ilgili eldeki kayıtlar yetersizdir: Ya zulüm sonucu ya da yeniden yükselişe geçen Katolikliğin baskısıyla buradaki Valdocu topluluklar yok oldu. Calabria'da ise Valdocular 1556'da Protestan rahiplerin gelmesi için başvurduklarında şimşekleri üzerlerine çektiler. Gelen iki rahip yakalandı ve idam edildi. 1560-61'de Katolikler Valdocuların önemli bir kısmını katletti. Hemen ardından Cizvitler bölgeyi yeniden Katolikliğe kazandırdı. Valdoculuk İtalya'nın güneyinde bir güç olmaktan çıktı.²²

İtalya'daki Katolik canlanma karşısında istikrarlı bir direnişe rastlanmaz. Gonnet, reformun İtalya'yı zaptetmede başarısız olmasının nedenlerini şöyle sıralar: Trente Konsili'yle Katolikliğin güçlenmesi, 1542'den itibaren engizisyonun faaliyetleri, 1559'da Papa IV. Paulus'un *Index librorum prohibitorum*'u (Yasaklı kitaplar listesi, çev.) yürürlüğe koyması, 1562 tarihli *Licet ab initio* fermanı, İtalya'daki reformasyon yanlılarının örgütsüz, fazlasıyla bireyci ve kararlılıktan uzak olmaları, dinle ilgili konulara felsefe ve büyüü de karıştırmaları.²³ Maruz kaldıkla-

²¹ Agy, s. 438-9; Audisio, *Les Vaudois*, s. 77-99, 95-6; Cameron, *Waldenses*, s. 285-96.

²² Cameron, *Waldenses*, s. 200-4; G. Audisio, *Le barbe et l'inquisiteur: Procès du barbe vaudois Pierre Griot par l'inquisiteur Jean de Roma (Apt, 1532)* (1979) üzerine yazısında Merlo (Valdesi II, s. 109-13), Griot'nun gözünde Apulia ve Calabria'nın bir özgürlükler diyarı olduğunu belirtir. Bkz. Audisio, *Les Vaudois*, s. 207-10.

²³ G. Gonnet, "Sur les causes de la faillite en Italie des mouvements d'opposition à l'église

rı baskı karşısında kaçmayı tercih eden İtalyan reformcular, kendi ülkelerinden ziyade İtalya dışında önemliyidiler. Mevcut siyasi karmaşa papalığın işine yarıyordu. Protestanlığı desteklemek prenslerin çıkarına değildi. Gonnet, “reformun bitkin düşmüş” olduğunu yazar; reform hareketinin huzursuz, düzensiz ve anarşist niteliği, İtalya tarihinin akışını değiştirebilecek ciddi ve akli başında grupları (Gonnet bunların arasında Valdocuları da sayar) kendinden uzaklaştırmıştı. Welty'e göre de İtalyan Kilisesi'ne yönelik muhalefet coğrafi bir merkezden ve öğreti bütünlüğünden yoksundu. Kilise muhalifleri ve özellikle de zararlı etkileri ticaret yolları üzerinden ülkeye taşıyan tüccarları etkili bir şekilde bastırmıştı.²⁴ Menchi, Erasmus'un eğitim üzerine eserlerinin İtalya'daki genç kuşak üzerinde uyandırdığı etkiden bahseder. Erasmus'un dini öğretisini hedef alan eleştiriler, o güne dek ihmal edilmiş olan dini eserlerine yönelik yeni bir ilginin doğmasına yol açtı. Erasmus'un dini özgürlükle ilgili yazılarını elden ele yayan bir değişim hareketi gelişti. 1540'lar ve 1550'ler boyunca *De immensa misericordia Dei* üç kez İtalyancaya çevirildi. Fakat engizisyon müdahale ederek Erasmusçu görüşlerin yayılmasını engelledi; baskı burada da üstün gelmişti.²⁵

Reformasyon hakkında yazan modern tarihçilerden hiçbirinin, İtalyan yarımadasındaki reform hareketinde Valdocuların kayda değer –olumlu ya da olumsuz– bir katkısına değinmemiş olması anlamlıdır. Yalnızca Gonnet, Protestanlığa ilgi duyan diğer grupları ele alırken, Valdoculardan da “şayet” kaydıyla bahseder. Geçmişte karşı karşıya kaldıkları baskı ve zulüm, Valdocuları marjinal bir topluluk olmaya itmişti.

Aynı şey Fransız Reformasyonu için de söylenebilir. Fransa'daki Valdocuların sayısı yüzyıllar içinde giderek azalmıştı. Dauphiné'de üzerlerine bir Haçlı ordusu gönderildi. Provence ve Comtat Venaissin'de gizlilik içinde yaşamayı sürdürdüler. Piemonte'den göç edenlerle birlikte sayıları artsa da edilgin konumları değişmedi. İnançlarını yılmadan aktarmaya devam ettiler; fakat bunun için ne misyonerlik yaptılar ne de Katolik komşularının inançlarını değiştirmeye çalıştılar.

officielle au moyen âge et au seizième siècle”, CV XXXVI (1983), s. 177-93.

²⁴ M. Welty, *Breve storia della riforma italiana* (1985) üzerine R. Mackenzie'nin yazısı için bkz. JEH XXXVIII (1987), s. 126-7; Delio Cantimori, “The problem of heresy”, *The Late Italian Renaissance, 1525-1630*, haz. E. Cochrane (1970), s. 211-25 (BSSV LXXVI (1957), s. 29-38'deki makalenin çevirisi).

²⁵ S. S. Menchi, *Erasmus in Italia 1520-1580* (Torino, 1987) üzerine P. G. Bietenholz'un yazısı, ARG LXXX (1989) içinde, s. 315-18.

Valdocuların Almanya'da daha derin bir etkisi olup olmadığı sorusu kalıyor geriye. Böhmer, Almanya ve Avusturya'daki Valdocu toplulukların, on altıncı yüzyıl başında Anabaptist grupların ortaya çıkışında etkili olduğu sonucuna varır.²⁶ Valdocular ile Anabaptistlerin çok sayıda ortak noktaları vardı; ant içmeyi, savaşmayı ve kamu görevlerinde yer almayı reddediyorlardı. Her iki hareket de maddi dünyayı hakir görüyordu. Valdocuların çocuk vaftizini reddetmesi, Anabaptistlerin özelliği olan yeniden vaftiz etme yönünde bir ilk adım işlevi görmüş olabilir. Ancak bunlar sadece birer varsayımdan ibaret.²⁷ İlk Anabaptistlerle ilgili çok sayıdaki belirsizlik, Valdocularla bağlantıları hakkında kesin bir sonuca varmamızı imkânsız kılıyor.

Lollardlar

On Altıncı Yüzyılda Lollardlık

Fransa ve İtalya'daki Valdocuların aksine, İngiltere'de Lollardlar toplum içinde marjinal bir konuma itilmemiş, dağlık alanlara ya da sınır bölgelerine çekilmek zorunda bırakılmamışlardı. Thomson'ın araştırmasında saptamış olduğu bölgelerde varlıklarını halen korumaktaydılar ve başkent Londra'da güçlü bir konumdaydılar.²⁸ Lollardlara yönelik baskı ve zulüm, eğitilmiş din adamlarından oluşan eski lider sınıfı saf dışı bırakmış, Wyclif'in ve ilk kurucuların arzuladığı gibi İngiltere'nin dini inançlarını akademisyenler vasıtasıyla yukarıdan değiştirme olanağını da böylece ortadan kaldırmıştı. Bununla birlikte, hareket canlılığını korumayı sürdürmüştü.

Mahkeme kayıtları, reformasyonun hemen öncesinde Lollardlara katılanların artmakta olduğunu gösterir. Evanjelistlerin faaliyetleri, harekete yeni üyeler katılmasını ve Kitabı Mukaddes okuma gruplarının ayakta kalmasını sağlıyordu. Yanlarında taşıdıkları kitaplarla sürekli hareket halinde olan bu evanjelistler, göze batmaksızın insanları Lollardlığa kazanıyor, yakalandıkları takdirde tövbe ediyor,

²⁶ RPTK XX, col. 832.

²⁷ J. K. Zeman, "Anabaptism: A replay of medieval themes or a prelude to the modern age?", *Mennonite Quarterly Review* (1976), s. 259-71, Anabaptistlerin kendiliğinden gelişen bir hareket olduğu üzerinde durur. Audisio, *Les Vaudois*, s. 81, 89, 96-7, on altıncı yüzyılda Avusturya, Bohemya ve daha doğudaki Valdocular hakkında yeterli bilgimiz olmadığını belirtir ve reformasyon çağı öncesinde Valdocu hareketin dil temelinde fiilen ikiye bölünmüş olduğunu savunur: Alpler'de *barba* ve Almanca konuşulan topraklarda *Brüder*.

²⁸ Bkz. yukarıda, s. 348-53.

fakat serbest kalır kalmaz bu yorucu görevlerine aynen devam ediyorlardı. Su taşıyıcısı John Hacker önce Hampshire ve Berkshire'da faaliyet göstermiş, daha sonra Londra'da Lollardların yaşadığı Coleman Sokağı'na yerleşmiş ve zaman zaman da Chilterns, Burford ve North Downs'a gidip gelmişti. Ardından Essex'e yerleşti ve bu arada Londra'daki Lollardlarla da temasını korudu. Baskı karşısında yılmayan biriydi. 1521'de yakalandı ve tövbe etti; fakat harekete yandaş toplamak için çalışmayı sürdürdü, sonunda 1528'de tekrar yakalandı. Hacker, kendi sınıfından insanlar üzerinde etkiliydi: Örneğin Londra'dayken bağlantıda olduğu kişiler arasında bir duvar ustası, bir mumcu, bir saracın karısı, bir tuhafiyeci, bir punto yapımcısı ve birkaç terzi bulunuyordu.²⁹

Aile geleneği önemli bir rol oynuyordu. Tenterden'deki ailelerin vasiyetnameleri üzerine R. Lutton'ın yaptığı araştırma, bizzat Lollardçı olmasa da hareketin üye kazanmasına elverişli bir din anlayışının kuşaklar boyunca devam ettiğini ortaya koyar. Tenterden'in önemli ailelerinden biri olan Casteyn'lerin 1473 ile 1532 yılları arasında dört kuşağı kapsayan yedi vasiyetnamesinde, Lutton'ın ifadesiyle "aile fertlerini Lollardlığın etkilerine bilhassa açık kılan, ortodoksluğun sınırlarında bir dindarlık" görülür. İlk iki kuşağın bıraktığı vasiyetnamelerde ölülerle ve kiliseyle ilgili geleneksel düzenlemelere yer verilmemiş olması dikkat çekicidir. Sonraki iki kuşak ise kiliseye daha duyarlı olmakla birlikte, Hz. İsa'nın Kutsal Adı ayinine odaklanır. Weald bölgesinde on altıncı yüzyıl başlarında yaygınlık kazanan bu ayin, azizlere tapınma geleneğinden duyulan hoşnutsuzluğun bir ifadesi olabilir.

Casteyn ailesinden Lollardlığı benimsemiş tek kişi olan Stephen, bir bıçak ustasıydı ve 1511'de yakalandığında yemin ederek inancından vazgeçti. Maidstone'da Lollardların toplantılarına katıldığını, bu toplantılarda karşılaştığı William Carder adında birinden töz dönüşümünü inkâr etmeyi öğrendiğini itiraf etti. Stephen'in harekete katılma süreci diğerlerinin bir benzeriydi; Maidstone'a muhtemelen ticaret amacıyla gitmiş, orada tanıştıkları vasıtasıyla bir ev toplantısına katılmış, *komünyon* almayı ve hacca gitmeyi eleştirenleri dinlemişti. Carder'ın Lollardlığı kabul etmesinde aile geleneğinin payı büyüktü; zira annesi kırk yıl kadar önce soruşturmayla maruz kalmamak amacıyla Tenterden'den kaçmıştı. Carder ise geri dönerek hareketi yaymaya devam etti; çünkü Tenterden muhtemelen Lollardların

²⁹ HPR, s. 474-9.

güçlü olduğu bir merkezdi. Stephen'ı Carder'la yakınlaşmaya iten şey, geç dönem ortaçağın ortodoks inancı karşısında ailesinin ihtiyatlı yaklaşımı olmuştu.

Tenterden'deki bir diğer aile olan Pellond'ların vasiyetnameleri de benzer özellikler sergiler. Ortodoks dini geleneklerden çok az bahsedilir ve hayırseverlik üzerinde önemle durulur. Bu ailenin bir üyesi olan William, Lollardlığı benimsedi ve 1511'de mahkûm edildi. Dini hayır kurumlarına bağışta bulunmak yerine doğrudan yardım etmek Lollardların başından beri savunduğu bir konuydu. William Baker, bir Lollardla konuştuğundan sonra, Rood of Grace'e bağış yapmaktan vazgeçerek yoksul birine yardım etmeye karar verdiğini anlatır.³⁰

Son safhasına giren Lollard hareketi, eğitilmiş dini liderlerden yoksun kalmış olsa da okuma gruplarını hareketin merkezine koyarak bu duruma kendini uyarlamıştı. Kadınlı erkekli gruplar eğitim veriyor, tartışıyor, öğreniyor ve çeşitli yollarla inançlarını yaymaya çalışıyor, böylece hareketin az da olsa büyümesinde itici bir rol oynuyorlardı. Lollardlar rahipliğin her türüsüne karşı derin bir şüphe besliyorlardı. Tüm inananların rahipliğini savunan Lollard öğretisi ev-kiliselere ve gündelik buluşmalarda uygulanmaya devam etti.³¹ Ruhban olmayan öğretmenler, destekçiler ve misyonerler hareketin ön saflarında yer aldı. Bu kişiler, Valdocu *barbalar* kıyasla daha az tehlike altındaydılar. Gizlilik içinde çalışmak zorundaki *barbalar*, Valdoculuğu yaymaktan ziyade hareketi zor koşullarda hayatta tutmayı amaçlayan liderlerdi. Son dönemlerinde Lollardlık, Valdoculuğun aksine, eğitilmiş bir azınlığın liderliğine bağımlı değildi.

Kutsal metinleri kendi anadillerinde okuyabilmek Valdocular için olduğu kadar Lollardlar için de önemliydi. Ancak bu metinlere yaklaşımları farklılık gösteriyordu. Lollardlık her şeyden önce kitaba dayanan bir dindi; sürekli kopyalanıp çoğaltılan, gizlice okunup elde ele dolaştırılan metinler üyelerin hayal gücünü canlı tutuyor, zor zamanlarda teselli ediyor, okuryazarlığın artmasını ve yeni dini fikirlerin üretilmesini sağlıyordu. Elimizdeki kayıtlar, bu durumun harekete kattığı direnme gücüne tanıklık etmektedir.

1521-22'deki soruşturmalarda, Robert Durdant isminde varlıklı bir Lollardın Iver Court'taki çiftliğinde toplanarak "gece boyunca dini metinlerle dolu bir kitabı okuyan" Buckinghamshire'lı bir grup Lollarddan bahsedilir. Durdant, kızının

³⁰ R. Lutton, "Connections between Lollards, townsfolk and gentry in Tenterden in the late fifteenth and early sixteenth centuries", *LG*, s. 199-228.

³¹ *HPR*, s. 449-51.

düğünü için Windsor, Amersham ve Londra'dan konuklar çağırmış, bu vesileyle bir araya gelen davetliler bir ahırda buluşarak "bir hayli begendikleri" metinler okumuşlardı.

Lollardların uzun süredir yerleşmiş olduğu Buckinghamshire, tüm sapkınların mütevazı halk tabakasından olmadığını gösteren kanıtlar sunar. Hughenden'li John Phip'in soruşturmaya maruz kalmamak için yaktuğu şüpheli kitapların değeri 100 Markı bulmaktaydı.³² Dönemin vergi defterleri incelendiğinde Amersham, Great Marlow, Denham ve Hughenden'deki Lollardların yoksul kesimle sınırlı kalmayıp toplumun her katmanına yayılmış oldukları ve çok da küçük bir azınlık oluşturmadıkları görülür.³³ 1524-25'te vergi mükelleflerinin dörtte birinden fazlasının Lollard olduğu hesaplanmıştır. Lollardların yaklaşık % 40'ı £4 ila £9, en az % 37'si £10 ve üzeri vergi ödemekteydi. Bunlar yanlarında hizmetçiler çalıştıran, vasiyetname hazırlayarak miras bırakan ve kendilerine tabi olanlar üzerinde baskı uygulayabilen yetki sahibi kişilerdi.

Amersham'daki Lollardlar, servet sahiplerinin neler yapabildiğine bir örnektir. Alice Saunders, inancı hakkında tereddüde düşen birini Lollardlıktan ayrılması durumunda cezalandırmakla tehdit eder. Lollard olmaktan vazgeçen Thomas Houre, Alice'in kocası tarafından işten atılır ve hatta kilisede kutsanmış suyu taşıma görevine de son verilir.³⁴ Lollardlar bu tür yollara pek sık başvurmaya da Coventry ve Colchester'daki yandaşlar üzerine yapılan araştırmalar varlıklı üyelerin bugüne dek tahmin edilenden daha fazla olduğunu göstermiştir. Buckinghamshire'da zengin ve saygın ailelere mensup Lollardlar bulunmaktaydı.

Reformasyonun hemen öncesinde gittikçe daha çok sayıda şüpheliyi yakalayan ve kimi zaman da yakan kilise yetkilileri, Lollardlıkla baş edemiyordu. Başpiskopos Warham 1511-12'de Kent'teki Lollardları sorgulayarak birbirinden farklı cezalara çarptırdı ve içlerinden beş kişiyi yakılmak üzere dünyevi yetkililere teslim etti. Fakat tüm bunlar Kent'teki Lollardları ortadan kaldırmaya yetmedi.³⁵ Piskopos Alnwick'in yürüttüğü sıkı soruşturmalardan sonra

³² Cross, *Church and People*, s. 35.

³³ D. Plumb, "The social and economic spread of rural Lollardy: A reappraisal", *SCH* XXIII, s. 111-29; Plumb, "The social and economic status of the later Lollards", *The World of Rural Dissenters*, haz. Spufford, s. 102-31.

³⁴ Plumb, *World* içinde, s. 121; Buckinghamshire grubuyla ilgili olarak bkz. Cross, *Church and People*, s. 34-5.

³⁵ Coventry için bkz. yukarıda, s. 342, 348, 351; Colchester için bkz. J.C. Ward, "The Refor-

sessizliğe gömülen East Anglia'da bile en azından bir kısım Lollardın varlığını sürdürdüğü anlaşıyor. İngiliz Lollardların kendine özgü özellikleri, gruplar arasındaki iletişimin kolay olması, misyonerlerin sahip olduğu hareketlilik ve direnme gücü ve başkentin sunduğu fırsatlar hareketin hayatta kalmasına olanak tanımış, Londra ile güneydeki bazı bölgelerde bir ölçüde de olsa güç kazanmasını sağlamıştı.³⁶

TABLO 3: Kent'li Lollardlara verilen cezalar

33 kişi:	Bir odun demetini halk önünde taşımak
31 kişi:	Yaşadığı bölgeden başpiskoposun izni olmadan ayrılmamak
25 kişi:	Sapkın olduğundan şüphelenilen kişileri ve kitaplarını başpiskoposa bildirmek
17 kişi:	Yanmakta olan bir odun demetinin resmedildiği bir işaret taşımak
13 kişi:	Sapkın kitapları teslim etmek
12 kişi:	Pazar günleri ve yortularda kiliseye giderek ayine katılmak
10 kişi:	<i>Pater Noster</i> ve <i>Ave Maria</i> duaları ile iman ikrarını okumak
9 kişi:	Oruç tutmak ve/veya bazı yiyeceklerden uzak durmak
7 kişi:	Hapsedilmek
7 kişi:	Bir rahibe günah çıkarmak
7 kişi:	<i>Komünyon</i> almak
7 kişi:	William Carder'ın yakılmasını seyretmek
6 kişi:	Giyim kuşamla ilgili kısıtlamalar
3 kişi:	Mum adamak
1 kişi:	Karısına iyi davranmak

Kaynak: N. Tanner, "Penances imposed on Kentish Lollards by Archbishop Warham 1511-12", *Lollardy and the Gentry in the Later Middle Ages*, haz. M. Aston, C. Richmond (Stroud, 1997), s. 229-49.

mation in Colchester, 1528-1558", *Essex Archaeology and History* XV (1983), s. 84-95; HPR, s. 479; Kent hakkında: N. Tanner, "Penances imposed on Kentish Lollards by Archbishop Warham 1511-12", *LG*, s. 229-49.

³⁶ Cross, *Church and People*, s. 36-7; HPR, s. 446-7; East Anglia için bkz. D. MacCulloch, *Suffolk and the Tudors* (1986), s. 148-9.

Lollardlık ve Protestanlık

Kıta Avrupası'ndan İngiltere'ye gelen Protestanlık öncelikle ruhban sınıfını ve üniversiteleri etkiledi. Londra'da ve İngiltere'nin doğu kıyılarında duyulan bu etki başlangıçta sınırlıydı. Piskopos Tunstall, Erasmus'a yazdığı bir mektupta, Protestanlığı Lollardlığın bir takviyesinden ibaret görür. "Tehlike yaratabilecek bir yenilik değil sözkonusu olan" diye yazar, "çok sayıdaki Wyclifçi sapkınlığın yeni silahlarla donatılmış bir hali sadece."³⁷ Luthercilerin Almanya'da elde ettiği başarı, Lollardların Kitabı Mukaddes okuma gruplarını cesaretlendirebilecek nitelikteydi. Chilterns'teki bir Lollard okuma grubunu yöneten Londra'lı Nicholas Field, geleneksel oruç günlerinin gereksiz fazlalığından şikâyet ederken, Almanya'da bu günlerin sayısının azaltılmış olmasına atıfta bulunarak savını güçlendirebiliyordu.³⁸ Chesham'lı eski bir Lollard olan ve ilk olarak 1506'da mahkûm edilen Thomas Harding, 1532'de ihbar edilmesi üzerine yeniden yargılandı ve evindeki döşemenin altında Tyndale'in *The Obedience of a Christian Man* ve *The Practice of Prelates* gibi eserleri bulundu. Mahkemede suçlandığı noktalar arasında alışlagelmiş Lollard inançlarının yanı sıra, şüphesiz Tyndale okumalarından edindiği Lutherci inançlar da vardı. Harding kararlı bir Lollard'dı; örneğin resim ve heykeller konusunda Luthercilerden ziyade Lollardların görüşlerini savunuyordu. Fakat kendi başına yaptığı okumalar onu Protestanlığa yönlendirmeye başlamıştı.³⁹

Essex'teki Steeple Bumstead köyünden John Tyball, eski tarzda yürütülen dini muhalefetin nasıl yeni bir şekle bürünebildiğine bir örnektir. İkna yeteneği yüksek bir Lollard olan Tyball, köydeki rahip Richard Fox'a da fikirlerini aşlamayı başarmıştı. Fox, Suffolk'taki Augustinusçu frerleri etkilemeye çalıştı. İçlerinden Thomas Topley adında bir frer, Fox'un odasına girdiğinde Wyclif'in *Wicket* adlı eserini görerek okudu ve kitabın *efkaristiya* yorumundan çok etkilendi. "Kitabı okuduğum süre boyunca inancımda büyük bir bocalama hissettim" diye itiraf eder Topley, "ve daha sonra, okuduklarımı her hatırlayışımda, inancım derinden yaralanmaya devam etti."⁴⁰ Miles Coverdale'in vaazları harekete üye kazandırıyor,

³⁷ A.G. Dickens, *The English Reformation*, 2. Basım (1989), s. 59.

³⁸ A.G. Dickens ve Dorothy Carr, *The Reformation in England to the Accession of Elizabeth I* (1967), s. 38-9.

³⁹ HPR, s. 505-7.

⁴⁰ Foxe, *Acts and Monuments* V, s. 39-40; HPR, s. 480; Cross, *Church and People*, s. 40-1; Aston'ın yorumu: "Lollardlar gerçekte Protestanlara dönüşmekten ziyade, bereketli şüphe tohumları ekmeye başarılı olmuşlardır." ("Lollardy and the Reformation", s. 162).

Erasmus'un eserleri *Wicket*'in uyandırdığı etkiyi daha da pekiştiriyordu. Lollardlık, İngiltere'deki bazı çevreleri Protestanlığa yönlendiren etkiler bütünü'nün bir parçasını oluşturuyor, yukarıdan dayatılan bir reform hareketine halk desteği yaratılmasına katkıda bulunuyordu.

Tyball, bilinçli bir şekilde din adamlarıyla temas kurmaya gayret gösteriyordu. Eski Lollardlık ile yeni Luthercilik arasındaki toplumsal ve entelektüel uçurum, Tyball'ın Lutherci Robert Barnes'i görmek üzere Londra'ya yaptığı yolculuğun öyküsünde açık bir şekilde görülür. Barnes, Cambridge'teki Augustinusçu manastırın başkeşişliğini yapmıştı ve ilk Protestanların kurduğu White Horse çevresinin bir üyesiydi. Tyball, "sahip oldukları bir takım eski kitapları" Barnes'e gösterdi; bunlar arasında "Dört İncil ile Petrus ve Paulus'un bazı mektuplarının İngilizce çevirileri" de vardı. Tyball'ın gösterdiği Lollard çevirilerine burun kıvıran Barnes, Tyndale'in "daha temiz bir İngilizce" kullanarak yaptığı Yeni Ahit çevirisini 3 şilin 2 peni karşılığında Tyball'a sattı. Ayrıca, Richard Fox'a inançlarını pekiştirecek bir mektup yazmasını isteyen Tyball'ın bu talebini yerine getirdi.⁴¹

Lollardların Kitabı Mukaddes çevirisinin son versiyonu, kendi dönemi açısından muazzam bir çalışmanın ürünüydü. Fakat *Vulgata*'dan yapılan bu çeviri, Tyndale'in İbranice ve Yunanca orijinal metinlerden yaptığı çeviri karşısında geçerliliğini yitirmeye mahkûmdu. Üstelik İngilizceyi de ustalıkla kullanan Tyndale, resmi King James Versiyonu'nun edebi başarısının da başlıca kaynağıdır.⁴²

Luthercilik, Lollardlıkla her zaman uyum içinde değildi. Luther, Lollardların büyük önem verdiği *Yakub'un Mektubu*'ndaki ahlakçı yaklaşımdan hoşlanmıyordu. Ayrıca din adamlarının suiistimallerini kendisi de eleştirmesine rağmen, geç dönem ortaçağ kilisesinin ibadet sistemine karşı Lollardların beslediği düşmanlığı paylaşmıyordu. Luther'in *efkaristiyaya* bakışı da Lollardlarınkine ters düşüyordu.⁴³

Kilise yargıçları, bu iki inanç sistemi arasındaki farklılıkları nasıl değerlendireceklerini pek bilmiyorlardı. 1527'de Thomas Bilney'in sorgulanmasında iki farklı soru listesi kullanılmıştı. Bunlardan biri Lutherci suçlular için Latince olarak hazırlanmış, diğeri ise Lollardlara yönelik olarak İngilizce yazılmıştı. Dolayısıyla Luthercilerin eğitilmiş sapkınardan oluştuğu, Lollardların ise sıradan halk olduğu varsayımından hareket ediliyordu. Bilney'e yöneltilen Latince ve Lutherci sorular,

⁴¹ Dickens ve Carr, *Reformation*, s. 35-6; J. Strype, *Ecclesiastical Memorials* (Oxford, 1822), I, 2. Kısım, s. 54-5.

⁴² Tyndale's *New Testament*, haz. D. Daniell (New Haven ve Londra, 1989).

⁴³ D. MacCulloch, *The Later Reformation in England, 1547-1603* (1990), s. 67-8.

onu gerçekte olduğundan daha fazla Lutherci göstermiş olabilir.

Bilney, piskopos Tunstall'a yazdığı bir mektupta görüşlerinin nasıl oluştuğunu açıklar. Erasmus'un Latince olarak hazırladığı Yeni Ahit'i (muhtemelen 1516'da yayımlanmasından kısa süre sonra) okumuş ve özellikle de *Paulus'un Timotheus'a Birinci Mektubu*'nda yer alan bir cümleden etkilenmişti: " 'Hz. İsa Mesih günahkârları kurtarmak için dünyaya geldi' sözü, güvenilir ve herkes tarafından kabule layık bir sözdür." Bu cümle, diye yazar Bilney, "yüreğimi o denli büyük bir neşeyle doldurdu ki hemen o anda harikulade bir huzur ve sükûnet hissettim." Bunun üzerine Kitabı Mukaddes'i yeniden okuduğunda, "o güne dek Hz. İsa'ya güvenmeksizin sarf ettiğim onca çabanın, tuttuğum oruçların ve gözettiğim kuralların, ayinlerin ve bağışlanmaların... Tüm bunların aslında düşünce-sizce ve süratle doğru yoldan ayrılmaktan başka bir şey olmadığını" fark eder.⁴⁴ Tunstall önünde yemin ederek inançlarından vazgeçmiş olmanın verdiği pişmanlıkla Norwich'te yeniden izinsiz vaaz vermeye ve Tyndale'in Yeni Ahit'ini dağıtmaya başladı. 1531'de yakıldı. Bilney kesinlikle ortodoks bir Lutherci değildi; J. F. Davis, 1527'de Bilney'i sorgulayan yargıçların bunu anlamamış olduğunu gösteren haklı nedenler sunmuştur. Aslında Bilney'in görüşleri, resim ve heykel kullanımını ve hacca gitmeyi şiddetle eleştiren Lollard öğretileri ile Cambridge'teki reformcu Erasmusçuluğun kişisel bir karışımından oluşmaktaydı.

El altından kitap dağıtmakta zaten deneyimli olan Lollardlar, Protestan kitapların ülkeye girişine katkıda bulundu. Tyndale'in Yeni Ahit'ini Kıta Avrupası'ndan getiren Robert Necton, John Hacker'ın bağlantıda olduğu kişilerden biriydi.⁴⁵ 1531'de sapkınlıkla yargılanıp yakılan Londralı tuhafiyeci John Tewkesbury de Hacker'in çevresindendi; hem Wyclif'in *Wicket* hem de Tyndale'in *The Obedience of a Christian Man* ve *Wicked Mammon* adlı kitaplarını satıyordu.⁴⁶ Matbaa, eski Lollard metinlerine yeniden hayat vermiş ve daha geniş bir okur kitlesi kazandırmıştı. Bu metinlerin sayısı, ülkeye dışarıdan gelen eserlere kıyasla çok düşüktü elbet, ama basılıyor olmaları önemliydi: Wyclif'in *Wicket*'i, Son Versiyon'un Genel Önsöz'ü, Thorpe'un *Trial*'ı, *Lantern of Light*, *ABC Against the Clergy*. Hepsisi de

⁴⁴ Dickens ve Carr, *Reformation*, s. 28-9; yorum: Cross, *Church and People*, s. 54-5; MacCulloch, *Suffolk*, s. 150; J. F. Davis, "The trials of Thomas Bylney and the English Reformation", *Historical Journal* XXIV (1981), s. 775-90; Davis, *Heresy and Reformation in the Southeast of England* (1983), s. 9-10; HPR, s. 496-8.

⁴⁵ HPR, s. 481-2.

⁴⁶ Agy, s. 477.

Protestan yayımcıların basmasına uygun eserlerdi. İngilizceye çeviri ya da özel bir hazırlık süreci gerektirmiyor, Luther'in adını anmaksızın Protestanların amacına hizmet ediyorlardı.⁴⁷ Ayrıca ideolojik bir ihtiyaca da karşılık veriyorlardı; muhafazakâr din adamlarına karşı verilen mücadelenin yeni bir şey olmadığını, Purvey'in Kitabı Mukaddes'i İngilizceye çevirmenin haklılığı ya da ABC'nin kilise yönetiminin kötülükleri üzerine söylediklerinin daha önce de dile getirilmiş olduğunu okurlara gösteriyorlardı.

1520'ler ve 1530'larda Lollardlık ile Luthercilğin aradaki farklara rağmen iç içe geçtiği bir süreç yaşandı. Londra'daki bazı mahallelerde Lollardların varlığı süreklilik gösteriyordu: 1414 ayaklanmasının başarısızlığa uğramasının ardından Oldcastle'ın bir süre gizlendiği St Sepulchre mahallesinde, yıllar sonra John Claydon *Lantern of Light*'tan bölümler okuyordu. Hacker uzun süre Coleman Caddesi'nde ikamet etmişti. Takipçisi John Stacy'nin de aynı mahallede bir yazı odası bulunuyordu. Honey Lane'deki All Saints Kilisesi'nin yardımcı rahibi Protestan kitaplar dağıtıyor, Aziz Vedast, Azize Mary Woolchurch ve Azize Mary Abchurch gibi kiliseler reformcu vaizlere kapılarını açıyordu.⁴⁸ Eski olanla yeni olan dayanışma içindeydi. Zwingli'nin öğretisi İngiltere'ye ulaştığında, onun da Lollardlıkla kaynaştığını tahmin edebiliriz. Zwingli, tıpkı Lollardlar gibi, *efkaris-tiyanın* bir anma yemeği olduğunu düşündüğünden, bunun gerçekleşmesi daha da kolaydı.⁴⁹

Lollardların doğal olarak Luther'inkinden daha radikal bir öğretille birleşmeye yatkın olduğunu varsayabiliriz. İngiltere'de reformasyon mücadelesinden galip çıkan İngiliz Kilisesi yerine Püritenlere daha yakın durdukları söylenebilir. Dolayısıyla on beşinci yüzyılda William White'in faaliyet gösterdiği Kent'in tekstil köylerinde radikal bir dini muhalefetin devam ettiğini görmek şaşırtıcı değildir. Lollardlar 1511'de Benenden, Tenterden ve Cranbrook'ta yargıldılar. 1539'da Thomas Cromwell, Cranmer'a yazdığı bir mektupta Cranbrook dahil bazı yerlerde Sakramentaristlerin varlığından şikâyet eder. 1556'da Tenterden'li

⁴⁷ Agy, s. 491-2; A. Hudson, " 'No Newe Thyng': the printing of medieval texts in the early Reformation period", *HLB*, s. 227-48; E. Duffy, *The Stripping of the Altars* (New Haven ve Londra, 1992); McShelfrey, *Gender*, s. 183, n. 140.

⁴⁸ J. F. Davis, "Lollardy and the Reformation in England", *ARG LXXIII* (1982), s. 217-36; Brigden, *London*, s. 86-106, 411, 416-7.

⁴⁹ MacCulloch, *Later Reformation*, Zwingli geleneğine mensup entelektüeller ile Lollardlar arasında temas olduğunu gösteren bir kanıt bulunmadığını belirterek uyarıda bulunur.

John Philpot, görüşlerinin Luthercilikten ziyade Lollardlıkla uyuşması nedeniyle yargılanır. Elizabeth döneminde Cranbrook, Püritenlerin önemli bir merkezi haline gelir.⁵⁰ Chilterns bölgesi ilgi çekici bir örnektir. Nesta Evans'ın araştırması, Chilterns'teki aile isimlerinin Lollardlıktan reformasyon ve sonrasına uzanan bir süreklilik gösterdiğini ortaya çıkarmıştır.⁵¹

Lollardlığın Rolü

Lollardlık, reformasyon içinde eriyip kayboldu. Bunun hangi yollarla gerçekleştiği konusunda ancak tahminde bulunabiliriz. Eski bir görüşe göre, Protestanlığın Kıta Avrupası'ndan İngiltere'ye gelişiyle başlayan reformasyon sürecinde Lollardların hiçbir katkısı olmamıştı. Bugün bu görüşü savunmak artık imkânsızdır; zira hiç kimse geç dönem Lollardlığın insanları harekete geçirme gücünü kaybetmiş olduğunu ileri süremez. Ayrıca, VIII. Henry ve VI. Edward döneminde çıkarılan Protestan yasaların etkili olmasının, reform isteyen bir kamuoyunun gelişmesinden bağımsız olduğu da söylenemez. Daha uzun süre tartışılacak olan asıl konu, halkın fikirlerindeki bu değişimde Lollardlığın tam olarak nasıl bir rol oynadığıdır.⁵²

İngiliz Reformasyonu konusunda en yetkin isim olan A. G. Dickens, Elizabeth dönemi öncesinde Protestan cemaatlerin güçlü olduğu yerleri "Norwich'ten güne-ye doğru Hove ve ötesine uzanan geniş bir hilal" şeklinde betimler. Bu alan içinde Suffolk, Essex, Londra ve Kent Protestanların yoğun olarak bulunduğu bölgelerdi; ayrıca batıya doğru, Thames Vadisi boyunca Oxfordshire ve Berkshire'a, oradan Gloucestershire ve Wiltshire'a dek uzanan bir hat yer alıyordu. Tüm bu alan, Lollardların geleneksel bölgeleriyle büyük ölçüde çakışmaktadır. Bu durum,

⁵⁰ Davis, "Lollardy and the Reformation", s. 222-3.

⁵¹ N. Evans, "The descent of the dissenters in the Chiltern hundreds", *The World of the Rural Dissenters*, haz. Spufford, s. 288-308; W. J. Sheils, *JEH* XLVIII (1997), s. 121-31.

⁵² Lollardlığın İngiliz Reformasyonu'nda oynadığı rol üzerine tartışmalar, Protestan ideal-lerin kamuoyunu şekillendirmedeki payıyla ilgili tartışmanın bir parçasını oluşturur. A. G. Dickens, *The English Reformation*, (Londra, 1964) bu konudaki en yetkin çalışmadır. Dickens'a yönelik bir eleştiri için bkz. C. Haigh, "The recent historiography of the English Reformation", *The English Reformation Revised*, haz. C. Haigh (1987), s. 19-33; bu eleştiriye etkili bir yanıt için bkz. A. G. Dickens, "The early expansion of Protestantism in England", *ARG* LXXVIII (1987), s. 187-222; R. O'Day, *The Debate on the English Reformation* (1986), özellikle s. 102-200; M. E. Aston, *England's Iconoclasts I* (1988), s. 158: "Reformasyon önce-sindeki ve sonrasındaki muhalif hareketler arasında bir süreklilik olduğu varsayımını test edecek uygun bir yöntem henüz bulunmuş değildir."

her iki hareket arasında bir etkileşim olduğunu akla getiriyor. Otoritenin denetim sağlamakta bir hayli zorlandığı Londra, Lollardlık için olduğu kadar Protestanlık için de bir merkezdi. Gizli cemaatler burada rahatça varlıklarını sürdürebiliyorlardı. Örneğin St Nicholas Cole Abbey ve All Hallows Honey Lane kiliseleri, tümüyle farklı tutumlar benimsemiş olmalarına rağmen, birbirlerini rahatsız etmeksizin yan yana yaşayabiliyorlardı.⁵³ Bu durum hem eski Lollardlığın hem de yeni Protestanlığın işine yarıyordu.

Yeralıtına inen Lollardlık ile Kraliçe Mary'nin yakıttığı Protestanlar arasındaki bir karşılaştırma, bölgelerin aşağı yukarı örtüştüğünü göstermektedir. Her iki harita birbirinden çok farklı zaman dilimlerini kapsar: Lollardlarla ilgili harita 1414 ile 1522 arasında kayda geçirilmiş soruşturmalara dayanırken, diğeri Mary'nin 3 Şubat 1555'ten itibaren üç yıl dokuz ay süren kısa hükümdarlığı sırasında yakılanların doğdukları ve yakıldıkları yerleri esas alır.⁵⁴ Taşralı küçük soyluların farklı yerlerde farklı tavırlar sergilemesi de durumu karmaşıktırmaktadır. Örneğin Sussex'te çok sayıda kişinin öldürülmüş olması, soyluların bu yöndeki gayretlerinden kaynaklanabileceği gibi, Protestanlığın burada iyice kök salmış olmasından da ileri gelebilir.⁵⁵ Bazı soylular, sorun çıkmasını istemediklerinden ya da yakınlık duyduklarından, kendi yetki alanlarındaki Protestanlara göz yumdular. Bazılarıysa hükümetin izlediği politikayı canı gönülden destekledi.

Yakılanların sergilediği metanet ve yargıçların acımasızlığı şaşkınlık vericidir. Mary öncesindeki İngiltere'de yetkililer yakma cezasına çok seyrek başvurmuşlardı. Bir hesaba göre 1423 ile 1522 arasındaki 544 yargılamadan sadece 29'u ya da 34'ü yakılmayla sonuçlanmıştı.⁵⁶ Mary'nin görevlendirdiği yargıçlar ise çok kısa bir zaman diliminde 300'den fazla kişiyi yakmıştır. Tuttuğu kayıtlarda çoğu zaman dikkatli davranmış olan Protestan tarihçi John Foxe 285 kurbandan bahseder.⁵⁷ Elizabeth dönemi tarihçisi John Strype bu sayının toplamda 288 olduğunu belirtir. A. G. Dickens, bazı vakaların ne Foxe'ta ne de Strype'ta yer aldığına dikkat çeker.⁵⁸

⁵³ Brigden, *London*, s. 417; coğrafi dağılımla ilgili bkz. Dickens, *ARG LXVIII*, s. 211.

⁵⁴ Yeralıtına inen Lollardlık için bkz. yukarıda, s. 350-354. Yakılmaların dağılımı ve kurbanlar hakkında toplumsal analiz: *LMH*, 1. Basım, s. 371-3.

⁵⁵ M. J. Kitch, "The Reformation in Sussex", *Studies in Sussex Church History*, haz. M. J. Kitch (Hassocks, 1981), s. 94; O'Day, *Debate*, s. 154.

⁵⁶ J. A. Guy, *Tudor England* (Oxford, 1988), s. 26.

⁵⁷ Referanslar için bkz. yukarıda, n. 54.

⁵⁸ J. Strype, *Ecclesiastical Memorials* III, ii (Oxford, 1822), s. 554-6; Dickens, *English*

Mary ve ona akıl veren din adamları, İspanyol Karşı-Reformasyon geleneği içinde yetişmişlerdi ve sapkınlığı kökünden kazımaya kararlıydılar. Piskoposların karşısına çıkarılan şüpheliler, dini görüşleri Kral Henry'nin Roma Kilisesi'yle bağını koparmasından sonra oluşmuş genç kişilerdi; kutsal metinlerin anadilde özgürce okunabildiği ve Protestanlığın yayılmaya başladığı bir dönemde büyümüşlerdi. Dolayısıyla geleneksel inanç sistemi içinde yetişip de sonradan bilinçli bir şekilde bu inanca sırt çevirmiş değillerdi; oysa ortaçağ yargılamaları bu varsayımına dayanıyordu.⁵⁹ Piskoposların geçmişte karşılaştığından çok farklı bir durum sözkonusuydu. Kendi örgütlü kiliselerine sahip sıradan kadın ve erkekler, kendilerini yargılayanlara karşı direnip meydan okudular.⁶⁰ Geçmişteki Lollardlar ise görünüşte nedamet getirip mücadeleye daha sonra devam etmek üzere hayatta kalmayı tercih etmişlerdi. Suçlananlar arasında aslen Lollard olduğunu tahmin edebileceğimiz kişiler bile bu yeni tavrı benimsediler ve hiç tereddüt etmeden kendi ölümlerine yürüdüler.

Yakılmaların küçük bir coğrafi alanda yoğunlaşması (% 85'i Londra, Güneydoğu İngiltere ve East Anglia'da gerçekleşmişti), kamuoyu üzerindeki etkisinin de daha büyük olmasına yol açtı.⁶¹ Sonlara doğru halkın otorite karşısında duyduğu tepki yükselmeye başlamıştı. Yakılmaları izleyebilecek kişilere kısıtlamalar getirildi; aslında bu, bizzat yakma cezasının amacına –sapkınlığı halk nezdinde mahkûm ederek insanları caydırmakla– ters düşüyordu. Yakılmalar, ne yeni Protestan cemaatlerinin bir üyesinin ne de ateşli Katolik olan geniş kalabalıkların duygu ve düşüncelerinde önemli değişikliğe neden oldu. Mary'nin İspanyol II. Felipe'yle evlenmesinin hoşnutsuzluğa yol açması ve Başpiskopos Reginald Pole ile hükûmetin Protestan propagandayı önlemede başarısız olmasının da bunda payı vardı.

Foxe, *Acts and Monuments* adlı eserinde, Kraliçe Mary döneminde öldürülen Protestanların çektiği ıztırapları anlatarak, Elizabeth Kilisesi'ne duygusal açıdan önemli bir destek sağladı.⁶² Foxe'un bilimsel ve özenli bir çalışmayla kaleme al-

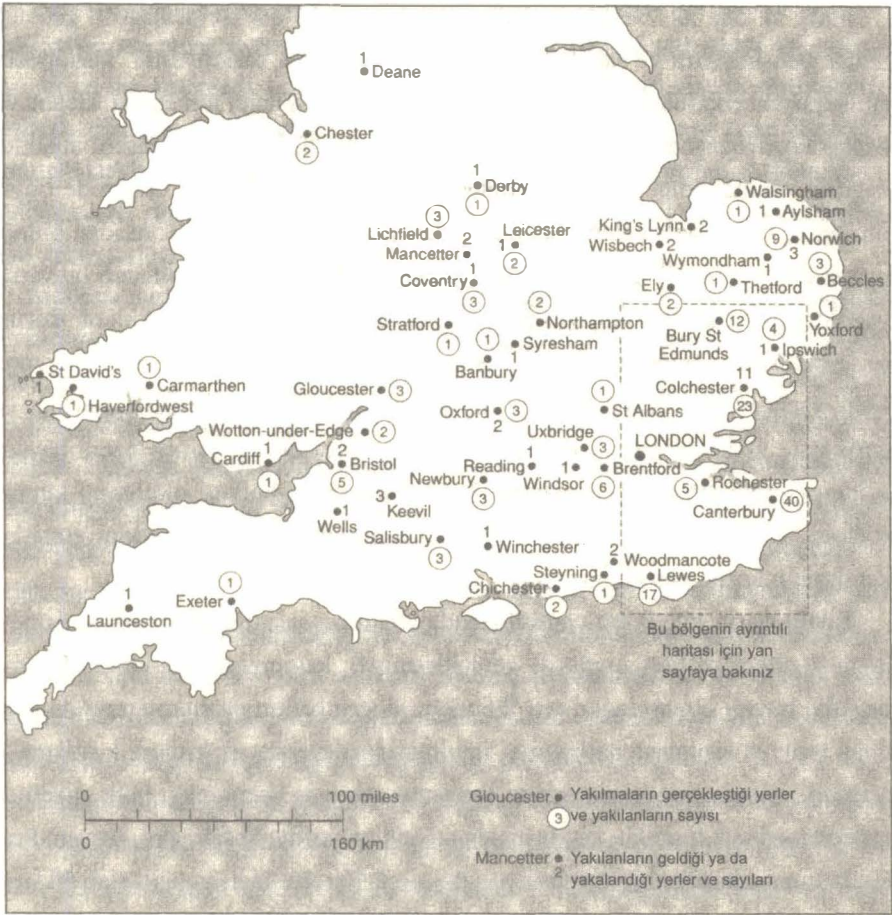
Reformation (1964), s. 264-72.

⁵⁹ P. Hughes, *Reformation in England* (Londra, 1953), II, s. 275-7; Dickens, *English Reformation*, s. 293-301.

⁶⁰ P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement* (Londra, 1967), s. 24; Cross, *Church and People*, s. 113.

⁶¹ Guy, *Tudor England*, s. 238.

⁶² O'Day, *Debate*, s. 16-30; John Foxe and the *English Reformation*, haz. D.M. Loades (Aldershot, 1997).



HARİTA 9A: İngiltere'de Kraliçe Mary Döneminde Yakılan Protestanlar

dığı ve *The Book of Martyrs* (Şehitler Kitabı) adıyla ünlenen bu kitabın 1563'teki İngilizce ilk baskısını 1570, 1576 ve 1583'te genişletilmiş yeni basımlar izledi. Foxe, Protestan davasına kendini adanmış biriydi ve binbir zahmetle topladığı ayrıntıların ne denli ikna edici olacağını bilincindeydi. Aktardığı hikâyeler, sıradan insanların adaletsiz bir otorite karşısındaki cesaretini herkesin anlayıp takdir edeceği türdendi. 1563'teki ilk versiyon 1800'den fazla sayfa, elliden fazla gravür ve öldürülenlerle ilgili bir takvim içeriyordu. Tam anlamıyla Protestan bir kilise tarihinin gelişmekte olduğunu gösteren bu çalışma, Kitabı Mukaddes'ten sonra en geniş okur kitlesine ulaştı ve İngiltere'de reformasyonun güvence altına alınmasına katkıda bulundu.



HARİTA 9B: İngiltere'de Kraliçe Mary Döneminde Yakılan Protestanlar (ayrıntı)

Lollardlığın da bunda bir rolü vardı. Foxe, Lollard tarihinin öncü ismi John Bale'den etkilenmişti. Oldcastle'ın Başpiskopos Arundel tarafından sorgulanmasıyla ilgili kitabı 1544'te Antwerp'te yayımlanan Bale, kilise tarihinin yeniden yazılması gerektiğini düşünüyor ve Katolik din şehidi Becket'in yerini Oldcastle'ın almasını savunuyordu. Bale'in bu fikirlerini takip eden Foxe,⁶³ *The Book of Martyrs*'de Lollardlar üzerinde önemle durur; zira Katolik polemikçilerin alaycı bir ifadeyle yönelttiği "Luther'den önce neredeydiniz?" sorusuna verilecek en iyi yanıt, bizzat Lollardların tarihidir.

Foxe'a göre, havarilerden sonraki 300 yıl boyunca kilise gerilemiş, takip eden 300 yılda ise gelişmişti. Ardından bir 300 yılı daha çöküş içinde geçirmiş ve yaklaşık 1000 yılından itibaren Deccal'in çağı başlamıştı. On altıncı yüzyılda ise "Tanrının kilisesinin arındırılması" başlamıştı.⁶⁴ Lollardlar, Deccal ile mücadele içinde İngiltere'de hakikate tanıklık etmiş kişilerdi. Mary döneminde şehit düşenler de aynı mücadeleyi sürdürmüşlerdi. Kraliçe Elizabeth, hakikat için savaşmaya çağıran ikinci bir Debora idi. Foxe, kilisenin bir altın çağ yaşamış olduğu ve bu çağa Roma tarafından son verildiği şeklindeki anlayışı Wyclif'ten ve Lollardlardan almıştır.

The Book of Martyrs'in sayfaları boyunca Wyclif'in öyküsünü, Kitabı Mukaddes'i nasıl çevirdiğini, Oldcastle'ın başarısız reform girişimini, Lollardlara uygulanan baskı ve zulmü, ardından Mary'nin şiddetli saldırısını takip eden okur, Lollardların aslında Elizabeth'in ulusal kilisesini savunanlardan çok farklı radikal muhalifler olduğunu fark etmeyebilir. Foxe Valdocuları ele alırken, ikisi dışında tüm sakramentleri reddettikleri konusunda sessiz kalır;⁶⁵ Mary döneminde öldürülenler arasında ayrılıkçılar da bulunduğundan hiç bahsetmez.⁶⁶ Foxe bir amaç doğrultusunda yazıyordu: Zor durumdaki İngiliz Kilisesi'ni düşmanlarına karşı savunmak ve destekçilerini cesaretlendirmek. Bu yüzden de Protestanlığın tarih öncesini yekpare bir bütün olarak sunar.

⁶³ L. P. Fairfield, "John Bale and the development of Protestant hagiography in England", *JEH* XXIV (1973), s. 146-60.

⁶⁴ O'Day, *Debate*, s. 17.

⁶⁵ Cameron, *Reformation*, s. 246.

⁶⁶ J. W. Martin, *Religious Radicals in Tudor England* (1989), s. 171-8; Foxe'un tarihçiliği hakkında bkz. P. Collinson "Truth and legend: the veracity of John Foxe's Book of Martyrs", *Clio's Mirror: Historiography in Britain and the Netherlands*, haz. A. G. Duke, C. A. Tamse (1985), s. 31-54, Foxe'un çalışmasının "modern bir doktora tezinde göz yumulabileceğinden sadece bir miktar daha özensiz ve taraflı" olduğu yorumunda bulunur.

Lollardlığın belki de en belirgin katkısı, Luther'den öncesine uzanan ve kahr-amanlarla şehitlerle dolu bir tarihi Protestanlara sunmuş olmasıdır. Fakat aynı zamanda Lollardlar, artık kendi başlarına gerçekleştirmekten uzak oldukları değişikliklere halkı hazırlamak gibi bir rol de oynamışlardır. Uzun süren baskı sonucunda "kendilerini yenileme gücünden yoksun" kalmışlardı;⁶⁷ yine de Protestan fikirlerin yayılmasına katkıda bulunabilir, insanları bu yeni fikirlere hazırlayabilirlerdi. 1542 yılında North Yorkshire'da Topcliffe'li Richard Flynte, Paskalya'da günah çıkarmayı ihmal ettiği için mahkeme önüne çıkarıldı. Savunmasında, "kişinin bir rahibe günah çıkarmaya ihtiyaç duymaksızın kalbini Tanrıya yükseltebileceği şeklinde bir deyiş" olduğunu söyledi. Bunu nereden duyduğu sorulduğunda ise muhtemelen dürüst davranarak, bilmediği yanıtını verdi.⁶⁸

Bu olay, Kitabı Mukaddes okuma gruplarının sınırlı çevresini aşan daha yaygın bir Lollardlığa işaret etmektedir. Ruhban karşıtlığıyla yakın benzerlikler taşıyan, bazen de bu karşıtıktan beslenen ve geleneksel Katolikliğin temellerini hedef alan bir Lollardlıktı bu. Flynte'in dile getirdiği düşüncelerin, tıpkı taşradaki Lollardları gibi, ortaçağ dini üzerinde yıkıcı bir etkisi vardı. Bu tür fikirler oradan oraya taşınarak rastgele yayılıyor ve Refromcu fikirlerin yerleşip gelişmesi için elverişli bir ortamın yaratılmasına yardım ediyordu. Hareketin okuma gruplarında aktarılan ve toplumda sessiz sedasız yayılan Lollard aforizmalarında bir örneğini bulabileceğimiz bu tür fikirler, geçmişte Lollardlara zulüm uygulamış olan ortaçağ kilisesinin alt edilmesine katkıda bulundu.⁶⁹

⁶⁷ Aston, "Lollardy and the Reformation", s. 169.

⁶⁸ Dickens, *Lollards and Protestants*, s. 48.

⁶⁹ O'Day, *Debate*, s. 137-40; W. J. Sheils, *The English Reformation 1530-1570* (1989), s. 7-9; R. Whiting, *The Blind Devotion of the People: Popular Religion and the English Reformation* (1989). Geç dönem ortaçağ dindarlığı hakkında bkz. C. Richmond, "Religion and the fifteenth century English gentleman", *The Church, Politics, and Patronage*, haz. Dobson (1984), s. 193-208; P. Heath, "Urban piety in the later middle ages: the evidence of Hull wills", *Agy*, s. 209-34; C. Burgess, "'By Quick and by Dead': wills and pious provision in late medieval Bristol", *EHR* CII (1987), s. 837-58. J. F. Davis, *Heresy and Reformation in the South East of England* (1983) üzerine eleştiri yazısı: D. MacCulloch, *JEH* XXXV (1984) içinde, s. 483-6.

Utrakistler ve *Unitas Fratrum*
*Luther'in Utrakistlerle Karşılaşması*⁷⁰

Genç Luther'in Bohemya'daki dini muhaliflere bakışı, Alman çağdaşlarınınkinden farklı değildi. Kilisenin birliğini parçalayanları kınıyor ve *Unitas Fratrum*'dan Pikhardlar diye bahsediyordu. Ortaçağ kilisesi hakkındaki görüşlerinin değişmesiyle, Bohemyalılara bakışı da değişti. Temmuz 1519'da Leipzig'deki tartışmalar sırasında, Hus'un papalıkla ilgili sapkın fikirlerini savunduğu gerekçesiyle Eck tarafından eleştirilir. Bu dönemde Luther, Husçu hareketi halen reddetmekle birlikte, Hus'un öğretisindeki bazı noktaların doğruluğunu kabul ediyordu. Ardından, Hus'un *De ecclesia*'sını okur ve şöyle yazar: "Farkında olmasak da hepimiz Husçuyuz, buna Paulus ve Augustinus da dahil."⁷¹ Papalığa karşı kararlı bir muhalefete giriştiğinde, Bohemyalılarla ilgili çekincelerini de bir kenara bıraktı. 1520'de *De ecclesia*'nın basılmasını sağladı ve 1521'de Hus'tan bir aziz olarak bahsetmeye başladı.⁷²

Roma'yla yeniden birleşme girişimlerinde aradıklarını bulamayan Utrakistler, Luther'in desteğini memnuniyetle karşıladı. Luther'e verdikleri değer, onun düşüncelerinden ziyade papalık karşısındaki etkili muhalefetinden kaynaklanıyordu.⁷³ Başlangıçta Luther ile Erasmus arasındaki farkı pek anlamamış gözükürler. Husçu harekete yönelik düşmanlığın uzun süredir en büyük merkezi konumundaki Almanya'da muhalif bir hareketin ortaya çıkmasından son derece mutluydular. Bu durum, Utrakist Kilise'nin yalıtılmışlığına bir son verme fırsatı sunuyordu. Sol-Utrakistler vakit kaybetmeden Luther'le temasa geçtiler. Sol-Utrakizm, Luther'in Husçuluğa bakışının değişmesinden çok önce, Bohemya siyasetinde ve Prag kiliselerinde giderek artan bir şekilde ön plana çıkmıştı. Tyn kilisesinin rahi-

⁷⁰ W. Eberhard başlangıçta 1520-1620 arasında Bohemya'daki Luthercilik üzerine çalışmayı düşündüğünü (*Konfessionsbildung*, s. 7), fakat bu alandaki temel çalışmaların yetersizliği ve konuyu tek yanlı ele almanın (sadece Alman Reformasyonu'nun Bohemya üzerindeki etkileri) kaçınılmazlığı nedeniyle vazgeçtiğini belirtir. Eberhard'ın her iki kitabı, *Konfessionsbildung* ve *Monarchie und Widerstand: Zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I in Böhmen* (1985), Utrakizmin öncelikle siyasi tarihine odaklanmakla birlikte, Utrakistlerin ve *Unitas*'ın dini tarihi ve Lutherciliğin etkileri hakkında birçok bilgi sunar. Ayrıca bkz. Heymann, "The Hussite-Utraquist Church", s. 1-16.

⁷¹ *Les Vaudois*, haz. Gonnet ve Molnár, s. 284-90, alıntı için bkz. s. 289.

⁷² S. H. Thomson, "Luther and Bohemia", *ARG XLIV* (1953), s. 160-81; Erasmus'un etkisi için bkz. A. Molnár, "Erasmus und das Hussitentum", *CV XXX* (1987), s. 185-97.

⁷³ Eberhard, *Konfessionsbildung*, s. 129, 147.

bi Jan Poduška, Wenceslas Rožďalovský, keşiş vaiz Matthew ve 1522'den itibaren Martin Hánek gibi radikaller Luther'i övdüler. Bu kişilerin Prag'da mevki edinmiş olmaları ve müsamahayla karşılanmaları, Sol-Utrakizmin artan gücüne bağlanmalıdır. Dil engeli, Lutherciliğin Çekçe konuşan bölgelere yayılmasını zorlaştırıyordu. Bohemya'nın kuzey ve kuzeybatısındaki Almanca konuşan Katolikler ise etkilenmeye daha açıktı. Lutherciliği Çek bölgelerine ilk taşıyanlar kendi başlarına hareket eden vaizler oldu. Bu vaizlerin inançları daha ziyade *Unitas Fratrum*'un etkisindeydi ve Kitabı Mukaddes'e ve ayine yaklaşımları Taborlularinkine benziyordu; yine de Roma'ya muhalefetin semalarında yeni bir yıldızın parlamaya başlamasından heyecan duymaktaydılar.⁷⁴

Luther, 1522'de muhafazakâr Utrakistlerle Katolik din adamlarının Utrakizmin esaslarından ödün vermek pahasına Roma'yla uzlaşmak üzere olduklarını öğrendiğinde, kamuoyunu bu girişime karşı tavır almaya çağıran bir mektup yazdı. Hus'tan ve Praglı Jerome'dan övgüyle bahsettiği bu mektupta, benzer fikirleri savunan Bohemyalılar ve Almanların birlikte hareket etmesini önerdi. Luther'in şöhreti ve Sol-Utrakist kanadın artan gücü sayesinde mektup amacına ulaştı. Şehirlerin ekonomik ve anayasal kazanımlarını kısıtlamak isteyen Katolik soylulara karşı şehir temsilcileri uzun bir süredir Sol-Utrakizme yönelmekteydi.⁷⁵

Litoměřice'li bir rahip olan Gallus Cahera, Poduška'nın ve genç yaşta vebadan ölen Rožďalovský'nin ardından, Bohemya'da Luther'in başlıca savunucusu oldu. Luther, Cahera ile Wittenberg'de karşılaştığında, hakkında olumlu bir izlenim edinmişti. Ancak bu büyük bir hataydı; zira Cahera dengesiz ve bencil biriydi. 1523'te Prag Konsili Utrakist rahiplerin durumuyla ilgili olarak Luther'e danıştı. Bunun üzerine *De instituendis ministris*'i yazan Luther, Roma Kilisesi usulüne göre atanmış Utrakist rahipler arasından bir piskopos seçmelerini tavsiye etti ve uygun bir aday olarak da Cahera'nın ismini önerdi. Roma ile bağlarını kesin bir şekilde koparmak istemeyen Utrakistler kendi piskoposlarını seçmekten kaçındı, ancak yine de Cahera geniş yetkilerle donatıldı.⁷⁶

Bohemyalı ve Moravyalı Utrakistlerin Ocak 1524'te açıkladığı maddeler, Sol-Utrakistler arasında radikal görüşlerin ne denli yaygın olduğunu bize gösterir. Bu

⁷⁴ Agy, s. 127-31; Hánek, s. 136-7.

⁷⁵ Agy, s. 134-5 (Korambus için bkz. s. 131); Thomson, ARG XLIV, s. 176-7.

⁷⁶ Eberhard, *Konfessionsbildung*, s. 140-1, 165-71.

maddelerde, Hz. İsa'nın yasasının tüm otoritelerin üstünde olduğu vurgulanıyordu.⁷⁷ *Komünyon* ve vaftiz olmak üzere iki sakrament üzerinde önemle duruluyor ve ilginç bir şekilde "sacerdos" terimini kullanmaktan kaçınılıyordu. Rahipler yerine hizmetkârlar ya da "clerus" deniyor, *komünyon* almadan önce inancın sınanması gerektiği belirtiliyordu. Luther'in etkisinin hissedildiği maddelerden biri, tembelliği ortadan kaldırmak amacıyla kilise bayramlarının sayısının azaltılmasını önerir; bir diğeriye, İncil'i hane halkına açıklamada aile reisinin rolü üzerinde durur. Tüm bunlarda *Unitas Fratrum*'un ya da Taborcu görüşlere sahip Martin Hánek gibi rahiplerin ve bizzat Luther'in etkilerini görmek mümkündür. Bunların yanı sıra, kilise içindeki farklı görüşlere hoşgörülle yaklaşma kaygısını da fark etmek mümkündür. Utrakist Kilise'nin, din adamlarının evlenmesi konusunda Luther'in fikirlerini kabul etmemesi ve Lutherci *sola fide* öğretisini kavrayamamış olması, Utrakizm ile Luthercilik arasındaki en belirgin farklardan biriydi.

Aynı yıl içinde Prag'da muhafazakâr Pašek liderliğinde başlatılan bir tepki hareketi, loncaların ve hükümet kurumlarının da desteğiyle 1528'e dek etkili oldu. Sağ-Utrakistler ve Katolikler yeniden işbirliği yaptılar ve Roma'yla birleşme yönünde yeni bir girişimde bulundular. Hánek'i ve radikal Utrakistleri baskı altına aldılar. Kimilerine yasaklar getirip kimilerini hapse attılar. Bir Lutherci, bir Anabaptist ve *Unitas* içindeki bir grubun bazı üyeleri yakıldı. Belki de Karlstadt'ın aşırı görüşlerine karşı Luther'in girişimlerinden esinlenen Cahera da yükselen bu tepki dalgasına destek verdi. Luther'in aksi yöndeki telkinlerineyse kulak asmadı. Sonuçta muhafazakâr Utrakistler Lutherciliğe karşı cephe aldılar ve Luther bundan böyle Utrakistlerle ilişkisinde daha temkinli davranmaya başladı.⁷⁸

1526'da Jagiello hanedanının son hükümdarı Kral II. Louis, Türklere karşı giriştiği Mohaç Savaşı'nda hayatını kaybetti. Bunun üzerine Bohemya'daki taraflar Habsburg hanedanından I. Ferdinand'ın tahta çıkması konusunda uzlaşmaya vardı. Bazı Husçular, papa ile Habsburglar arasındaki gerginlik nedeniyle yeni kralı destekleme eğilimindeydi. Fakat Ferdinand'ın geçmişte Luthercilere uyguladığı baskıyı göz ardı etmekteydiler.⁷⁹

⁷⁷ Agy, s. 139-44.

⁷⁸ Agy, s. 150-81; Thomson, ARGXLIV, s. 160-81.

⁷⁹ Richter, *Handbuch*, haz. Bosl, II, s. 147-50; Ferdinand'ın seçilmesiyle ilgili bkz. Eberhard, *Konfessionsbildung*, s. 203-13.

Ferdinand, İspanya'da Katolik bir çevrede yetişmişti ve Bohemya'daki özgürlük geleneğine yabancıydı. Compactata'yı içtenlikle benimsemesine karşın, kapsamını sınırlandırdı. Ferdinand'ın günah çıkartıcı rahibi ve daha sonra Viyana piskoposu olan Fabri, 1528'de Prag'da kalmış ve Luther'in öğretisiyle Husçu görüşler arasındaki çelişkilere dikkat çektiği bir kitap yazarak tercihinin Husçulardan yana kullanmıştı. Ferdinand, Fabri'nin de etkisiyle, Katolikler ve muhafazakâr Utrakistler arasında bir ittifak kurmaya, böylelikle de Lutherciler, Sol-Utrakistler, *Unitas* üyeleri ve Anabaptistler gibi radikal muhaliflerin önünü kesmeye yöneldi.⁸⁰ Bir denge politikası izleyerek rakip tarafları birleştirmeye ve monarşinin gücünü sağlamlaştırmaya çalıştı. Bunda büyük ölçüde başarı kazandı ve Bohemya'da Husçuluğa son veren Habsburg mutlakiyetçiliğini kurma sürecini de böylece başlatmış oldu.

Luther ve Unitas Fratrum

Luther'in *Unitas* hakkında bildikleri, daha genç bir frerken okuduğu Praglı Luke'un *Unitas*'ı savunan *Apologia*'sına dayanıyordu. 1511'de Nuremberg'de Latince olarak basılan bu eser, Leipzig Üniversitesi'nden profesör Jerome Dungersheim'la bir tartışmaya da yol açmıştı. Luther'in *Romalılara Mektup* üzerine 1516'da verdiği dersler, Luke'un görüşleriyle bir hesaplaşma içinde olduğunu gösterir.⁸¹ Eck ile ters düşmelerinin ardından tavrını kesin olarak değiştiren Luther, 1520'de *An den christlichen Adel der deutschen Nation*'da şöyle yazar: "Bohemyalıların davasını içtenlikle ve dürüstlikle ele almamızın ve birlikte hareket etmemizin vakti gelmiştir."⁸²

Unitas'la ilişkiler Utrakistlerle olduğundan daha sorunliydu; çünkü Luther *Unitas* üyelerinin *efkaristiyaya* bakışından rahatsızdı. Bağlantıya geçmek için ilk girişimde bulunanlar, Luther'in eserlerinden etkilenen Litomyşli John Roh gibi *Unitas* üyeleri oldu. Roh 1522'de Luther'i Wittenberg'de ziyaret etti. Luke da Luther'le yazışmaya başladı. Ardından Luther 1523'te *Vom Anbeten des Sacraments* ile kendi konumuna açıklık getirdi. Ortak bir zeminde hareket ettiklerini görmekten mutluluk duyan Luke ile Luther arasındaki yazışmalar karşılıklı anlayış

⁸⁰ Eberhard, *Konfessionsbildung*, s. 245-8; F. Seibt, *Kaiser Karl V und die Reformation* (1990); W. Eberhard, *Crown, Church and Estates*, haz. R. J. W. Evans, T. V. Thomas (1991) içinde, s. 23-47.

⁸¹ Thomson, ARG XLIV, s. 166.

⁸² Agy, s. 172.

içinde bir süre daha devam etti. Ne var ki üst düzey bir teolog olan Luke, uğrun-da onca acıya katlandıkları *Unitas*'ın öğretilerinden vazgeçmeye niyetli değildi. 1523'te mektuplaşmayı kesen taraf Luke oldu. *Efkaristiya* ve aklanma üzerine görüşleri iki tarafı uzlaşmazlığa itmişti. 1528'de Luke ölene dek de birbirleriyle temas kurmadılar.⁸³

1530 ile 1532 arasındaki dönem *Unitas*'ın tarihinde bir dönüm noktası oluş-turur. *Unitas*'ı dış etkilere açmak ve daha geniş kitlelere yaymak isteyen bir kısım genç din adamı, yaşlı üyelerin direncini kırmayı başardı.⁸⁴ O zamana dek hare-keti himaye etmiş olan bazı soylular 1530'da ikinci kez vaftiz edilerek *Unitas*'ın bizzat üyesi olmaya karar verdiler ve hareketin toplumsal ve siyasi önemi gide-rek artmaya başladı. 1525'te *Unitas* yandaşlarının sayısının yaklaşık 150.000'e ulaştığı hesaplanmıştır.⁸⁵ *Unitas*, ilerlemeye ve Utrakistler karşısında yeni üyeler kazanmaya devam etti. Vavřinec Krasonický'nin isteği üzerine *Unitas* Wittenberg Üniversitesi'ne öğrenci göndermeye başladı. John Roh'un Luther'le ve Alman Reformasyonu'yla ilişki kurulması gerektiği şeklindeki görüşü *Unitas*'a hâkim oldu. 1532'de piskopos seçilen John Augusta henüz çok gençti ve daha geçen sene rahip olmuştu; Luthercilikle daha yakın bir ilişki içinde olunmasını savunu-yordu. 1572'deki ölümüne dek güçlü kişiliğiyle *Unitas* içinde etkili oldu.⁸⁶ *Unitas* liderleri Brandenburg prensi George'a verilmek üzere hareketin inançlarını açık-layan Çekçe bir metin hazırladılar. Geçmişte Luther'i ziyaretleri sırasında Roh'a eşlik etmiş olan Weisse, bu metni *Rechenschaft des Glaubens* başlığıyla Almancaya çevirdi. Luther'in Gerçek Mevcudiyet öğretisinden farklı olarak, *Unitas*'ın *efka-ristiyaya* simgesel yaklaşımı burada açık bir şekilde görülür. Zwingli yanlıları, kendi görüşleriyle uyum içinde olduğunu gördükleri *Rechenschaft*'ı Luthercilere karşı kullanmak amacıyla Zürih'te basturdılar. Luther, metnin Almanca yeni bir çevirisine önsöz yazarak Wittenberg'de yayımladı. O sıralar Katolik Kilisesi'ne karşı birleşik bir cephe arayışındaki Luther, *Unitas*'ın desteğine önem vermek-

⁸³ Agy, s. 174-6; Richter, *Handbuch*, haz. Bosl, II, s. 123; J. T. Müller, *Geschichte der böhmischen Brüder* I (1922), s. 389-417; A. Molnár, "Luther und die böhmischen Brüder", CV XXIV (1981), s. 47-67; W. Eberhard, "Bohemia, Moravia and Austria", *The Early Reformation in Europe*, haz. A. Pettegree (1992), s. 23-48.

⁸⁴ Eberhard, *Monarchie*, s. 97-112.

⁸⁵ Richter, *Handbuch*, haz. Bosl, II, s. 117.

⁸⁶ E. Denis, *Fin de l'indépendance bohème II: Les Premiers Habsbourgs* (1890), s. 100; O. Odložilík, "The Refromation leaders of the *Unitas Fratrum*", CH IX (1940), s. 253-63.

teydi. 1532'de alınan bir kararla *Unitas*'a girişte ikinci kez vaftiz olmanın önemi azaldı ve çocukların vaftiz edilmesi benimsendi.⁸⁷

Ancak Luther ve *Unitas* arasındaki fikir ayrılıkları varlığını koruyordu. *Unitas* üyeleri Lutherci aklanma teolojisini kabul etmiyordu. Ahlaki konulara daha çok vurgu yapıyor ve kilisenin işleyişinde sıkı disipline önem veriyorlardı. Ayrıca rahiplerin evlenmesine de sıcak bakmıyorlardı. Luther, Hus'un eserlerini yayımlamaya devam etti ve 1538'de *Unitas*'ın *Confessio*'sunun Latince bir versiyonunu hazırladı. Fakat resmi bir temas kuracak denli ileri gitmedi. Bir keresinde *Unitas* temsilcilerine şöyle demişti: "Siz Çekler orada çaba gösterin, biz Almanlar burada mücadele edelim."⁸⁸

Wittenberg'le ve Alman Reformasyonu'yla kurulan bağlantılar Wenceslas Mitmánek üzerinde etkili oldu.⁸⁹ 1530'da *Unitas* tarafından Wittenberg'e gönderilen Mitmánek, Melancthon'un Gerçek Kilise kavramından etkilendi. Dönüşünde *Unitas*'tan ayrılarak Utrakistlere katıldı ve kısa süre içinde önemli bir konuma geldi. *Unitas*'la ilişki içinde olunmasını diğer Sol-Utrakistlerden daha ısrarlı bir şekilde savundu; fakat kalıcı bir destek bulamadı. Alman Reformasyonu'nun etkisiyle Sol-Utrakistler arasında eski Taborluların *efharistiya* anlayışına benzer görüşler arka plana itilmişti; fakat Bohemya'da birleşik bir Protestan Kilisesi kurma noktasına asla gelinemedi.⁹⁰

Augusta, dindar Utrakist bir ailenin çocuğuydu. Utrakistleri, Luthercileri ve *Unitas*'ı bir araya getirecek birleşik bir kilisenin hayalini kuruyordu. *Unitas*'ın gidecek büyümesi ve baskıya maruz kalmaksızın etkinliğini sürdürmesi, Augusta'nın elini güçlendiriyordu. Fakat çabaları birlik oluşturmaya yetmedi. *Unitas*'a yaygınlık kazandırmakla birlikte, Sol-Utrakistleri rahatsız etti. Hareketin daha geniş kitlelere ulaşması, Alman Reformasyonu'yla kurulan ilişkiler ve *Confessio*'da öğretilerin belirginlik kazanması sayesinde *Unitas* Bohemya'da –Katoliklerin ve Utrakistlerin yanı sıra– üçüncü bir inanç konumuna geldi.

Fakat meşruluğu tanınmamış bir inançtı bu. *Unitas*, Kutná Hora Antlaşması'yla sağlanan dini hoşgörüye dahil edilmemiş, uygulamada olmasa bile yasal açıdan dışlanmaya devam etmişti. Lutherci prenslerin oluşturduğu Schmalkalden Birliği'nin 1547'de Mühlberg Savaşı'nda Katolikler tarafından yenilgiye uğratıl-

⁸⁷ Thomson, ARG XLIV, s. 178-9; Eberhard, *Monarchie*, s. 113-30.

⁸⁸ Thomason, ARG XLIV, s. 179.

⁸⁹ Eberhard, *Monarchie*, s. 257-63.

⁹⁰ Agy, s. 310.

masının ardından⁹¹ Kral Ferdinand, emirlerine karşı gelerek sefere katılmayan Bohemyalıları cezalandırmak üzere geri döndü ve *Unitas*'a karşı ağır bir baskı uyguladı. Augusta on altı yıl hapse mahkûm edildi. Lordların genelde Ferdinand'a itaat ettiği Moravya'da baskı görece hafif hissedildi. Bu yüzden Bohemya'daki *Unitas* üyelerinin birçoğu Moravya'ya kaçtı ve burası bundan böyle hareketin merkezi haline geldi. Geride kalanlarsa görünüşte Utrakizmi benimseyerek kendilerini gizleme yolunu seçti; bazılarıysa Polonya'ya gitti. Böylelikle oluşan diaspora, *Unitas*'ın uluslararası yandaşlar kazanmasını sağladı.

Habsburgların İzlediği Siyaset

Bu sırada Ferdinand, Roma ile muhafazakâr Utrakistler arasında birlik sağlamaya yönelik çabalarını sürdürdü. Trente Konsili'nin Utrakizm ile Katoliklik arasında bir köprü kurulmasına katkıda bulunacağını umuyordu. Fakat Konsil daha ziyade aksi yönde hareket ederek Katolikliğin sınırlarını belirlemeye öncelik verdi. Ferdinand'a göre ülkede barışın sağlanması için Lutherciler, Anabaptistler ve *Unitas* gibi muhalifler dışlanmalı ya da inançlarından vazgeçmeye zorlanmalı, buna karşılık Roma'yla yakın ilişki içindeki Utrakistlere ayinde *komünyon* kasesi kullanma hakkı tanınmalıydı. Katolikliğin yeniden canlanması için, yeni bir din adamları kuşağının yetişmesini beklemek gerekecekti.

Ferdinand'ın daveti üzerine Prag'a gelerek yerleşen Petrus Canisius ve Cizvitler, burada Collegium Clementinum'u kurdular. Katolik eğitim sisteminin yenilenmesi ve daha etkili bir hale getirilmesi, Lutherciliğin yayılmasını engelledi ve soylularla zengin burjuvalar çocuklarını Alman Protestan üniversitelere göndermekten vazgeçmeye başladılar. Fakat Cizvitler, Utrakistlerle iletişim kurmaktan ziyade, kilise yaşamını korumak ve geliştirmekle daha çok ilgileniyorlardı.

Ferdinand, hükümdarlığının son on yılı içinde, Utrakistlerin resmi kurumları üzerinde daha fazla denetim kurmayı başardı; Sol-Utrakistleri etkisiz hale getirerek muhafazakâr kanadı Roma'yla uzlaştırma planının bir parçasıydı bu. Ancak *komünyon* kasesine izin vermesi için papalığı bir türlü ikna etmeyi başaramadı. Nihayet 1564'te, Ferdinand'ın ölümünden kısa süre önce, Papa IV. Pius Prag Başpiskoposluğu'nda, Olomouc'ta ve diğer bazı yerlerde bu uygulamaya koşullu olarak izin verdi. Böylece, Ferdinand'ın muhalif Utrakizmi krallığından söküp atma çabaları meyvesini vermiş görünüyordu.⁹²

⁹¹ Eberhard, *Monarchie*, s. 335-501; Müller, *Bruder II*, s. 199-238; Richter, *Handbuch*, haz. Bosl, II, s. 152-7.

⁹² Richter, *Handbuch*, haz. Bosl, II, s. 158-61, 176-80.

Ama aslında öyle olmadı. Papalığın kararı çok gecikmişti. On beşinci yüzyıl-da büyük önem taşıyabilecek olan bu karar, 1564'ün koşullarında fazla bir etki uyandırmadı. Luther, Husçu örneği takip ederek, ayinde *komünyon* kasesi kullanımını benimsemişti; eski tarz Utrakizm saf dışı kalmıştı.

1567'de Kral Maximilian yönetiminde Compactata'nın terk edilmesi, geçmişle olan bağlardan birinin daha kopması anlamına geliyordu.⁹³ Compactata, Utrakistlerin faaliyetlerini sınırlandırmak için kralın kullandığı bir araç olarak görülmeye başlanmıştı. *Unitas*'ı zaten hiç ilgilendirmemiş olan bu belge, Sol-Utrakizmin geçirdiği dönüşümün ve radikalleşmenin gerisinde kalmıştı. Yüzyılın üçüncü çeyreğinde Luthercilik, Habsburgların baskıcı politikalarına rağmen hızla yayıldı.

Luthercilik ve 1530'daki Augsburg İtikatnamesi'nin oluşturduğu örnek, öğreti konusunda bir uzlaşmaya varılmasını kolaylaştırdı. 1575'te *Unitas* üyeleriyle Utrakistler bir araya gelerek Bohemya İtikatnamesi'ni kabul ettiler.⁹⁴ Maximilian'ın ve Katoliklerin bu girişime karşı çıkması, her iki hareketin anlaşmaya varmasını sağlayan bir etkendi. Augsburg İtikatnamesi temel alınmakla birlikte, Utrakistlerin ve *Unitas*'ın ilkeleri doğrultusunda değişiklikler yapıldı. Resmi bir tanınma elde etmeyi uman *Unitas*, kendi bağımsız kilise düzeninden vazgeçmeye niyetli değildi ve Maximilian'dan sadece sözlü bir onay alabildi. Uygulamada pek az şey değişmişti.

Sonuçta Utrakizm düşüşe geçti. Toplumla olan bağlarını kaybetti ve din adamları yılgınlığa kapıldı. Bazıları Lutherciliği benimsedi, Roma'ya yakın duran bazılarıysa son bir adım daha atarak papalığa teslim oldu. 1587 ve 1591'de bir grup Utrakist din adamı papalığa ve Prag başpiskoposuna bağlılık andı içti ve Husçuluğun kendine özgü inanç ve uygulamalarını reddetti.⁹⁵ Bağımsızlığını koruyan evanjelik kanat bazı ilerlemeler kaydettiyse de Utrakist Kilise artık eski halinden çok uzaktı.⁹⁶

On altıncı yüzyıl *Unitas*'ın gelişip serpildiği bir dönem oldu. Amosçuların neden olduğu bölünmenin üstesinden gelmişler, Utrakizm karşısında konumlarını güçlendirmişler ve baskıya rağmen yeni üyeler kazanmaya devam etmişlerdi.

⁹³ Heymann, "The Hussite-Utraquist Church", s. 14; Richter, *Handbuch*, haz. Bosl, II, s. 172.

⁹⁴ Richter, *Handbuch*, haz. Bosl, s. 172-3.

⁹⁵ Agy, s. 174.

⁹⁶ M. S. Fousek, "Spiritual direction and discipline: A key to the flowering and decay of the 16th century Unitas Fratrum", ARG LXII (1961), s. 207-25.

Matbaadan çok iyi yararlandılar.⁹⁷ Farklı cemaatlerin kullandığı ve elle yazılmış kopyalar halinde dolaşımda olan Çekçe ilahiler 1561'de bir kitapta toplanarak basıldı. Kitabın önsözünde, uğradıkları baskı ve zulmün ilahi yazımını nasıl teşvik ettiğinden bahsediliyordu.

Unitas'ın piskoposlarından John Blahoslav, Yeni Ahit'i Yunancadan Çekçeye çevirdi. Bu çalışması, 1588'de tamamlanan ve yorumlarla birlikte altı ciltlik kolektif bir çalışmanın ürünü olan Kralis İncili'nin hazırlanması yönünde ilk adımı oluşturdu. Blahoslav Çek diline de büyük katkıda bulundu: Çekçe dilbilgisi üzerine kitabı, hareketin okullarında kullanılmaktan ziyade, dili sadeleştirmeyi amaçlıyordu. Öğrencisi Orlik, Blahoslav'ı *Unitas*'ın "cevher"i olarak nitelendirir.⁹⁸ 1571'deki ölümü ve kısa süre sonra Augusta'nın hayatını kaybetmesiyle, büyük piskoposlar dönemi de kapanmış oluyordu.

Sonraki kuşaklar çöküşün önüne geçmeyi başaramadı. Gelecek vaat eden rahiplerin eğitim için Bohemya dışındaki üniversitelere gönderilmesi, bu öğrencilerin ufkunu genişletiyordu şüphesiz, ama yeni etkilere de maruz bırakıyordu. Önce Lutherci üniversitelere gittiler. Ardından, Melanchthoncu öğretilerin yasaklanmasıyla Almanya ve İsviçre'deki Kalvinci merkezlere yöneldiler.⁹⁹ Kalvin'in etkisi arttıkça kendi bağımsız geleneklerini yitirmeye başladılar. Din adamları için bekârlık zorunlu olmaktan çıktı. Bir rahip huzurunda günah çıkarma uygulaması giderek ortadan kalktı. Oysa bu uygulama, Praglı Luke'un *Rahiplere Talimatlar*'ından beri *Unitas*'ın ahlaki düzeyini korumada büyük önem taşımıştı. Luke'un ölümünün ardından, 1531'de alınan kararlar ve Lutherci fikirlerin etkisiyle *Talimatlar*'a verilen önem azaldıysa da Augusta ve Blahoslav hareketi Luke'un mirasına sahip çıkmaya çağırdı. Augusta'nın hapisteyken yazdığı Rahiplik Sanatı, Luke'un fikirlerini yeniden canlandırdı. Yeni üyelerin dikkatle seçilmesi ve tam üyeliğe kabul edilmeden önce eğitimden geçirilmesi, Peter Chelčický'nin ilkeleleri doğrultusunda seçkin bir kilise oluşmasını sağladı.¹⁰⁰ Bu sayede tüm üyelerin belirli bir ahlaki düzeyi yakalamış olması, insanları *Unitas*'a çeken başlıca özelliklerden biriydi. Rahiplere günah çıkarma uygulaması 1558'de Kalvincilerin itirazlarına karşı hararetle savunuldu; fakat daha sonra *Unitas*'ın giderek kimliğini kay-

⁹⁷ Müller, *Brüder* II, s. 344-68; Richter, *Handbuch*, haz. Bosl, II, s. 198-9.

⁹⁸ Denis, *Fin* II, s. 257.

⁹⁹ Fousek, *ARG* LXII, s. 209.

¹⁰⁰ Bu, Fousek'in makalesinin başlıca savını oluşturur.

betmesiyle ortadan kalktı. Eski disiplinden uzak olan üyeler Polonya'da Kalvinci, Bohemya ve Moravya'da Utrakist kiliselere yöneldiler.¹⁰¹ Günah çıkarma aracından yoksun kalan rahipler, kendilerine başvuranların ihtiyaçlarını anlama olanağını yitirdi. *Unitas*'ın sürgündeki piskoposu Comenius, 1649'da kilisesinin yok olma noktasına gelmiş olmasından *Unitas*'ın düşmanlarını değil, bizzat Kardeşler'i sorumlu tutar. Praglı Luke'un miras bıraktığı içsel kilise disiplinini terk etmekle kendi sonlarını hazırlamışlardı.¹⁰² Comenius'un umduğu gibi "gizli bir tohum" hayatta kalarak Moravya'da yeşerdi ve sınırı aşarak Saksonya'da Herrnhut'a dek ulaştı. On sekizinci yüzyılda Kont Zinzendorf liderliğinde Moravyalı Kardeşler tarihlerinin yeni ve çok daha çarpıcı bir safhasına adım attılar. Fakat on altıncı yüzyıl sonu ve on yedinci yüzyıl başında tümüyle silinip gitmelerine ramak kalmıştı.

Bu bakımdan, ortaçağ papalarının sapkın ilan ettiği diğer hareketlerle aynı kaderi paylaşıyorlardı. Lollardlar, Valdocular, Utrakistler ve *Unitas* her türlü baskının üstesinden gelerek reformasyon çağına dek ayakta kaldılar. Lollardlar, İngiliz Reformasyonu'nun başarısına katkıda bulundular; fakat daha sonra, ıppkı Valdocular gibi, on altıncı yüzyıl Protestanlığı içinde kayboldular. On beşinci yüzyılda Utrakistler bir ölçüde kabul görmüş ve kralların, papaların ve hükümetlerin dikkate alması gereken bir güç haline gelmişlerdi. On altıncı yüzyılda da Bohemya'nın ve Moravya'nın tarihinde önemli bir rol oynamaya devam ettiler. Ancak zaman içinde nitelik değiştirdiler: Compactata terk edildi ve *komünyon* kasesi eski önemini yitirdi; muhafazakâr din adamları papalığa boyun eğdiler; Sol-Utrakistler ise Lutherçilik karşısında güç kaybettiler ve sonunda bizzat kendileri Luther'in etkisine girdiler. On yedinci yüzyılda artık bağımsız bir güç olmaktan çıkmışlardı. Böylelikle ortaçağ sapkınlıkları, Protestan Reformasyonu içinde eriyip gittiler.

¹⁰¹ Fousek, ARG LXII, s. 208.

¹⁰² Agy, s. 207-8, 222, 224.

20

Sapkınlık ve Reform

Reform ve sapkınlık ikiz kardeş gibiydiler. Karanlık Çağ, çok az sayıda sapkınlığa sahne olmuştu. Krallar ve aristokratlar sürekli iç karışıklıkların ve barbarların tehdidi altındaydı. Hristiyanlık insanların kendilerini güvende hissetmelerini sağlıyor ve ölüm karşısında umutsuzluğa kapılmalarını önliyordu. Bu Gregor-
yen dönem öncesi dünyada “kutsallıktan şüphe duyulmuyordu. İnsanlarda değil de mekânlarda, nesnelerde ve ritüellerde kendini gösteren bu kutsallık, rahiplerin gözetimi altındaydı. Rahipler, kişisel erdemlerinden ötürü değil, cennetin anahtarlarına sahip olduklarına inanıldığından itibar görüyorlardı.”¹ On birinci yüzyılda reform ve entelektüel yaşamın hareketlilik kazanması bu varsayımları değiştirmeye başladı. Ortodoks gelenek içinde yeni bir yaşam tarzı oluşurken sapkınlık da yeniden hayat buldu. Fransa’daki okulların canlanması, John Scotus Erigena’nın eserlerine duyulan ilgi, halk arasında okuryazarlığın artması ve toplumda yeni gruplaşmaların ortaya çıkması on birinci yüzyılın kısa ömürlü sapkınlıklarında pay sahibiydi.

Fransa’da hem ruhban sınıfının hem de halk kesimlerinin desteğini alan Tanrı Barışı hareketi, küçük çapta da olsa, ateşli bir coşku uyandırmış ve büyük beklentilere yol açmıştı. Sonuçta hayal kırıklığına uğrayan yandaşlar sapkınlığa yönelmekte gecikmedi. On birinci yüzyıldaki ortodoks Gregoryen reformu ise insanları çok daha geniş bir ölçekte harekete geçirmiş, kilise ve manastırlardaki suiistimallerle mücadele etmeye yöneltmişti. Reform hareketinin ivme kazanmasıyla sapkınlık vakalarında da bir süreliğine azalma görüldü. Fakat IX. Leo, VII. Gregorius ve reformun diğer kahramanları Pandora’nın kutusunu açmışlardı bir kere. Rahipliğin kutsal bir görev olduğu ve bu göreve yakışır bir şekilde yaşamak gerektiği üzerinde ısrarla durmuşlar, böylece de kilise mensuplarının karşısına bireysel sorumluluk kavramını çıkarmışlardı. Talep ettikleri yüksek ahlaki idealleri gerçekleştirmeye dönemin koşulları izin vermiyordu. On ikinci yüzyılda reformun başlangıçtaki ivmesini kaybetmesiyle birlikte, Keşiş Henri gibi coşkulu ve muhalif vaizlerin başını çektiği sapkın gruplar yeniden görülmeye başlandı.

¹ Moore, *Origins*, s. 277.

Ortodoksluk bünyesindeki reform ile ortodoksluğun dışında kalan sapkın hareketler karşılıklı etkileşim içindeydi. Dolayısıyla bireysel sorumluluk kavramı hem keşişler hem sapkınlar üzerinde etkili oldu. Keşişler manastır yemini etmemiş kişileri aralarına almaktan vazgeçerken, sapkınlar çocuk vaftizini reddetmeye yöneldi. On ikinci yüzyılda iki sapkın görüş ön plana çıkıyordu. Bunlardan ilki, liyakatsiz bir rahip tarafından yönetilen sakramentin geçersiz olacağını savunuyordu. İkincisine göreyse, çocukların vaftiz edilmesinin hiçbir değeri yoktu; zira kendi başlarına bilinçli bir şekilde karar verme yeteneğinden henüz yoksundular.

Valdoculuk uluslararası nitelik kazanan bir sapkınlıktı. Ne var ki hareketin kurucusu Valdo hiçbir zaman kiliseden kopmayı amaçlamamıştı. Kitabı Mukaddes'in ve kilise babalarının çevrilmesini sağlayan Valdo, kendisine vaaz verme hakkı tanımayan kilise otoritesine boyun eğmektense, Tanrıdan aldığına inandığı görevi yerine getirmeyi tercih etti. Papalığın sapkın ilan ettiği hareketler içinde on ikinci yüzyıldan reformasyona dek varlığını koruyabilen tek hareket Valdoculuk oldu. Bunun başlıca nedenlerinden biri, bekâr bir yaşam süren liderlerin –*barbaların*– üst düzey ahlaki ölçütlere sahip cesur kişilerden oluşmasıydı; ayrıca, gizlilik içinde yaşamaya ve köylülerden oluşan üyelerin ihtiyaçlarına kendilerini başarıyla uyarlamışlardı.

Buna karşılık Katharosçuluk, batıya dışarıdan gelmiş yabancı bir hareketti. Bulgar ve Bizans Bogomilciliğinin bir ürünü olan Katharosçuluk, maddi dünyanın kötü olduğunu savunan düalist öğretiyi Latin Hristiyanlığının bağrına taşıdı ve ortodoksluğun ana öğretileri üzerinde yıkıcı sonuçları oldu. Katharosçuların yoksul, gezgin ve takip altındaki yaşamı, Hz. İsa'nın vaaz vermeleri için gönderdiği havarilerin yaşamını çağrıştırıyor, bu da insanları etkilemelerini kolaylaştırıyordu. Ortodoks gelenek havarilere özgü yaşamı, Kudüs'teki ilk Hristiyan topluluğun yerleşik yaşamı olarak yorumlamaktaydı. Hz. İsa'nın Yetmişler'i göndermesinde anlatıldığı gibi yoksulluk içinde gezgin bir yaşam olarak yorumlanması ise o güne dek ortodoksluk içinde kendine sağlam bir yer bulamamıştı. Katharosçu vaizler işte bu boşluğu doldurdu.

Batılı din adamları, sapkın hareketler içinde en çok Katharosçuluğa düşmanlık duyuyordu. Kendi hiyerarşisine ve ritüellerine sahip olan Katharosçuluk tam bir karşı-kilise hareketiydi ve Katolikliğin öğretilerine ciddi bir tehdit oluştuyordu. Bazı bakımlardan eski bir sapkınlığın, Maniciliğin nüksetmesiydi Katharosçuluk, ancak tam anlamıyla Manicilik olduğu söylenemezdi; zira Bogomil

bizzat Mani'nin mirasçısı değildi. Yine de din adamları Katharosçuluğun düalist bir mezhep olduğu konusunda tümüyle haklıydılar. Bu düalizmin, bir zamanlar Augustinus'u cezbetmiş ve sonra yine onun tarafından kınanmış olan Manicilikle birçok ortak yanı vardı.

Batının sapkınlık konusunda deneyimsiz olması da bu düşmanlığı körük-lüyordu. Karanlık Çağ'ın *tabula rasası*, din adamlarını sapkınlığa karşı gerekli donanımdan yoksun bırakmıştı. On ikinci yüzyılda gittikçe büyüyen sapkın-lık tehdidi karşısında bir güçsüzlük duygusu hâkim oldu. Bu durum ancak III. Innocentius'un aldığı tedbirler, dilenci tarikatların çalışmaları ve IX. Gregorius'un sapkınları yargılamak üzere kurullar oluşturmasıyla değişmeye başladı. Aziz Do-minik başlangıçta evrensel bir vaizlik anlayışıyla yola çıktıysa da kurduğu tarikat kısa süre içinde özellikle sapkınlığa karşı vaaz verme görevini üstlendi. Domi-nikenler ve Fransiskanlar engizisyoncu olarak hizmet veren sadık din adamları yetiştirdiler. Daha sık ve daha etkili vaazlar verilmeye başlandı. Katolik kardeşlik cemiyetleri oluşturuldu ve halk kesiminden kadınlar ve erkekler için Üçüncü Ta-rikatlar kuruldu. Papa III. Innocentius'un yılda en az bir kez günah çıkarmayı zorunlu kılan fermanı meyvelerini vermeye başlamıştı. Sonuçta, Katharosçuluğun zayıf yanları açığa çıkarıldı ve lider sınıfını meydana getiren *perfecti* yakalandı. Katharosçuluk ardında en ufak bir iz bile bırakmaksızın kaybolup gitti.

Katharosçuluğun batı kilisesi tarihinin ileriki safhalarından birinde ortaya çı-kabileceğini hayal etmek zordur. Hareketin taraftar kazanmasındaki başlıca ne-den, halk kesimlerinin eğitimsizliiydi. Güzel konuşma yeteneğine sahip kararlı vaizler karşısında savunmasızdılar. Katharosçu vaizler, Kitabı Mukaddes'i sapkın bir öğretiyi yaymak amacıyla kullanıyorlardı. Fakat onlara kulak veren masûm kalabalıklar bunun farkında değildi.

Sapkınlıkla ilgili soruşturmaların kayıtları, on üçüncü yüzyıldan başlayarak, dini inançlar üzerine neredeyse bir anket niteliğindedir. Bu belgeler sayesinde sıradan insanların fikirlerini öğrenebilir, Hristiyanlık kisvesinin ne denli ince ol-duğunu görebilir ve inanç çağının aslında ne kadar şüpheyile, materyalizmle ve paganizmle dolu olduğuna tanıklık edebiliriz. Kilisenin Katharosçular karşısında elde ettiği somut kazanımlar, toplumun daha ziyade üst katmanlarında etkisini göstermişti. Ruhban sınıfıyla halk kesimleri arasında reformların yol açtığı yeni anlaşmazlıklar ve bazı din adamlarının elindeki servet ve ayrıcalıklarla ilgili tar-tışmalar ruhban karşıtlığını besliyordu. Bu durum, bizzat sapkın olmamakla bir-

likte, sapkınları din adamlarına karşı kullanmak üzere himayesine alan bir sınıfın doğmasına yol açtı.

Katharosçuluğa karşı verilen mücadele, yeni birtakım mekanizmaların devreye sokulmasıyla sonuçlandı. Sapkınlık sorunuyla baş etmeye yönelik bu yöntemler ortaçağın geri kalan kısmı boyunca yürürlükte oldu. Sapkınlığa uygulanan baskılara dünyevi iktidarların da destek vermesini zorunlu kılan yasalar çıkarıldı. Boyun eğmeyen sapkınların ölüm cezasına çarptırılması standart bir uygulama haline geldi. Özellikle de sapkınların mülklerine el konulması, Henry C. Lea'nın belirttiği gibi, bundan çıkar sağlama peşindekileri sapkınları yakalayıp mahkûm edilmelerini sağlamaya teşvik ediyordu.

Ancak bu, baskıcı tedbirlerin her seferinde başarıya ulaşmış olmasını tek başına açıklamaya yetmez. Sapkınlığa gösterilen tepkinin kaynağında ortodokslığa duyulan derin bağlılık yatıyordu. Otoritenin parçalanamaz olduğuna, aralarındaki tüm anlaşmazlıklara rağmen dini ve dünyevi güçlerin son kertede birbirlerine destek olmaları gerektiğine inanılıyordu. *Komünyon* ayinine saygısızlık olarak görülen girişimlerin uyandırdığı öfke de baskılara destek verilmesinde rol oynamış olabilir. Örneğin Wyclif töz dönüşümünü reddettiğinde, arkasındaki desteğin önemli bir kısmını da kaybetmişti. Din adamlarının haddinden fazla ayrıcalık ve servet sahibi oldukları, sapkınlık suçlamalarını kendi çıkarları doğrultusunda keyfi bir şekilde kullandıkları düşünülebilir; ancak yine de Hristiyanlığın temel inançlarının inkâr edilmesi çoğu yerde ve çoğu zaman tepki uyandırmıştır. Kamuoyu ve din adamlarının propagandası sapkınlığı şeytanın işi olarak gösteriyor, sapkınlara hoşgörülle yaklaşanların Tanrının gazabına uğrayacağı düşünülüyordu.

Ruhban sınıfının desteğinden ve önemli entelektüellerden yoksun olan Katharosçuluğun aksine, geç dönem ortaçağ sapkınları seçkin gruplarla daha yakın bir ilişki içindeydiler. On dördüncü yüzyıl başında Fransisken tarikatının yoksullukla ilgili iç tartışmaları, Provence'ta Beguinlerin ve İtalya'da *fraticelli*-nin doğmasına yol açtı. Fransiskenler bünyesinde dünyevi Üçüncü Tarikatın kurulmasıyla bu sapkınlıklar halk kesimleri arasında yayıldı. Özellikle Petrus Johannis Olivi'nin güçlü ve esrarengiz kişiliği de buna katkıda bulundu. Bir yandan ortodoks Fransisken geleneğine bağlı üst düzey bir akademisyen olan Olivi, bir yandan da halktan kadın ve erkeklerin oluşturduğu mistik çevrelerle ilişki içindeydi. Fiore'li Joachim'ın on ikinci yüzyılın ikinci yarısında ortaya attığı fikirlerden etkilenmişti. Yakında başlayacak olan yeni bir çağın insanlığa

büyük sıkıntıların ardından mutluluk getireceğine inanıyordu. Olivi'nin yanlış anlaşılan fikirleri, sapkınlığı ve başkaldırıyı körükledi.

Begünlerin ve *fraticellin*in yoksulluğu fazlasıyla ön plana çıkarmaları, Hıristiyan ahlakının dayandığı temelleri tehdit ediyordu. Bunu fark eden XXII. Johannes, teolojik bir anlaşmazlığı idari yollara başvurarak çözmeye çalıştı ve tartışmaların daha da alevlenmesine neden oldu. Johannes'in çıkardığı papalık fermanları, geç dönem ortaçağda papaların "yeni" sapkınliklar yarattıkları ve farklı görüşlerin mahkûm edilmeksizin ifade edilebilme olanağını giderek kısıtladıkları şeklindeki yaklaşımı doğrular niteliktedir.²

Üçüncü Tarikat bünyesinde yayılan ve Johannes tarafından bastırılan sapkınlık, yapay olarak yaratılmış değildi. Diğer yandan Özgür Ruh, tam da bu türden bir sapkınlıktı. Din adamları arasındaki gerilimlerin yol açtığı yanlış anlamalar ve önyargılar, beginajlarda yaşayan savunmasız kadınların uyandırdığı şüphe ve tehlikeli görülen bazı mistik öğretiler, yetkilileri Özgür Ruh'u sapkın bir mezhep olarak tanımlamaya itti. Aslında hiçbir zaman tutarlı ve örgütlü bir bütün olarak var olmamış bir sapkınlık sözkonusuydu; bunun aksine duyulan inanç, birçok masûm yaşama mal oldu. Fransız piskoposlar ve Kral IV. Philippe'in memurları engizisyona ve işkenceye başvurarak Tapınak Şövalyeleri'ne ağır suçlamalarda bulundular ve muhtemelen parasına göz koymuş oldukları bu tarikatı ortadan kaldırdılar. Baskı araçları ve içindeki düşmanın uyandırdığı korku, acımasız kişilerin elinde güçlü bir silaha dönüşüyordu.

Olivi ve Amaury de Bène bir yana bırakılacak olursa, hiçbir önemli akademisyenin bir halk sapkınlığına karışmamış olduğu görülür. Üniversitelerdeki tartışmalarda sapkınlık suçlamalarıyla karşılaşmak her zaman için mümkündü ve bunlar yine üniversite içinde hallediliyordu. Sadece John Wyclif, o da yaşamının son altı yılında, bir halk sapkınlığının başlatıcısı olmuştur. Wyclifi buna iten nedenler belki de asla tam olarak aydınlığa kavuşmayacaktır. Ama sonuçları olağanüstü oldu. Takipçileri Kitabı Mukaddes'in tamamını İngilizceye çevirdiler, kralı tahttan indirip öldürmeyi amaçlayan bir ayaklanma başlattılar ve ağır baskılara rağmen reformasyona dek ayakta kalarak İngiltere'deki dini değişimde pay sahibi olan bir hareketi canlı tuttular.

Wyclif'in fikirleri Bohemya'ya ulaştı ve buradaki reform hareketiyle bütünleşti. Wyclifçi fikirleri paylaştığından şüphelenilen Hus'un yakılması, Çek vatanse-

² Leff, *Heresy*, bu yaklaşımı benimser.

verliği, reform tutkusu ve *komünyon* kâsesinin savunulması gibi etkenler Constance Konsili'ne, ardından krala ve nihayet papaya karşı bir başkaldırını tetikledi. Roma'nın önyak olduğu Haçlı seferlerinin tümü de başarısızlığa uğradı.

Baskı yöntemleri ilk kez etkisiz kalıyordu. Hus'un haksız yere yakıldığını düşünen çok sayıda vatansever aristokrat seferber olmuştu. Köylüler ve aileleri Tabor'da ve Horeb'de toplanarak kilisenin ve özel mülkiyetin toplumsal farklılıklara dayalı dünyasına sırt çevirmişlerdi. 1434'teki Lipany Çarpışması'na dek birlikte hareket eden Taborlular ve soylular, aşılması imkânsız bir duvar oluşturdular.

Huşçu orduların kazandığı başarı, otoriteden birtakım ödünler koparılmasını sağladı. Husçular 1485'te Katolikleri ve kralı kendileriyle anlaşılmaya zorlayacak denli güçlüydüler. Utrakistler on altıncı yüzyılda bile davaları uğruna siyasi mücadeleyi sürdürdüler. Fakat tüm bunlara rağmen hareket giderek zayıfladı. Zaman değişmişti. Bohemya kralı I. Ferdinand, papalığın *komünyon* kâsesine izin vermesiyle en azından ılımlı Utrakistleri kendi yanına çekmeyi planlıyordu. Ancak umduğu gibi olmadı. 1564'te Papa IV. Pius'un bu yönde aldığı karar önemli bir yankı uyandırmadı. Artık yeni fikirler sahnedeydi.

Reformasyonla birlikte ortaçağ kilisesinin inanç birliği parçalandı ve Avrupa bölündü. Eski bir yoruma göre reformcuların zaferi, geç dönem ortaçağ kilisesine hâkim olan kargaşanın ve suüstimallerin bir sonucuydu. Araştırmalar bu üstün-körü yaklaşımı haksız çıkarmıştır. Gerçekten de papalık, Mandell Creighton'ın uzun süre önce açıkladığı nedenlerden ötürü, öncü konumunu kaybetmişti;³ ancak yine de kilisedeki bu "taşlaşmış" lider tabakasının altında,⁴ büyük bir canlılık ve dine derin bir bağlılık halen varlığını sürdürüyor, küçük çaplı da olsa bir takım reformlar ve ilerlemeler yaşıyordu.

Luther'in kendisi de geç dönem ortaçağda yaşanan bu türden bir manastır reformunun ürünüydü.⁵ Reformasyonun ayırıcı bir özelliği, Luther ve ardıllarının sahip olduğu yüksek entelektüel nitelikti. Husçu devrimde canlı bir örneği görülen vatanseverlik duygularını ve din adamlarına karşı beslenen düşmanlıkları, o güne dek hiçbir sapkın hareketin ortaya koyamadığı kadar derin ve kapsamlı bir öğretinin potasında eritmeyi başardılar.

³ L. Creighton, *Life and Letters of Mandell Creighton D. D.* II (Londra, 1904), s. 231-2.

⁴ F. Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages* (Ithaca, New York ve Londra, 1979), s. 315.

⁵ Agy, s. 318.

Eski sapkınlıklar böylece geride kaldı. *Komünyon* kâsesi simgesel önemini kaybetti. Valdocular, artık geçerliğini yitirmiş bir ortaçağ ideali olan yoksul ve gezgin vaizlik uygulamasını tüm baskılara rağmen devam ettirdilerse de yerlerini Cenevre’de eğitim almış Kalvinci rahiplere bırakmak zorunda kaldılar. Kahrâmanlıklarla dolu bir geçmişi çağrıştıran isimlerini korudular, ama gerçekte Kalvinciliğe teslim oldular. Papalığın sapkın ilan ettiği hareketler içinde en zayıf örgütlenmeye sahip olan Lollardlar ise İngilizlerin Protestanlığa yönelmesinde ikincil bir rol oynadıktan sonra kendi özerk kimliklerini kaybettiler.

On altıncı yüzyılda değişikliğe uğrayan onca şeye rağmen, bir ortaçağ kavramı olarak sapkınlık ve sapkınlığın zor kullanılarak bastırılması gerektiği şeklindeki anlayış varlığını korumaya devam etti. Katoliklerin ve Protestanların ortodoksluk tanımları büyük farklılık göstermekle birlikte, her iki taraf da muhaliflere kendi ortodoks yaklaşımlarını Devlet gücünü kullanarak dayatma konusunda birleşiyordu. Frer John Forest, ortaçağın papalık öğretisine sadık olduğu gerekçesiyle VIII. Henry döneminde yakıldı. Calvin’in Cenevre’si, Kutsal Üçleme’yi reddeden görüşleri nedeniyle Servetus’u yaktı. On yedinci yüzyılda İskoçya’da Episkopaller, Ulusal Ant yanlılarını katletti. 1697’de Edinburgh’da bir tıp öğrencisi, Kutsal Üçleme’yi inkâr ettiği için ölümle cezalandırıldı. Engizisyonun Protestanlığı bastırma girişimleri ve *auto-da-fé* ritüelinin babarlığı yüzünden Katolik Kilisesi çoktan itibarını kaybetmiş bulunuyordu. Ortaçağ kilisesinin sapkınlığa karşı verdiği mücadelelerin belki de en zararlı ve kalıcı sonucu bu olmuştur.

Hem doğuda hem batıda Hristiyan kilisesi, pagan Roma İmparatorluğu’nun ve antik dünyanın varsayımlarını devralmış, hükümdarın doğru inancı dayatmakla yükümlü olduğu yönündeki görüşü benimsemişti. Kilise liderleri de bu varsayımlar doğrultusunda hareket ettiler. Bununla birlikte ortaçağ boyunca batıda, hatalı görülen inançların bastırılması doğuda rastlanmayan dinamik bir nitelik kazandı.

Bizanslı din adamları da sapkınlık karşısında dehşete kapılıyor ve imparatorlar sapkınların yakalanmasına bizzat destek veriyorlardı. Bizans Kilisesi de boyunca eğmeyen sapkınları yakarak cezalandırıyordu. Anna Comnena, Bogomillerin lideri Basil’in Konstantinopolis’te yakılışının canlı bir tasvirini sunar. Fakat bu sık başvuru bir yöntem değildi. Bizanslılar sapkınlığa alışkındı. Batılı yazarlar bunun farkındaydı. Guibert de Nogent, sapkınlığın Bizans’ta daha sık görülmesinin nedenlerini açıklarken, havanın burada daha hafif ve saf olduğunu, Yunanların bu nedenle daha ince bir bedene ve daha değişik bir zihne sahip

olduklarını, bu yüzden de yaşlıların otoritesine karşı gelmeye ve sapkınlığa daha yatkın olduklarını belirtir. Bizans, Yunanların spekülasyonlarını ve Hıristiyanlığın erken dönemindeki inanç çeşitliliğini miras almıştı. Sapkınlık, geçmişte sık sık Konstantinopolis'in egemenliğine karşı çıkan milliyetçi hareketlerle ittifak içinde olmuş, imparatorlar ve patrikler öğretiyle ilgili tartışmaların sonuçlarıyla bir arada yaşamak zorunda kalmıştı.

Batı ise sapkınlığa karşı daha tahammülsüzdü. Sapkınlığın nispeten az görül-
düğü Karanlık Çağ'ın ardından, on ikinci yüzyıl sonlarında Katharosçuluğun ge-
lişiyle batıda derin bir korku ve güçsüzlük duygusu hâkim oldu. Bunu takip eden
amansız mücadelede, sapkınlara karşı Haçlı seferleri düzenlendi ve engizisyon
yöntemleri geliştirildi. Modern araştırmalar, engizisyonun cadı çılgınlığına ve ma-
sum kadınların öldürülmesine nasıl katkıda bulunduğunu giderek daha açık bir
şekilde ortaya koymaktadır.⁶ Reformasyon boyunca devam eden bu cadı avından
Katolikler de, Protestanlar da etkilendi.

On üçüncü yüzyıl ve sonrasının batılı din adamları, yeterince dikkatli ve etkili
oldukları takdirde, kilisenin tümüyle arınacağına ve imanın saflığını koruyacağı-
na gerçekten inanıyorlar mıydı? Belki de inanıyorlardı. Kesin olan şudur ki re-
formasyon ve karşı-reformasyon arasındaki uzun mücadelede ve din savaşlarında
her iki taraf da güç kullanımının bunu sağlayacağı varsayımıyla hareket ediyordu.
Çok uzun zaman önce, 1040'lı yıllarda Liège piskoposu Wazo, sapkınlara nasıl
davranılması gerektiği hakkında kendisine danışıldığında, Kitabı Mukaddes'teki
bir benzetmeye atıfta bulunarak, ekin biçilinceye dek buğdaylarla delicelerin bir-
likte büyümesi gerektiğini söylemişti. Eğer bu sese kulak verilmiş olsaydı, bunca
acının çekilmesine ve bunca yaşamın kaybedilmesine gerek kalmazdı.

⁶ Cohn, *Inner Demons*; D. Müller, "Hexenprozess und Frauenrepression", *Heresis* XII (1989), s. 33-51.

Sözlükçe

Âdemciler: Hz. Âdem'in çıplaklığına öykünen sapkın mezhep. İlk olarak Epiphanius ve Augustinus, ardından Sevilalı Isidorus tarafından betimlenmiştir. Gnostik bir mezhep olan ve sefihlikle suçlanan Karpokratesçiler için kullanılmış olması muhtemeldir. Ortaçağda Husçu bir grup bu isimle adlandırılmış, fakat örgütlü ve süreklilik gösteren bir hareket olarak asla var olmamıştır.

Albililer: Katharosçuluğun Albi şehrindeki yandaşlarına atfen, Güney Fransa'daki Katharosçular için kullanılan terim.

Amalricusçular: 1210'da mahkûm edilen Amaury de Bene'in takipçilerinin oluşturduğu panteist grup.

Apostolikler, Apostolik Kardeşlik: Gherardo Segarelli'nin 1260 yılında Parma'da başlattığı hareket. Fransiskenlerin yoksulluk ve kusursuzluk ideallerini aşırı noktalara taşıdılar ve daha sonra 1307'de yakılan Dolcino di Novara liderliğinde ayaklandılar.

Arnaldocular: 1155'te idam edilen Arnaldo da Brescia'nın takipçileri. Kuzey İtalya'da Donatist ve ruhban karşıtı görüşlere sahip olan grup, kilisenin maddi zenginliğini ve dünyevi iktidarını eleştirdi.

Beghardlar: Belirli kurallar olmaksızın ve yemin etmeksizin dini bir yaşam süren erkekler. Beguinlere kıyasla daha gezici bir yaşam tarzına sahiptiler ve kimi zaman dilenerek geçimlerini sağlıyorlardı. On dördüncü yüzyıl başında Özgür Ruh sapkınıyla suçlandılar. (Bölüm 10, Başlık 2) Bkz. Beguinler, Özgür Ruh.

Beguinler: (1) Belirli kurallar olmaksızın ve yemin etmeksizin dini bir yaşam süren kadınlar. Tek başlarına ya da manastırlarda yaşıyorlardı. Genellikle dilenci tarikatlarla ilişki içindeydiler. On üçüncü yüzyıl başından itibaren yaygınlık kazandırsa da on dördüncü yüzyılda Özgür Ruh sapkınıyla suçlanmaları yüzünden engellendiler. *Albigensis* kelimesinden türetilen Beguin, başlangıçta küçük düşürücü bir anlam taşıyordu. (Bölüm 10, Başlık 2) Bkz. Beghardlar, Özgür Ruh.

(2) Özellikle Provence bölgesinde, Olivi ve diğer Ruhani Fransiskenlerle bağlantılı kişilere verilen isim. Yoksullukla ilgili aşırı görüşlere sahiptiler. XXII. Johannes'in 1318'de çıkardığı *Quorumdam exigit* fermanından sonra bastırıldılar. (Bölüm 11) Bkz. *Fratitelli*, Ruhani Fransiskenler.

Bogomiller: Adını onuncu yüzyılda yaşamış Bulgar rahip Bogomil'den alan sapkın hareket. Maddi dünyanın kötü olduğuna inanıyorlardı. Bizans ve Balkanlar'da etkili olan Bogomilcilik, Batı Avrupa'ya yayılarak Katharosçuluğa kaynaklık etti. (s. 62-64)

Bohemyalı Kardeşler: Bkz. *Unitas Fratrum*.

Flagellantlar: Kefaret olarak herkesin önünde toplu bir şekilde kendilerini kırbaçlayanların oluşturduğu halk hareketleri. Aslen ortodoks bir nitelik taşıyan Flagellantlar, dünyanın sonunun yaklaştığına ilişkin Joachimci beklentilerin yayılması üzerine 1260'ta İtalya'da ortaya çıktılar. Daha sonra 1349'da, büyük veba salgını sırasında, özellikle Almanya ve komşu ülkelerde görüldüler. Papa VI. Clemens tatarından sapkın ilan edildiler.

Fraticelli: İtalya'daki Ruhani Fransiskanlar. Aziz Francesco'nun belirlediği kurallara sıkı sıkıya bağlı kalmak amacıyla tarikattan koştular ve dini yaşamda yoksulluğu abartılı bir şekilde ön plana çıkardılar. 1317'de Papa XXII. Johannes tarafından mahkûm edildiler. (Bölüm 11)

Henriciler: Keşiş Henri'nin takipçileri. Önceleri kefarete öğütleyen vaazlar veren Henri, Pierre de Bruis'den etkilenerek sapkınlığa yöneldi ve on ikinci yüzyılın ilk yarısında Fransızca konuşulan bölgelerde faaliyet gösterdi. Sakramentleri ve ilk günah öğretisini reddediyordu.

Horebliler: Bkz. Orebliler.

Humiliati: Kuzey İtalya'da gevşek bir örgütlenmeye sahip cemaatlerin oluşturduğu hareket. Geçimlerini kol emeğiyle sağlayıp vaaz vererek yaşadılar. Papa III. Alexander'ın Humiliati bünyesindeki halktan kişilere vaaz verme hakkı tanımaması, hareketi –Valdocular örneğinde olduğu gibi– sapkınlığa itti. 1201'de III. Innocentius, kiliseye geri dönmeyi arzulayan Humiliati için bir tüzük hazırladı. Bkz. Lombardiyalı Yoksullar.

Huşçular: On beşinci yüzyılda papalığa meydan okuyan Bohemya reform hareketi. Başlangıçta aşağılayıcı bir anlam taşıyan bu ifade, hareketin ılımlı üyeleri için de kullanılır. (Bölüm 16-19) Bkz. Taborlular, *Unitas Fratrum*, Utrakistler.

Joachimciler: Fiore'li Joachim'in eserlerindeki fikir ve sembollerden (fakat genelde bunların yanlış ve çarpıtılmış yorumlarından) etkilenen ortodoks ya da sapkın yazar ve kişiler. (Bölüm 6, 11)

Katharosçular: Maddi dünyanın kötü olduğuna inanan düalist sapkınlar. Batı Avrupa'da Bogomilcilik ve (muhtemelen) Paulusçuluğun etkisiyle ortaya çıkan Katharosçuluk, on ikinci yüzyıldan başlayarak on üçüncü yüzyıl sonu ve on dördüncü yüzyıl başına kadar özellikle Fransa'nın güneyinde ve Lombardiya'da etkili oldu. (Bölüm 4, 6, 7)

Lollardlar: (1) Almanca konuşulan bölgelerde, "şarkı söylemek, mırıldanmak" anlamındaki *lollen* ya da *lullen*'den türetilmiş, Beghardlar için kullanılan bir diğer terim. (2) İngiltere'de John Wyclif'in başını çektiği evanjelik sapkınlığın yandaşlarına verilen isim. Wyclif'in öğretisi bireysel imana ve Kitabı Mukaddes'in üstünlüğüne dayanıyordu. Bilindiği kadarıyla ilk olarak 1380'de Wyclif'in Oxford'daki takipçileri için kullanılmıştır. (Bölüm 13, 14)

Lombardiyalı Yoksullar: Valdocuların Kuzey İtalya'daki kanadı. Lombardiya'daki ortamın etkisiyle daha radikal ve kilise karşıtı bir tutum benimsediler. 1205'de Lyoncularla

yollarını ayırdılar. Özellikle Almanca konuşulan ülkelerde etkili misyonerlik çalışmaları yaptılar. (Bölüm 5, 6, 8)

Lyoncular: Valdocu hareketin ılımlı kanadı. Merkezi Lyons'da bulunduğu için bu adı almıştır. Valdo'nun başlattığı geleneğe sadık kalan Lyoncular, 1205'te Lombardiya'lı Yoksullar'la yollarını ayırdılar. Fransa'da ve ülkenin sınır bölgelerinde varlıklarını uzun süre korudular. (Bölüm 5, 6, 8)

Orebliler: Bohemya'nın doğusunda yer alan Hradec Králové'deki (Königgrätz) radikal Husçular. Rahip Ambrose liderliğinde, Tabor'dakine benzer bir topluluk ve askeri güç oluşturdular. Kitabı Mukaddes'te bahsedilen Horeb Dağı'nın ismini şehre verdiler.

Özgür Ruh: Özellikle Beguinler ve Beghardlar arasındaki sapkın mistiklerin oluşturduğu varsayılan hareket. Papa V. Clemens'in 1312'deki *Ad nostrum* fermanından sonra sefihlikle ve ototeizmle suçlandılar. Gerçekte örgütlü bir sapkınlık sözkonusu değildi ve yöneltilen suçlamaların çoğu hayal ürünüydü. (Bölüm 10, Başlık 2)

Passagini: Büyük olasılıkla sadece Lombardiya'da görülen küçük bir grup. Eski Ahit'in getirdiği kurallara (buna sünnet de dahil) harfiyen uyma yanlısıydılar. III. Lucius tarafından 1184'te mahkûm edildiler.

Pataria: On birinci yüzyılda Milano'da papalığın desteklediği bir reform hareketi.

Patarini: Sapkınlar, özellikle de Katharosçular için kullanılan İtalyanca bir terim. 1179'daki Üçüncü Laterano Konsili'nden itibaren kullanımı yaygınlaşmıştır.

Paulusçular: Hristiyanlığın ilk yüzyıllarına dek geri giden sapkın bir mezhep. Dokuzuncu yüzyıldan itibaren düalizmi benimsemiş ve Bizans Kilisesi'nin muhalefetiyle karşılaşmıştır. Bogomilcilğin ve Katharosçuluğun yükselişinde rol oynayan etkenlerden biri olması muhtemeldir.

Petrobrusyanlar: Pierre de Bruis'nin yandaşlarına verilen isim. Embrun'lü bir köy rahibi olan Pierre, yaklaşık 1119-1140 arasında Fransa'nın güneybatısında vaazlar verdi. İbadetin her türlü dışsal biçimini reddediyordu.

Pikartlar: Sapkınları aşağılamak için kullanılan muğlak bir terim. Beghard kelimesinden türetilmiştir.

Ruhani Fransiskenler: Fransisken tarikatının katı kuralcı üyelerine verilen isim. Tarikat tüzüğüne, özellikle de yoksulluk ilkesine harfiyen uyulması için mücadele ettiler. Aziz Francesco'nun vasiyetnamesini ön plana çıkardılar. Ruhaniler içindeki aşırılık yanlıları, XXII. Johannes tarafından 1317'de sapkın ilan edilen *Fraticelli*'nin çıkış noktasını oluşturdu. (Bölüm 11)

Runcarii: Lombardiya'lı Yoksullar için kullanılan bir diğer terim. Valdocu hareketin 1205'teki bölünmesinde, Lombardiya kanadının lideri durumundaki Giovanni di Ronco'nun isminden türetilmiştir. Passau'lu isimsiz vakanüvis tarafından, 1266'da yargılanan sapkınlar için kullanılır. (Bölüm 6, 8)

Speronistler: Piacenza'lı Ugo Speroni'yi izleyenlerin oluşturduğu küçük bir mezhep. Sap-

kın bir kadercilik anlayışı geliştiren Speroni, sakramentleri ve ilk günahı reddetti. Papa III. Lucius tarafından 1184'te mahkûm edildiler.

Taborlular: Radikal Husçular. Eskatolojik beklentiler taşıyan dini bir hareket olarak başlayıp, daha sonra askeri ve siyasi bir örgüte dönüştü. Husçuların başarısında Taborluların askeri birlikleri büyük önem taşıdı. Husçuların denetimi altındaki topraklarda köklü dini değişiklikleri desteklediler. 1420'de Prag'ın güneyindeki bir kaleye Tabor ismini vererek burayı üs edindiler. (Bölüm 16-18)

Unitas Fratrum (ya da **Bohemyalı Kardeşler**): Husçu hareket içinde, Peter Chelčický'nin barışçıl fikirlerinden etkilenen küçük bir grup. 1467'de Utrakist Kilise'den resmen ayrıldılar. Moravyalı Kardeşler'in atalarıdır. (Bölüm 18, 19)

Utrakistler: *Komünyon* kâsesini savunanlara verilen isim. Utrakistler, *komünyon* ayininde ekmekle birlikte şarabın da (Latince *sub utraque specie*: "Her iki türde") inananlara dağıtılmasını sağlamak için mücadele ettiler. İlk olarak 1414'te Prag'da başlatılan bu uygulama, 1415'te Constance Konsili tarafından mahkûm edildi. *Komünyon* ayininde kullanılan şarap kâsesi Husçu hareketin simgesi haline geldi. (Bölüm 17-19)

Valdocular: On ikinci yüzyıl sonlarında ortaya çıkan evanjelik sapkınlık. Lyons'lu eski bir işadımı olan Pierre Valdo'nun başlattığı hareket, önceleri ortodoks nitelikte bir yoksulluk ve vaaz hareketiydi. Vaaz verme hakkının tanınmaması ve ardından 1184'te III. Lucius tarafından mahkûm edilmesi, hareketi sapkınlığa yöneltti. 1205'te Lyoncular ve Lombardiyalı Yoksullar olmak üzere iki kanada bölündü. Fransa, Almanya ve İtalya ile Doğu Avrupa'nın bazı bölgelerinde etkili oldu. (Bölüm 5, 6, 8, 19)

Yetimler: Žižka'nın 1424'teki ölümünün ardından Oreblilerin kendilerine verdikleri isim.

Kisaltmalar

- ABAW** *Abhandlungen der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften (Historische Klasse)*
- Act. Fel.** *Les Actes du Concile Albigeois de Saint Félix de Caraman*, ed. A. Dondaine, *Miscellanea Giovanni Mercati* v (Studi e Testi cxxv) (Rome, 1946), pp. 324–55
- ADRSP** *Archivio della deputazione Romana di storia patria*
- AFH** *Archivum Franciscanum Historicum*
- AFP** *Archivum Fratrum Praedicatorum*
- AHDLMA** *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*
- AKG** *Archiv für Kulturgeschichte*
- ALKG** *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, ed. H. Denifle and F. Ehrle
- AM** *Annales du Midi*
- ARBB** *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*
- ARG** *Archiv für Reformationgeschichte*
- ASL** *Archivio storico Lombardo*
- BC** M. Barber, *The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc* (Harlow, 2000)
- BF** *Bullarium Franciscanum* v, ed. C. Eubel (Rome, 1898). *Epitome*, ed. C. Eubel (Ad Claras Aquas, 1908)
- BHL** P. Biller and A. Hudson (ed.), *Heresy and Literacy (1000–1530)* (Cambridge, 1994; corrected, 1996)
- BIHR** *Bulletin of the Institute of Historical Research*
- BISLAM** *Bollettino dell'Istituto storico Italiano per il Medio Evo e archivio Muratoriano*
- BjRL** *Bulletin of the John Rylands Library*
- BK** A. Borst, *Die Katharer* (Stuttgart, 1953)
- Bouquet** *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, ed. M. Bouquet
- BS** *Balkan Studies*
- BSAHDl.** *Bulletin de la société d'art et d'histoire du diocèse de Liège*
- BSRS** *Bulletin of the Society for Renaissance Studies*
- BSSV** *Bollettino della società di studi Valdesi*
- CCM** *Cahiers de civilisation médiévale*
- CDH** *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c.650–c.1405*, ed. B. and J. Hamilton, with Y. Stoyanov (Manchester and New York, 1998)

- CEC *Cahiers des études Cathares*
 CF *Cahiers de Fanjeaux* (Toulouse):
 I *Saint Dominique en Languedoc* (1966)
 II *Vaudois Languedociens et Pauvres Catholiques* (1967)
 III *Cathares en Languedoc* (1968)
 IV *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII^e siècle* (1969)
 V *Les Universités du Languedoc au XIII^e siècle* (1970)
 VI *Le Credo, la morale et l'inquisition* (1971)
 VII *Les Evêques, les clercs et le roi (1250-1300)*
 VIII *Les Mendicants en pays d'Oc au XIII^e siècle* (1973)
 X *Franciscains d'Oc. Les Spirituels 1250-1314* (Toulouse, 1975)
 XVI *Bernard Gui et son monde* (1981)
 XX *Effacement du Catharisme? (XIII^e-XIV^e s.)* (1985)
 XXIII *La Femme dans la vie religieuse du Languedoc XIII^e-XIV^e siècles* (1988)
 XXVII *Fin du monde et signes des temps: Visionnaires et prophètes en France méridionale fin XIII^e-début X^e siècle* (1992)
 XXIIX *L'église et le droit dans le Midi (XIII^e-XIV^e s.)* (1994)
 XXXII *La Prédication en Pays d'Oc (XIII^e - début X^e Siècle)* (1997)
 XXXIV *Evangelie et évangélisme (XIII^e-XIII^e siècle)* (1999)
 CH *Church History*
 CHR *Catholic Historical Review*
 CMH *Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner, C. W. Previté-Orton and Z. N. Brooke (Cambridge, 1911-36), 8 vols
 CNEC *Centre Nationale des Etudes Cathares*
 CV *Communio Viatorum*
 DA *Deutsches Archiv*
 DHC *De Heresi Catharonum in Lombardia*, ed. A. Dondaine, in 'La Hiérarchie Cathare en Italie', *AFP* XIX (1949), pp. 280-312
 DHGE *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*
 DLZ *Deutsche Literaturzeitung*
 DNB *Dictionary of National Biography*
 DTC *Dictionnaire de théologie Catholique*
 DZG *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*
 EC *Etudes Carmelitaines*
 EcHR *Economic History Review*
 EEQ *Eastern European Quarterly*
 EETS *Early English Text Society* (London, 1864-). Original series (o.s.)
 EFV *Enchiridion Fontium Valdensium* I, ed. G. Gonnet (Torre Pellice, 1958)
 EHD *English Historical Documents*, ed. D. C. Douglas (London, 1953-). 13 vols
 EHR *English Historical Review*
 EO *Europe et Occitanie: les Pays Cathares; Collection Heresis* V (Arques, 1995)
 EV *Early Version of Wyclif Bible* (see pp. 262-4)
 FF *Forschungen und Fortschritte*
 FFör *Franziskanische Forschungen*
 FK *H. Fichtenau, Ketzer und Professoren* (Munich, 1992)
 FRB *Fontes Rerum Bohemicarum*, ed. J. Goll, V (Prague, 1893)
 FS *Franciscan Studies*
 FZ *Fasciculi Zizaniorum*, ed. W. W. Shirley (RS, 1858)

- GRK** G. Rottenwöhler, *Der Katharismus* 1-1v (Bad Honnef, 1982-93)
 1 (1) *Quellen zum Katharismus*, (2) *Anmerkungen* (Bad Honnef, 1982)
 11 *Der Kult, die religiöse Praxis, die Kritik an Kult und Sakramenten der Katholischen Kirche*.
 (1) *Der Kult* (Bad Honnef, 1982); (2) *Die religiöse Praxis* (Bad Honnef, 1982)
 111 *Die Herkunft der Katharer nach Theologie und Geschichte* (Bad Honnef, 1990)
 1v *Glaube und Theologie der Katharer* 1-3 (Bad Honnef, 1993)
- HJ** *Hibbert Journal*
HJB *Historisches Jahrbuch*
HLB A. Hudson, *Lollards and Their Books* (London, 1985)
HPR A. Hudson, *The Premature Reformation* (Oxford, 1988)
HS *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11e-18e siècles*, ed. J. Le Goff (Paris and The Hague, 1968)
HTN *Heresy Trials in the Diocese of Norwich 1428-31*, ed. N. Tanner (London, 1977)
HZ *Historische Zeitschrift*
IP *Istoričeski Pregled*
JDH J. Duvernoy, *Le Catharisme 11: L'Histoire des Cathares* (Toulouse, 1979)
JDR J. Duvernoy, *Le Catharisme 1: La Religion des Cathares* (Toulouse, 1976)
JEH *Journal of Ecclesiastical History*
JF *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier (1318-1325)*, ed. J. Duvernoy, 1-111 (Toulouse, 1965)
JFD *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier (1318-1325)*, trans. J. Duvernoy, 1-111 (Paris, Le Haye and New York, 1978)
JGMO *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands*
JMH *Journal of Modern History*
JMRS *Journal of Medieval and Renaissance Studies*
JRH *Journal of Religious History*
JTS *Journal of Theological Studies*
JWCI *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*
LG *Lollardy and the Gentry in the Later Middle Ages*, ed. M. Aston and C. Richmond (Stroud and New York, 1997)
LMA *Le Moyen Age*
LMH M. D. Lambert, *Medieval Heresy* (London, 1977; Oxford and Cambridge, MA, 1992)
LV Late Version of Wyclif Bible (see p. 277)
MA *Medium Aevum*
Mansi J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Florence and Venice, 1759-98), 31 vols
MBPH R. I. Moore, *The Birth of Popular Heresy* (London, 1975)
ME G. G. Merlo, *Eretici e inquisitori* (Turin, 1977)
MGH *Monumenta Germaniae Historica*
MH *Medievalia et Humanistica*
MLC M. D. Lambert, *The Cathars* (Oxford, 1998)
MLK K. B. McFarlane, *Lancastrian Kings and Lollard Knights* (Oxford, 1972)
MOPH *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*
MRS *Medieval and Renaissance Studies*
MS *Medieval Studies*
MW K. B. McFarlane, *John Wycliffe* (London, 1952)
NMS *Nottingham Medieval Studies*

- PBA** *Proceedings of the British Academy*
PC *La Persécution du Catharisme xii^e-xiv^e siècles, Collection Heresis vi* (Arques, 1996)
PHA *Heresy and Authority in Medieval Europe*, ed. E. Peters (London, 1980)
PL J. P. Migne, *Patrologia Latina* (Paris, 1844-64)
PP *Past and Present*
RB H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen*, 2nd edn (Hildesheim, 1961) (1st edn, 1935)
RBPH *Revue belge de philologie et d'histoire*
Relazioni *Relazioni del x congresso internazionale di scienze storiche* (Florence, 1955)
RES *Revue des études slaves*
RHE *Revue d'histoire ecclésiastique*
RHL *Revue historique et littéraire du Languedoc*
RHPR *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*
RHR *Revue de l'histoire des religions*
RMS *Reading Medieval Studies*
RPTK *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3rd edn (Leipzig, 1908)
RQH *Revue des questions historiques*
RR *Ricerche religiose*
RS *Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages* (London, 1858-97) (The Rolls Series)
RSCI *Rivista di storia della chiesa in Italia*
RSI *Rivista storica Italiana*
RSLR *Rivista di storia e letteratura religiosa*
RSPT *Revue des sciences philosophiques et théologiques*
RTAM *Recherches de théologie ancienne et médiévale*
SCH *Studies in Church History*
 I Ed. C. W. Dugmore and C. Duggan (London, 1964)
 II Ed. G. J. Cuming (London, 1965)
 III Ed. G. J. Cuming (Leiden, 1966)
 IV *The Province of York*, ed. G. J. Cuming (Leiden, 1967)
 V Ed. G. J. Cuming (Leiden, 1969)
 VI *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*, ed. G. J. Cuming (Cambridge, 1970)
 VII *Councils and Assemblies*, ed. G. J. Cuming and D. Baker (Cambridge, 1971)
 VIII *Popular Belief and Practice*, ed. G. J. Cuming and D. Baker (Cambridge, 1972)
 IX *Schism, Heresy and Religious Protest*, ed. D. Baker (Cambridge, 1972)
 X *Sanctity and Secularity: The Church and the World*, ed. D. Baker (Oxford, 1973)
 XI *The Materials, Sources and Methods of Ecclesiastical History*, ed. D. Baker (Oxford, 1975)
 XII *Church, Society and Politics*, ed. D. Baker (Oxford, 1975)
 XIII *The Orthodox Churches and the West*, ed. D. Baker (Oxford, 1976)
 XIV *Renaissance and Renewal in Christian History*, ed. D. Baker (Oxford, 1977)
 XV *Religious Motivation: Biographical and Sociological Problems for the Church Historian*, ed. D. Baker (Oxford, 1978)
 XVI *The Church in Town and Countryside*, ed. D. Baker (Oxford, 1979)
 XVII *Religion and Humanism*, ed. D. Baker (Oxford, 1981)
 XVIII *Religion and National Identity*, ed. Stuart Mews (Oxford, 1982)
 XIX *The Church and Healing*, ed. W. J. Sheils (Oxford, 1982)
 XX *The Church and War*, ed. W. J. Sheils (Oxford, 1983)

- xx i *Persecution and Toleration*, ed. W. J. Sheils (Oxford, 1984)
 xx ii *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, ed. W. J. Sheils (Oxford, 1985)
 xx iii *Voluntary Religion*, ed. W. J. Sheils and D. Wood (Oxford, 1986)
 xx iv *The Church and Wealth*, ed. W. J. Sheils and D. Wood (Oxford, 1987)
 xx v *The Churches, Ireland and the Irish*, ed. W. J. Sheils and D. Wood (Oxford, 1989)
 xx vi *The Ministry, Clerical and Lay*, ed. W. J. Sheils and D. Wood (Oxford, 1989)
 xx vii *Women in Church*, ed. W. J. Sheils and D. Wood (Oxford, 1990)
 Subsidia i *Medieval Women*, ed. D. Baker (Oxford, 1978)
 Subsidia iv *The Bible in the Medieval World*, ed. K. Walsh and D. Wood (Oxford, 1985)
 Subsidia v *From Ockham to Wyclif*, ed. A. Hudson and M. Wilks (Oxford, 1987)
 Subsidia ix *The Church and Sovereignty*, ed. D. Wood (Oxford, 1991)
 Subsidia x *Prophecy and Eschatology*, ed. M. Wilks (Oxford, 1994)
 Subsidia xi *The Medieval Church* ed. P. Biller (Woodbridge, 1999)
 Subsidia xii *Life and Thought in the Northern Church*, ed. D. Wood (Woodbridge, 1999)
 SDAB *Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*
 SEER *Slavonic and Eastern European Review*
 SHF *Société de l'histoire de France*
 SHR *Scottish Historical Review*
 SM *Studi medievali*
 SSAWI. *Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*
 STC A. W. Pollard and G. R. Redgrave, *A Short-Title Catalogue of Books Printed in England, Scotland and Ireland, 1475-1640* (London, 1926)
 TAPS *Transactions of the American Philosophical Society*
 TDH *Tractatus de hereticis*, ed. A. Dondaine, in 'La Hiérarchie Cathare en Italie', *AFP* xx (1950), pp. 234-324
 TLL J. A. F. Thomson, *The Later Lollards 1414-1520* (Oxford, 1965)
 TR *Theologische Rundschau*
 TRE *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin and New York, 1987-)
 TRHS *Transactions of the Royal Historical Society*
 TLZ *Theologische Literaturzeitung*
 UBHJ *University of Birmingham Historical Journal*
 WEH W. L. Wakefield and A. P. Evans (ed.), *Heresies of the High Middle Ages* (New York and London, 1969)
 WHC W. L. Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France 1100-1250* (London, 1974)
 WS Wyclif Society
 ZFB *Zbornik Filozofskog fakulteta u Beogradu*
 ZFK *Zeitschrift für Kirchengeschichte*
 ZFZ *Zbornik Filozofskog fakulteta u Zagrebu*
 ZG *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*
 ZRG *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*

Kaynakça ve Metinlerin Çevirisi

- P. Biller, 'Les Vaudois aux xive et xve siècles: le point', *Bibliographie Sommaire*, in *Les Vaudois des origines à leur fin (xii^e-xv^e siècles)*, ed. G. Audisio (Turin, 1990), pp. 65-75.
- T. A. Fudge, *The Magnificent Ride. The First Reformation in Hussite Bohemia* (Aldershot and Brookfield, 1998).
- G. Gonnert, 'Bibliographical appendix: recent European historiography on the medieval inquisition', in *The Inquisition in Early Modern Europe*, ed. G. Henningsen and J. Tedeschi (Dekalb, IL, 1986), pp. 199-223.
- H. Grundmann, *Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters*, in *Sussidi eruditi xx* (Rome, 1967); repr. in *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11^e-18^e siècles*, ed. J. Le Goff (Paris and The Hague, 1968), pp. 411-67.
- H. Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters, Die Kirche in ihrer Geschichte: Ein Handbuch*, ed. K. D. Schmidt and E. Wolf, 11, G.i (Göttingen, 1963) (short analysis with extensive bibliography).
- A. Hudson, *The Premature Reformation* (Oxford, 1988), pp. 520-37.
- G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent c.1250-c.1450* (Manchester, 1967), 11, pp. 741-77.
- B. McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York, 1979), pp. 347-63.
- G. G. Merlo, *Eretici ed Eresie Medievali nella Storiografia Contemporanea* (Torre Pellice, 1994).
- J. B. Russell and C. T. Berkhout, *Medieval Heresies: A Bibliography, 1960-1979* (Toronto, 1981).
- P. Segl, *Ketzer in Österreich: Untersuchungen über Häresie und Inquisition im Herzogtum Österreich im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert* (Paderborn, 1984), pp. xvi-cxxi.
- E. van der Vekené, *Bibliotheca bibliographica historiae Sanctae Inquisitionis 1-11* (Vaduz, 1982-3). *WEH*, pp. 820-46.
- J. K. Zeman, *The Hussite Movement: A Bibliographical Study Guide* (Ann Arbor, 1977).

Çeviri Metinler

- R. B. Brookc, *The Coming of the Friars* (London, 1975), pp. 140-59 (see also introduction, chs 3, 4, 5).
- A. Hudson, *Selections from English Wycliffite Writings* (Cambridge, 1978).
- B. McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York, 1979).
- R. I. Moore, *The Birth of Popular Heresy* (London, 1975).
- E. Peters, *Heresy and Authority in Medieval Europe* (London, 1980).
- J. B. Russell, *Religious Dissent in the Middle Ages* (New York and London, 1971). (Brief extracts.)
- WEH*. (The most extensive and varied collection in existence.)

- Abels, R. and Harrison, E., 'The participation of women in Languedocian Catharism', *MS* xli (1979), pp. 215-51.
- Albaret, L., *Recherche sur l'histoire du Catharisme depuis 1970*, Mémoire de Maitrise (Paris-X Nanterre, 1991-2).
- *L'Inquisition* (Paris, 1999).
- d'Alverny, M. Th., 'Un fragment du procès des Amauriciens', *AHDLMA* xxvi (1951), pp. 325-36.
- Amati, G., 'Processus contra Valdenses in Lombardia Superior, anno 1387', *ASI*, 3rd ser. i (1865), pp. 3-52; ii (1865), pp. 3-61.
- Andrews, F., *The Early Humiliati* (Cambridge, 1999).
- Angold, M., *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261* (Cambridge, 1995).
- Archer, M., 'Philip Repington, bishop of Lincoln, and his cathedral chapter', *UBHJ* iv (1954), pp. 81-97.
- Arnold, J. H., 'The historian as inquisitor. The ethics of interrogatory "subaltern voices"', *Rethinking History* 11: 3 (1998), pp. 379-86.
- 'The preaching of the Cathars', in *Medieval Monastic Preaching*, ed. C. Muessig (Leiden, Boston and Cologne, 1998), pp. 183-205.
- 'Inquisition, texts and discourse', in *Trials*, ed. P. Biller and C. Bruschi.
- "'A man takes an ox by the horn and a peasant by the tongue": literacy, orality and inquisition in medieval Languedoc', in *Literacy and Learning in the Middle Ages*, ed. S. Rees-Jones, F. Riddy and C. Cross (Turnhout, 2001).
- Arnold, R. (ed.), *Select English Works of Wyclif* i-iii (Oxford, 1869-71).
- Asad, T., 'Medieval heresy: an anthropological view', *Social History* xi (1986), pp. 354-62.
- Aston, M. E., 'Lollardy and sedition, 1381-1431', *PP* xvi (1960), pp. 1-44.
- 'Wycliffe and the vernacular', *SCH* Subsidia v, pp. 281-330.
- 'Lollardy and the Reformation: survival or revival?', *History* xlix (1964), pp. 149-70.
- 'John Wycliffe's Reformation reputation', *PP* xxx (1965), pp. 40-1.
- "'Caim's Castles": poverty, politics and disendowment', in *The Church, Politics and Patronage*, ed. R. Dobson, pp. 45-81.
- 'Lollard women priests?', *JEH* xxxi (1980), pp. 441-61.
- 'William White's Lollard followers', *CHR* lxxviii (1982), pp. 469-97.

- *Lollards and Reformers: Images and Literacy in Late Medieval Religion* (London, 1984).
- ‘“Corpus Christi and Corpus Regni”: heresy and the Peasants’ Revolt’, *PP* cxxliii (1994), pp. 3–47.
- ‘Bishops and heresy: the defence of the faith’, in Id., *Faith and Fire*, pp. 73–93.
- *Faith and Fire: Popular and Unpopular Religion* (London and Rio Grande, 1993).
- *England’s Iconoclasts 1* (Oxford, 1988).
- ‘Were the Lollards a sect?’, *SCH* Subsidia xi, pp. 163–91.
- ed. with C. Richmond, *Lollardy and the Gentry in the Later Middle Ages* (Stroud and New York, 1997).
- Audisio, G., *Le barbe et l’inquisiteur: Procès du barbe vaudois Pierre Griot par l’inquisiteur Jean de Roma (Apt 1532)* (Aix en Provence, 1979).
- *Les Vaudois du Luberon: Une minorité en Provence (1460–1560)* (Gap, 1984).
- with E. Cameron, ‘Les Vaudois des Alpes: débat sur un ouvrage récent’, *RHR* cciiii (1986), pp. 395–409.
- ‘Pourquoi une Bible en Français pour les Vaudois?’, in Olivétan, ed. G. Casalis and B. Roussel, pp. 117–34.
- *Les ‘Vaudois’: Naissance, vie et mort d’une dissidence xiiie–xvie siècles* (Turin, 1989); trans. C. Davison, *The Waldensian Dissent: Persecution and Survival c.1170–c.1570* (Cambridge, 1999).
- (ed.), *Les Vaudois des origines à leur fin (xiiie–xvie siècles)* (Turin, 1990).
- ‘La fin des Vaudois (xvie siècle)?’, in Id., *Les Vaudois*, pp. 77–99.
- ‘Famille, religion, sexualité dans une secte: les Pauvres de Lyon (xve–xvie siècles)’, *RHR* iv (1992), pp. 427–57.
- Barber, M., ‘Propaganda in the Middle Ages: the charges against the Templars’, *NMS* xvii (1973), pp. 42–57.
- ‘Women and Catharism’, *RMS* iii (1977), pp. 45–62.
- *Trial of the Templars* (Cambridge, 1978).
- ‘“Lepers, Jews and Moslems”: the plot to overthrow Christendom in 1321’, *History* lxvi (1981), pp. 1–17.
- ‘Catharism and the Occitan nobility: the lordships of Cabaret, Minerve and Termes’, in *The Ideals and Practice of Medieval Knighthood* iii, ed. C. Harper-Bill and R. Harvey (Woodbridge, 1990), pp. 1–19.
- ‘James of Molay, the last grand master of the order of the Temple’, in Id., *Crusaders*, ch. 2.
- *Crusaders and Heretics, 12th–14th centuries* (Aldershot, 1995).
- ‘The trial of the Templars revisited’, in *The Military Orders* ii, ed. H. Nicholson (Aldershot, 1998), pp. 329–42.
- *The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages* (Harlow, 2000).
- ‘Moving Cathars: the Italian connection in the thirteenth century’, *Library of Mediterranean History* (forthcoming).
- Barone, G., ‘L’oeuvre eschatologique de Pierre Jean Olieu et son influence. Un bilan historiographique’, *CF* xxvii, pp. 49–61.
- Bartoš, F. M., ‘Apologie de M. Jean Huss contre son Apologiste’, *CV* viii (1965), pp. 65–74, 235–8; ix (1966), pp. 175–80.
- *The Hussite Revolution 1424–37*, ed. J. M. Klassen; East European Monographs cciiii (Boulder, 1986).
- Bautier, R. H., ‘L’hérésie d’Orléans et le mouvement intellectuelle au début du xie siècle’, in *Actes du 95e Congrès National des Sociétés Savantes* (Rheims, 1970); *Section philologique et historique* (Paris, 1975) i, pp. 63–88.

- Becamel, M., 'Le Catharisme dans le diocèse d'Albi', *CF* 111, pp. 237–52.
- Becquet, J., 'Erémisme et hérésie au moyen âge', *HS*, pp. 139–45.
- 'L'érémisme clérical et laïc dans l'ouest de la France', in *L'eremitismo nei secoli XI e XII* (Milan, 1965), pp. 182–211.
- Benad, M., *Domus und Religion in Montailou* (Tübingen, 1990).
- Benedetti, M., 'Il Culto di Santa Guglielma e gli Inquisitori', in *Vite*, ed. Benedetti et al., pp. 221–41.
- Benedetti, M., Merlo, G. G. and Piazza, A. (ed.), *Vite di eretici e storie di frati* (Milan, 1998).
- Benrath, G. A., *Wyclifs Bibelkommentar* (Berlin, 1966).
- Betts, R. R., *Essays in Czech History* (London, 1969).
- Biget, J. L., 'Un procès d'inquisition à Albi en 1300', *CF* vi, pp. 237–341.
- 'L'extinction du Catharisme urbain: les points chauds de la répression', *CF* xx, pp. 305–40.
- Bihel, S., 'S. Franciscus, fuitne angelus sexti sigilli (Apoc. 7.2)?', *Antonianum* 11 (1927), pp. 59–90.
- Billr, P., 'Medieval Waldensian abhorrence of killing pre-c.1400', *SCH* xx, pp. 129–46; repr. in Id., *Waldenses*, pp. 81–95.
- 'Words and the medieval notion of religion', *JEH* xxxvi (1985), pp. 351–69.
- 'The oral and the written: the case of the Alpine Waldensians', *BSRS* iv (1986), pp. 19–28; *Waldenses*, pp. 159–67.
- 'Thesaurus absconditus: the treasure of the medieval Waldensians', *BSRS* iv (1986), pp. 139–54; *Waldenses*, pp. 97–110.
- 'The historiography of medieval heresy in the United States of America and Great Britain, 1945–1992', *Waldenses*, pp. 25–47.
- 'Curate Infirmos: the medieval Waldensian practice of medicine', *SCH* xix, pp. 55–77; *Waldenses*, pp. 49–67.
- 'Multum ieiunantes et se castigantes: medieval Waldensian asceticism', *SCH* xxii, pp. 215–28; *Waldenses*, pp. 69–79.
- 'Les Vaudois au XI^e et XII^e siècles: le point', in *Les Vaudois*, ed. G. Audisio, pp. 43–59.
- 'The common woman in the Western Church in the thirteenth and early fourteenth centuries', *SCH* xxvii, pp. 127–57.
- ed. with A. Hudson, *Heresy and Literacy 1000–1530. Cambridge Studies in Medieval Literature* xxiii (Cambridge, 1994).
- 'Cathars and material women', in *Medieval Theology and the Natural Body*, ed. P. Biller and A. J. Minnis (York, 1997), pp. 61–107.
- 'The preaching of the Waldensian Sisters', *Heresis* xxx (1999), pp. 137–68; *Waldenses*, pp. 125–58.
- 'What did happen to the Waldensian sisters? The Strasbourg testimony', *Protestantisimo* l.iv (1999), pp. 222–33.
- 'William of Newburgh and the Cathar Mission to England', *SCH Subsidia* xii, pp. 11–30.
- 'The Waldenses in the fourteenth and fifteenth centuries: the current state of knowledge', *Waldenses*, pp. 1–23.
- 'The Waldenses 1300–1500', *RHR* ccxvii (2000), pp. 75–99.
- 'The *Liber Electorum*', *Waldenses*, pp. 207–24.
- 'Medieval Waldensians' construction of the past', *Waldenses*, pp. 191–206.
- 'The *De Vita et Actibus de Lugduno*', *Waldenses*, pp. 225–31.
- 'German money and medieval heresy: the wealth of the German Waldenses', *Waldenses*, pp. 111–23.

- 'The anti-Waldensian treatise *Cum dormirent homines* of 1395 and its author', *Waldenses*, pp. 237–69.
- 'Waldenses in German-speaking areas in the later fourteenth century: the view of an inquisitor', *Waldenses*, pp. 271–90.
- 'The *topos* and reality of the heretic as *illiteratus*', *Waldenses*, pp. 169–90.
- 'Northern Cathars and higher learning', *SCH* Subsidia x1, pp. 25–53.
- 'William of Newburgh and the Cathar mission to England', *SCH* Subsidia x11, pp. 11–30.
- *The Waldenses 1170–1530* (Ashgate and Aldershot, 2001).
- ed. with C. Bruschi, *Trials and Treatises. Texts and the Repression of Heresy* (York, 2001).
- 'The Waldenses in Bernard Gui's *Liber Sententiarum*', in *Trials*, ed. P. Biller and C. Bruschi.
- 'The earliest heretical Englishwomen', in *Medieval Women: Texts and Contexts*, ed. J. Wogan-Browne *et al.* (Turnhout, 2000), pp. 363–76.
- 'Cathar peacemaking', in *Christianity and Community in the West*, ed. S. Ditchfield (Aldershot, 2001).
- 'Fat Christian and Old Peter: ideals and compromises among the medieval Waldensians', in *Pragmatic Utopias: Ideals and Communities 1200–1630. Essays Presented to Barrie Dobson*, ed. R. Horrox and S. Rees-Jones (Cambridge, 2001).
- 'Through a glass darkly: seeing medieval heresy', in *The Medieval World*, ed. P. Linehan and J. Nelson (London, 2001).
- with C. Bruschi (ed.), *Texts: York Studies in Medieval Theology* iv (forthcoming, Woodbridge, 2002).
- Bird, J., 'Heresy, crusade and reform in the circle of Peter the Chanter, c.1187–c.1240' (DPhil, Univ. Oxford, 2001).
- 'The construction of orthodoxy and the (de)construction of heretical attacks on the eucharist in *Pastoralia* from Peter the Chanter's circle in Paris', in *Trials*, ed. P. Biller and C. Bruschi.
- Bittner, K., *Deutsche und Tschechen: Zur Geistesgeschichte des böhmischen Raumes* (Brunn, 1936).
- Blaquière, H. and Dossat, Y., 'Les Cathares au jour le jour: confessions inédites de Cathares quercynois', *CF* 111, pp. 259–316.
- Bloomfield, M. W., 'Recent scholarship on Joachim of Fiore and his influence', in *Prophecy*, ed. A. Williams and M. W. Bloomfield, pp. 21–52.
- Bock, F., 'Studien zum politischen Inquisitionsprozess Johannes xxii', *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* xxvi (1935–6), pp. 21–142; xxvii (1936–7), pp. 109–34.
- 'Der Este-Prozess von 1321', *AFP* vii (1937), pp. 41–111.
- 'Processi di Giovanni xxii contro i Ghibellini italiani', *ADRSP* Lxiii (1940), pp. 129–43.
- Böhmer, H., 'Die Waldenser', *RPTK* xx, cols 799–840.
- *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi* (Tübingen, 1961).
- Bolton, B., 'Innocent iii's treatment of the Humiliati', *SCH* viii, pp. 73–82.
- 'Tradition and temerity: papal attitudes to deviants 1159–1216', *SCH* ix, pp. 79–91.
- 'The poverty of the Humiliati', in *Poverty in the Middle Ages*, ed. D. Flood, *FFor* xxvii (1975), pp. 52–9.
- 'Mulieres sanctae', *SCH* x, pp. 77–95.
- 'Paupertas Christi: old wealth and new poverty in the twelfth century', *SCH* xiv, pp. 95–103.
- *The Medieval Reformation* (London, 1983).

- ‘“A show with a meaning”: Innocent III’s approach to the Fourth Lateran Council, 1215’, *Medieval History* 1 (1991), pp. 53–67.
- *Innocent III: Studies on Papal authority and pastoral care* (Aldershot, 1995).
- Bonnassie, P. and Landes, R., ‘Une nouvelle hérésie est née dans le monde’, in *Les sociétés méridionales autour de l’an mil*, ed. M. Zimmerman (Paris, 1992), pp. 435–59.
- Borst, A., *Die Katharer* (Stuttgart, 1953); trans. C. Roy, *Les Cathares* (Paris, 1974).
- Bosl, K. (ed.), *Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder* 1 (Stuttgart, 1967); 11 (Stuttgart, 1974).
- Bostick, C. V., *The Antichrist and the Lollards: Apocalypticism in Late Medieval and Reformation England* (Leiden, Boston and Cologne, 1998).
- Boyle, L. E., ‘Innocent III and vernacular versions of Scripture’, *SCH Subsidia* 1v, pp. 97–107.
- ‘Montaillou revisited: mentalité and methodology’, in *Pathways to Medieval Peasants*, ed. J. A. Raftis (Toronto, 1981), pp. 119–40.
- Bozók, E. (ed.), *Le Livre secret des Cathares. Interrogatio Johannis, Apocryphe d’origine bogomile* (Paris, 1980).
- Brandmüller, W., ‘Hus vor dem Konzil’, in *Hus*, ed. F. Seibt, pp. 235–42.
- Brenon, A., *Le vrai Visage du Catharisme* (Portet-sur-Garonne, 1988).
- ‘Les Cathares: bons Chrétiens et hérétiques’, in *Christianisme médiéval, mouvements dissidents et novateurs*, ed. with N. Gouzy; *Heresis* XIII, XIV (Villegly, Aude, 1989), pp. 115–70.
- *Les Femmes Cathares* (Paris, 1992).
- ‘La Parole Cathare’, in *Actes du VIII colloque Jean Boisset* (Montpellier, 1995), pp. 99–121.
- ‘La maison cathare’, *EO*, pp. 213–32.
- *Le Dico des Cathares* (Toulouse, 2000).
- *Les Archipels Cathares* (Cahors, 2000).
- ‘Le Catharisme dans la famille en Languedoc aux XIII^e–XIV^e siècles d’après les sources inquisitoriales’, in Id., *Les Archipels Cathares*, pp. 205–26.
- ‘La réponse des hérétiques: les recueils des sermons vaudois de la fin du Moyen Age’, in *Ibid.*, pp. 311–19.
- and Gouzy, N. (ed.), *Christianisme médiéval, mouvements dissidents et novateurs*, *Heresis* XIII, XIV (Villegly, Aude, 1989).
- Brigden, S., *London and the Reformation* (Oxford, 1989).
- Brock, P., *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (The Hague, 1957).
- Brooke, C. N. L., ‘Heresy and religious sentiment: 1000–1250’, *BIHR* xli (1968), pp. 115–31.
- *Medieval Church and Society* (London, 1971).
- Brooke, R. B., *Early Franciscan Government, Elias to Bonaventure* (Cambridge, 1959).
- (ed.), *Scripta Leonis et Angelis Sociorum S. Francisci* (Oxford, 1970).
- *The Coming of the Friars* (London, 1975).
- Bruschi, C., ‘Il Liber Suprastella (1235), fonte antiereticali piacentina. L’ambiente ed il motivo di produzione’, *Archivio Storico per le Province Parmensi*, 4th ser. xliix (1997), pp. 405–27.
- ‘Liber qui Suprastella dicatur: primi rilievi testuali sulla struttura e sulla tecnica polemica’, *Storia ereticale e antichiericale del Medioevo*, *BSSV* clxxix, pp. 95–108.
- ‘Detur ergo Sathane. Il tema della Vindicta nel Liber Suprastella di Salvo Burci’, *Mélanges de l’École Française de Rome. Moyen Age* c xii (2000), pp. 149–82.

- 'The critical analysis of the Inquisition hearings in the Doat MS (1238-86)', in *Trials*, ed. P. Biller and C. Bruschi
- 'An early inquiry into an inquisition (1330)', in *Ibid.*
- Burgess, C., '"By Quick and by Dead": wills and pious provision in late medieval Bristol', *EHR* cii (1987), pp. 837-58.
- Burr, D., 'The persecution of Peter Olivi', *TAPS*, n.s. Lxvi Pt 5 (1976).
- 'Bonaventura, Olivi and Franciscan eschatology', *Collectanea Franciscana* LIII (1983), pp. 23-40.
- *Olivi and Franciscan Poverty: The Origins of the Usus Pauper Controversy* (Philadelphia, 1989).
- (ed.), *P. J. Olivi, De Usu Paupere* (Perth, Australia, 1992).
- *Olivi's Peaceable Kingdom* (Philadelphia, 1993).
- Callahan, D. F., 'Adamar of Chabannes, millennial fears and the development of Western anti-Judaism', *JEH* XLvi (1995), pp. 19-35 at 27-9.
- 'The Manichaeans and the Antichrist in the Writings of Adamar of Chabannes: the Terrors of the Year 1000', *Studies in Medieval and Renaissance History* xv (1995), pp. 163-223.
- Cameron, E., *The Reformation of the Heretics: The Waldensians of the Alps 1480-1580* (Oxford, 1984).
- *The Waldenses: Rejections of Holy Church in Medieval Europe* (Oxford and Malden, MA, 2000).
- Campagnola, S. da, *L'angelo del sesto sigillo e l'alter Christus* (Rome, 1971).
- Cantimori, D., 'The problem of heresy', in *The Late Italian Renaissance 1525-1630*, ed. E. Cochrane (London, 1970), pp. 211-25.
- Carrières, M., 'Sur la langue de la Bible de Valdo', *BSSV* Lxxv (1946), pp. 28-34.
- Casalis, G. (ed. with B. Roussel), *Olivétan, traducteur de la Bible* (Paris, 1987).
- Catto, J. I., 'Some English manuscripts of Wyclif's Latin works', *SCH* Subsidia v, pp. 353-9.
- 'Wyclif and Wycliffism at Oxford 1356-1430', in *The History of the University of Oxford* II, ed. J. Catto and R. Evans (Oxford, 1992), pp. 175-261.
- ed. with R. Evans, *The History of the University of Oxford* II (Oxford, 1992).
- Cazenave, A., 'Hérésie et société', in *Christianisme*, ed. A. Brenon and N. Gouzy, pp. 7-61.
- 'La résistance Cathare de la défaite à l'exile', in *Histoire et Clandestinité. Colloque de Paris* (Mai, 1977), *Revue du Vivarais* ed. M. Tilloy et al. (Albi, n.d.), p. 357.
- 'La chasse aux Cathares', *L'Histoire* Lvi (1983), pp. 22-31.
- Chiffolleau, J., 'Vie et mort de l'hérésie en Provence et dans la vallée du Rhône du début du XIII^e au début du XIV^e s.', *CF* xx, pp. 73-99.
- Clédat, L., *Le Nouveau Testament traduit au XIII^e siècle en langue Provençale, suivi d'un rituel cathare* (Paris, 1887).
- Clifton-Everest, J. M., 'The eucharist in the Czech and German prayers of Milič z Kroměříže', *Bohemia* xxiii (1982), pp. 1-15.
- Cohn, N., *The Pursuit of the Millennium* (London, 1957, 1970).
- *Europe's Inner Demons* (London, 1975).
- 'Medieval millenarism: its bearing on the comparative study of millenarian movements', in *Millennial Dreams in Action*, ed. S. L. Thrupp, pp. 31-43.
- Colledge, E., '"The Recluse" - a Lollard interpolated version of the "Ancren Riwle"', *Review of English Studies* xv (1939), pp. 1-15, 129-45.
- Collinson, P., 'Truth and legend: the veracity of John Foxe's Book of Martyrs', in *Cliv's Mirror: Historiography in Britain and the Netherlands*, ed. A. G. Duke and C. A. Tamse (Zutphen, 1985), pp. 31-54.

- Comba, E., *Histoire des Vaudois 1: De Valdo à la Réforme* (Paris, 1901).
- Contini, S., 'Il matrimonio e l'eresia', in *Vite di eretici*, ed. M. Benedetti *et al.*, pp. 157-70.
- Costen, M., *The Cathars and the Albigensian Crusade* (Manchester and New York, 1997).
- Cowdrey, H. E. J., 'Archbishop Aribert', *History* LI (1967), pp. 1-15.
- 'The papacy, the Patarenes and the Church of Milan', *TRHS*, 5th ser. xVIII (1968), pp. 25-48.
- 'The Peace and the Truce of God in the eleventh century', *PP* XLVI (1970), pp. 42-67.
- Cracco, G., 'Riforma ed Eresia in momenti della cultura Europa tra x e xi secolo', *RSLR* VII (1971), pp. 411-77.
- 'Pataria: *opus e nomen*', *RSCI* XXVIII (1974), pp. 357-87.
- 'Bernardo e i movimenti ereticali', in *Bernardo Cisterciense*, ed. E. Meriesto (Milan, 1990), pp. 165-86.
- Crompton, J., 'Fasciculi Zizaniorum', *JEH* XII (1961), pp. 35-45, 155-66.
- Cronin, H. S., 'The Twelve Conclusions of the Lollards', *EHR* XXII (1907), pp. 292-304.
- Cross, C., *Church and People 1450-1660: The Triumph of the Laity in the English Church* (Hassocks, 1976).
- 'Popular piety and the records of the unestablished Churches 1460-1660', *SCH* XI, pp. 269-92.
- 'Great reasoners in Scripture: the activities of women Lollards 1380-1530', *SCH* Subsidia I, pp. 359-80.
- Cursente, B., 'La Gascogne réfractaire à l'hérésie: une société différente', *EO*, pp. 131-47.
- Davies, R. G., 'Lollardy and locality', *TRHS*, 6th ser. I (1991), pp. 191-212.
- Davis, G. W., *The Inquisition at Albi 1299-1300* (New York, 1948).
- Davis, J. F., 'Lollards, reformers and St Thomas of Canterbury', *UBHJ* IX (1963), pp. 1-15.
- 'Lollard survival and the textile industry in the south-east of England', *SCH* III, pp. 191-201.
- 'The trials of Thomas Bylney and the English Reformation', *Historical Journal* XXIV (1981), pp. 775-90.
- 'Lollardy and the Reformation in England', *ARG* LX XIII (1982), pp. 217-36.
- *Heresy and Reformation in the South East of England, 1520-1559* (London and New Jersey, 1983).
- Deanesly, M., *The Lollard Bible* (Cambridge, 1920, 1966).
- Delaruelle, E., 'Les grands processions de pénitents de 1349 et 1399', in *Il Movimento dei disciplinati nel settimo centenario del suo inizio. Bollettino della R. Deputazione di storia patria per l'Umbria* (Perugia, 1962; repr. 1986), pp. 109-45.
- Delmaire, B., 'Un sermon arrageois inédit sur les "Bougres" du nord de la France', *Heresis* XVII (1991), pp. 1-15.
- Denis, E., *Huss et la guerre des Hussites* (Paris, 1878, 1930).
- *Fin de l'indépendance Bohême 1: Georges de Podiebrad. Les Jagellons; II: Les Premiers Habsbourgs* (Paris, 1890).
- Dickens, A. G., *Lollards and Protestants in the Diocese of York* (Oxford, 1959).
- 'Heresy and the origins of English Protestantism', in *Britain and the Netherlands*, ed. J. S. Bromley and E. H. Kossman (Groningen, 1964), pp. 47-66.
- with D. Carr, *The Reformation in England to the Accession of Elizabeth I* (London, 1967).
- 'The early expansion of Protestantism in England', *ARG* LXXVIII (1987), pp. 187-222.
- *The English Reformation*, 2nd edn (London, 1989).

- Dickson, G., 'The burning of the Amalricians', *JEH* xl (1989), pp. 347-69.
- 'The flagellants of 1260 and the crusades', *JMH* xv (1989), pp. 227-67.
- 'Encounters in medieval revivalism: monks, friars and popular enthusiasts', *CH* lxxviii (1999), pp. 268-93.
- 'Prophecy and rationalism: Joachim of Fiore, Jewish messianism and the Children's Crusade of 1212', *Florescia* xiii-xiv (1999-2000), pp. 97-104.
- 'Revivalism as a medieval religious genre', *JEH* li (2000), pp. 473-96.
- *Religious Enthusiasm in the Medieval West* (Aldershot and Burlington, VT, 2000).
- 'Religious enthusiasm in the medieval west and the second conversion of Europe', in Id., *Religious Enthusiasm*, ch. 1.
- 'Medieval Christian crowds and the origins of crowd psychology', *RHE* cx v (2000), pp. 45-75.
- Diehl, P., 'Overcoming reluctance to persecute heresy', in *Christendom*, ed. with S. J. Waugh, pp. 47-66.
- Dobson, R. B. (ed.), *The Church, Politics and Patronage in the Fifteenth Century* (Gloucester, 1984).
- Döllinger, I. von, *Beiträge zur Sektengeschichte* i-ii (Munich, 1890 repr. New York, 1963).
- Dondaine, A., 'Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du Néo-Manichéisme au Moyen Age', *RSPT* xxviii (1939), pp. 465-88.
- *Un Traité neo-manichéen du xiii^e siècle: Le Liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare* (Rome, 1939).
- 'Aux origines de Valdeïsme: une profession de foi de Valdes', *AFP* xvi (1946), pp. 191-235.
- 'Le manuel de l'inquisiteur (1230-1330)', *AFP* xvii (1947), pp. 85-194.
- 'La hiérarchie cathare en Italie', *AFP* xix (1949), pp. 282-312; xx (1950), pp. 234-324.
- 'L'Origine de l'hérésie médiévale', *RSCI* vi (1952), pp. 43-78.
- 'Durand de Huesca et la polémique anti-Cathare', *AFP* xxix (1959), pp. 273-4.
- 'Les hérétiques et l'inquisition xii^e-xiii^e siècles', in *Documents et Etudes*, ed. Y. Dossat (Aldershot, 1990).
- Dossat, Y., 'Le clergé méridional à la veille de la croisade albigeoise', *RHL* i (1944), pp. 263-78.
- 'La répression de l'hérésie par les évêques', *CF* vi, pp. 217-51.
- 'L'évolution des rituels cathares', *Revue de Synthèse*, n.s. xxii-xxiii (1948), pp. 27-30.
- 'Les Cathares d'après les documents de l'inquisition', *CF* iii, pp. 71-104.
- 'Remarques sur un prétendu évêque cathare du Val d'Aran en 1167', *Bulletin Philologique et Historique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, Années 1955-1956* (Paris, 1957), pp. 337-47.
- *Les Crises de l'inquisition toulousaine au xiii^e siècle 1233-1273* (Bordeaux, 1959).
- 'Les Vaudois méridionaux d'après les documents de l'inquisition', *CF* ii, pp. 207-26.
- 'Une figure d'inquisiteur: Bernard de Caux', *CF* vi, pp. 253-72.
- 'De Valdès à Saint-François à Montauban', *CF* viii, pp. 403-13.
- (ed.), *Documents et Etudes* (Aldershot, 1990).
- Dujčev, I., 'I Bogomili nei paesi slavi e loro storia', *Medioevo Bizantino-slavo* i (Rome, 1965), pp. 251-82.
- Dupré-Thesider, E., *Introduzione alle eresie medievali* (Bologna, 1953).
- 'Le Catharisme languedocien et l'Italie', *CF* iii, pp. 299-316.
- 'L'eresia a Bologna nei tempi di Dante', *Studi storici in onore di G. Volpe* (Florence, 1958) i, pp. 363-444.
- 'Gli eretici nel mondo comunale Italiano', *BSSV* lxxiii (1963), pp. 3-23.

- Duvernoy, J., (ed.), *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier (1318-1325)* 1-111 (Toulouse, 1965; corrections, Toulouse, 1972; trans., Toulouse, 1978).
- *Le Catharisme 1: La Religion des Cathares; 11: L'Histoire des Cathares* (Toulouse, 1976, 1979).
- 'Le Catharisme en Languedoc au début du *xive* siècle', *CF* xx, pp. 27-56.
- Dykman, M., *Les Sermons de Jean xxii sur la vision béatifique* (Rome, 1973).
- Eberhard, W., *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen, 1478-1530* (Munich and Vienna, 1981).
- *Monarchie und Widerstand: Zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I in Böhmen* (Munich, 1985).
- 'Interessengegensätze und Landesgemeinde: die böhmischen Stände im nachrevolutionären Stabilisierungskonflikt', in *Europa 1500*, ed. W. Eberhard and F. Seibt (Stuttgart, 1987), pp. 330-48.
- 'Religion and the development of estates', in *Crown, Church and Estates*, ed. R. J. W. Evans and T. V. Thomas (London, 1991), pp. 23-47.
- 'Bohemia, Moravia and Austria', in *The Early Reformation in Europe*, ed. A. Petegree (Cambridge, 1992), pp. 23-48.
- Emery, R. W., *Heresy and Inquisition in Narbonne* (New York, 1941).
- Emmerson, R. K., *Antichrist in the Middle Ages* (Manchester, 1981).
- Erbstößer, M. and Werner, E., *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums: Die freigeistige Häresie und ihre sozialen Wurzeln* (Berlin, 1960).
- *Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter* (Berlin, 1970).
- 'Strukturen der Waldenser in Deutschland im 14. Jahrhundert', in *Mentalität*, ed. S. Tanz, pp. 95-106.
- Eržil, J., 'Les rapports administratifs et financiers de la papauté avignonnaise avec les pays de la couronne de Bohême entre 1352 et 1378', *Rozprawy Československá Akademie Věd* LXXIX (1959), p. 130.
- Esser, K., *Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi* (Münster-i-W, 1949).
- 'Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit', *AfH* 11 (1958), pp. 225-64.
- Evans, N., 'The descent of dissenters in the Chiltern hundreds', in *The World of Rural Dissenters*, ed. Spufford, pp. 288-308.
- Fairfield, L. P., 'John Bale and the development of Protestant hagiography in England', *JEH* xxiv (1973), pp. 146-60.
- Fearn, J. V., 'Peter von Bruiß und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts', *AKG* XLVIII (1966), pp. 311-35.
- 'The *Contra Petrobrusianos* of Peter the Venerable' (PhD thesis, Univ. Liverpool, 1963).
- edn of text, *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis* x (Turnhout, 1968).
- Ferreiro, A. (ed.), *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honor of Jeffrey B. Russell* (Leiden, Boston and Cologne, 1998).
- Fichtenau, H., *Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube in Hochmittelalter* (Munich, 1992); trans. D. A. Kaiser, *Heretics and Scholars* (Philadelphia, 1998).
- Fines, J., 'Heresy trials in the diocese of Coventry and Lichfield 1511-12', *JEH* xiv (1963), pp. 160-74.
- 'The postmortem condemnation for heresy of Richard Hunne', *EHR* LXXXVIII (1963), pp. 528-31.
- 'Studies in the Lollard heresy' (PhD thesis, Univ. Sheffield, 1964).
- Forde, S., 'Nicholas Hereford's Ascension Day sermons 1382', *MS* LI (1989), pp. 205-41.
- Foreville, R., 'Innocent III et la Croisade des Albigeois', *CF* iv, pp. 184-217.
- Fössel, A., *Die Ortlier: eine spiritualistische Ketzergruppe im 13. Jahrhundert* (Hanover, 1993).

- with A. Hettinger, *Klosterfrauen, Beginen, Ketzerinnen. Religiöse Lebensformen von Frauen im Mittelalter* (Idstein, 2000).
- Fousek, M. S., 'Spiritual direction and discipline: a key to the flowering and decay of the 16th century *Unitas Fratrum*', *ARG* LXII (1961), pp. 207–25.
- Frassetto, M., 'Reaction and reform: reception of heresy in Arras and Aquitaine in the early eleventh century', *CHR* LXXXIII (1997), pp. 386–400.
- 'Heresy, celibacy and reform in the sermons of Ademar of Chabannes', in *Medieval Purity and Piety*, ed. Frassetto (New York and London, 1998), pp. 131–48.
- 'The sermons of Ademar of Chabannes and the letter of Heribert. New sources concerning the origins of medieval heresy', *Revue Bénédictine* CIX (1999), pp. 324–40.
- 'The Manichaeans in the writings of Ademar of Chabannes and the origins of medieval heresy', *Revue des Études Augustiniennes* (forthcoming).
- 'The writings of Ademar of Chabannes, the Peace of 994 and the "Terrors of the year 1000"', *JMH* (forthcoming).
- Freed, J. B., 'Urban development and the *cura monialium* in thirteenth-century Germany', *Viator* III (1972), pp. 312–27.
- Friedlander, A., 'Les agents du roi face aux crises de l'hérésie en Languedoc', *CF* XX, pp. 199–220.
- (ed.), *Processus Bernardi Delitiosi: The Trial of Fr. Bernard Delicieux*, *TAPS*, LXXXVI, pt 1 (Philadelphia, 1996).
- Fristedt, S. L., *The Wycliffe Bible* I (Stockholm, 1953), II (Stockholm, 1969).
- 'The dating of the earliest manuscript of the Wycliffite Bible', *Stockholm Studies in Modern Philology*, n.s. I (Stockholm, 1960).
- Frugoni, A., *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII* (Rome, 1954).
- 'Filii Arnaldi', *BISLAM* LX (1958), pp. 521–4.
- Fudge, T. A., 'The state of Hussite historiography', *Mediaevistik* VII (1994), pp. 93–117.
- *The Magnificent Ride. The First Reformation in Hussite Bohemia* (Aldershot and Brookfield, 1998).
- Gál, G. and Flood, D. (ed.), *Nicolaus Minorita Cronica* (New York, 1996).
- Garsohn, N. G., *The Paulician Heresy* (The Hague and Paris, 1967).
- Giesztor, A., 'Mouvements para-hérétiques en Europe centrale et orientale du 9e au 11e siècle: apostasies', *HS*, pp. 159–67.
- Gilmont, J. F., 'Sources et critiques des sources', in *Les Vaudois*, ed. G. Audisio, pp. 105–13.
- 'Les Vaudois des Alpes: mythes et réalités', *RHE* LXXXIII (1988), pp. 69–89.
- 'La publication de la Bible d'Olivétan: audaces et limites d'une entreprise de précurseurs', in *Olivétan*, ed. G. Casalis and B. Roussel, pp. 31–7.
- Girgensohn, D., *Peter von Pulkau und die Wiedereinführung des Laienkelches* (Göttingen, 1964).
- Given, J. B., 'A medieval inquisitor at work: Bernard Gui, 3 March 1308 to 19 June 1323', in *Portraits of Medieval and Renaissance Living*, ed. S. K. Cohn Jr. and S. A. Epstein (Ann Arbor, 1990), pp. 207–32.
- *Inquisition and Medieval Society. Power, Discipline and Resistance in Languedoc* (Ithaca and London, 1997).
- 'The Béguins in Bernard Gui's *Liber Sententiarum*', in *Trials*, ed. P. Biller and C. Bruschi.
- Glaber, R., see Rodulfus.
- Gonnet, G., 'La figure et l'oeuvre de Vaudès dans la tradition historique et selon les dernières recherches', *CF* II pp. 87–109.
- 'Nature et limites de l'épiscopat vaudois au Moyen Age', *CV* II (1959), pp. 311–21.

- 'I rapporti tra i Valdesi franco-italiani e i riformatori d'oltralpe prima di Calvino', in *Cinara et l'Italia* (Florence, 1959), pp. 1-63.
- 'Casi de sincretismo ereticoale in Piemonte nei secoli *xiv* e *xv*', *BSSV* *CVIII* (1960), pp. 3-36.
- *Le Confessioni de fede valdesi prima della riforma* (Turin, 1967).
- with A. Molnár, *Les Vaudois au Moyen Age* (Turin, 1974).
- 'Sur les causes de la faillite en Italie des mouvements d'opposition à l'église officielle au moyen âge et au seizième siècle', *CV* *xxxvi* (1983), pp. 177-93.
- Gordon, J. D., 'The laity and the Catholic Church in Cathar Languedoc' (DPhil, Univ. Oxford, 1992).
- Gorre, R., *Die ersten Ketzer im 11. Jahrhundert: Religiöse Eiferer – Soziale Rebellen?* Konstanzer Dissertationen 3 (Constance, 1985 edn).
- Greco, A. *Mitologia Catara. Il favoloso mondo delle origini* (Spoleto, 2000).
- Griffe, E., *Les Débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140-1190)* (Paris, 1969).
- *Le Languedoc cathare de 1190 à 1210* (Paris, 1971).
- *Les Cathares et l'Inquisition (1229-1329)* (Paris, 1980).
- Grundmann, H., *Studien über Joachim von Floris* (Leipzig, 1927).
- 'Der Typus des Ketzers im mittelalterlichen Anschauung', in *Kultur- und Universalgeschichte. Festschrift für Walter Goetz* (Leipzig and Berlin, 1927), pp. 91-107.
- *Neue Forschungen über Joachim von Floris* (Marburg, 1950).
- 'Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter', *AKG* *xxxvii* (1955), pp. 129-68.
- *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Hildesheim, 1961); trans. S. Rowan, *Religious Movements in the Middle Ages* (Notre Dame and London, 1995).
- 'Oportet et haereses esset: Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelepexese', *AKG* *xli* (1963), pp. 129-64.
- *Ketzergeschichte des Mittelalters. Die Kirche in ihrer Geschichte: Ein Handbuch*, ed. K. D. Schmidt and E. Wolf (Göttingen, 1963).
- 'Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem', *DA* *xxi* (1965), pp. 519-75.
- *Ausgewählte Aufsätze 1: Religiöse Bewegungen* (Stuttgart, 1976), *ii*: *Joachim von Fiore* (1977), *iii*: *Bildung und Sprache* (1978).
- Guarnieri, R., 'Il movimento del Libero Spirito', *Archivio Italiano per la storia della pietà* *iv* (1965), pp. 351-708.
- Gui, Bernard, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, ed. C. Douais (Paris, 1886); trans. G. Mollat, *Manuel de l'inquisition* (abridged) (Paris, 1926).
- Guiraud, J., *Cartulaire de Notre Dame de Prouille, précédé d'une étude sur l'Albigisme languedocien au *xii* et *xiii* siècles 1-11* (Paris, 1907).
- *Histoire de l'Inquisition 1-11* (Paris, 1935).
- Gwynn, A., *The English Austin Friars in the Time of Wyclif* (Oxford, 1940).
- Hagman, Y., 'Catharism, a medieval echo of Manichaeism or of primitive Christianity?' (PhD, University of Lund, 1988).
- Haigh, C., 'The recent historiography of the English Reformation', in *The English Reformation Revisited*, ed. C. Haigh (Cambridge, 1987), pp. 17-33.
- Haines, R. M., '"Wild Wittes and Wilfulness": John Swetstock's attack on those "Poyswunmongers", the Lollards', *SCH* *viii*, pp. 143-53.
- 'Reginald Pecock: a tolerant man in an age of intolerance', *SCH* *xxi* (1984), pp. 125-37.
- Hamilton, B., *The Albigensian Crusade* (London, 1974).

- 'The Cathar Council of S. Félix reconsidered', *AFP* XLVIII (1978), pp. 23–53.
- *The Medieval Inquisition* (London, 1981).
- 'Wisdom from the East: the reception by the Cathars of eastern dualist texts', *BHL*, pp. 38–60.
- 'The Cathars and Christian perfection', *SCH* Subsidia XI, pp. 5–23.
- 'The legacy of Charles Schmidt to the study of Christian dualism', *JMH* XXIV (1998), pp. 191–214.
- 'Catholic perceptions of East European dualism in the twelfth and thirteenth centuries', in Id., *Crusades, Cathars and the Holy Places* (Aldershot, 1999), no. XIV.
- Hamilton, J. and B. and Stoyanov, Y., *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c.650–c.1405* (Manchester and New York, 1998).
- Hanssler, M., *Katharismus in Südfrankreich* (Regensburg, 1991).
- Hargreaves, H., 'The marginal glosses to the Wycliffite New Testament', *Studia Neophilologica* XXI (1961), pp. 285–300.
- Harris, M. R., 'Prolégomènes à l'histoire textuelle du Rituel cathare occitan', *Heresis* VI (1986), pp. 5–14.
- Haupt, H., 'Waldensertum und Inquisition im südöstlichen Deutschland bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts', *DZG* II (1889), pp. 285–330, 337–411.
- Head, T. and Landes, R. (ed.), *Essays on the Peace of God: The Church and the People in Eleventh Century France. Historical Reflections / Reflexions Historiques* XIV (3) (1987).
- and Landes, R. (ed.), *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000* (Ithaca and London, 1992).
- Heath, P., 'Urban piety in the later middle ages: the evidence of Hull wills', in *The Church, Politics and Patronage*, ed. R. B. Dobson, pp. 209–34.
- Henderson, J. M., 'Piety and heresy in medieval Orvieto: the religious life of the laity c.1150–1350' (PhD thesis, Univ. Edinburgh, 1990), pp. 70–117.
- Herold, V., 'Wyklif als Reformier', in *Hus*, ed. F. Seibt, pp. 39–47.
- Heymann, F. G., 'The national assembly of Čáslav', *MH* VI (1954), pp. 32–55.
- *John Žižka and the Hussite Revolution* (Princeton, 1955).
- 'John Rokycana: Church reformer between Hus and Luther', *CH* XXVIII (1959), pp. 240–80.
- 'The Hussite-Utraquist Church in the fifteenth and sixteenth centuries', *ARG* LII (1961), pp. 1–26.
- 'The Hussite revolution and the German Peasants' War: an historical comparison', *MH*, n.s. I (1971), pp. 141–59.
- Hlaváček, I., 'Zur böhmischen Inquisition und Häresiebekämpfung um das Jahr 1400', in *Häresie*, ed. F. Šmahel, pp. 109–31.
- Holeček, F., 'Hussens Auffassung von der Kirche', in *Hus*, ed. F. Seibt, pp. 183–91.
- Holeton, D. R., *La Communion des tout-petits enfants: Etude du mouvement eucharistique en Bohême vers la fin du Moyen-Age* (Rome, 1989).
- "'O felix Bohemia – O felix Constantia": the liturgical commemoration of Saint Jan Hus', in *Hus*, ed. F. Seibt, pp. 385–97.
- Hope, A., 'The lady and the bailiff: Lollardy among the gentry in Yorkist and early Tudor England', *LG*, pp. 250–77.
- Hrubý, K., 'Senior Communitas – eine revolutionäre Institution der prager hussitischen Bürgerschaft', *Bohemia* XIII (1972), pp. 19–43.
- Hudson, A., 'A Lollard mass', *JTS* XXIII (1972), pp. 407–19.
- 'A Lollard compilation and the dissemination of Wycliffite thought', *JTS* XXIII (1972), pp. 65–81; *HLB*, pp. 13–29.

- 'The examination of Lollards', *BIHR* xlvii (1973), pp. 145–59.
- *Selections from English Wycliffite Writings* (Cambridge, 1978).
- ed. with P. Gradon, *English Wycliffite Sermons* i–v (Oxford, 1983–96).
- *Lollards and Their Books* (London, 1985).
- 'Wycliffism in Oxford 1381–1411', in *Wyclif in His Times*, ed. A. Kenny, pp. 67–84.
- 'Wyclif and the English Language', in *Wyclif in His Times*, ed. A. Kenny, pp. 67–104.
- *The Premature Reformation* (Oxford, 1988).
- 'John Purvey: a reconsideration of the evidence', *HLB*, pp. 85–110.
- 'A neglected Wycliffite text', *HLB*, pp. 43–65.
- 'A Lollard compilation in England and Bohemia', *HLB*, pp. 32–42.
- '*Poor preachers, poor men*: views of poverty in Wyclif and his followers', in *Häresis*, ed. F. Šmahel, pp. 41–53.
- "'No Newe Thyng": the printing of medieval texts in the early Reformation period', *BHL*, pp. 227–48.
- (ed.), *Testimony of William Thorpe, Two Wycliffite Texts*, *EETS* cccci (1993), pp. 24–93.
- 'Lollardy and eschatology', in *Eschatologie und Hussitismus*, ed. A. Patschovsky and F. Šmahel, pp. 99–113.
- 'Accessus ad auctorem: the case of John Wyclif', *Vivator* xxx (1999), pp. 323–44.
- 'Which Wyche? Framing of a Lollard heretic', in *Trials*, ed. P. Biller and C. Bruschi.
- Hurley, M., "'Scriptura Sola" – Wyclif and his critics', *Traditio* xvi (1960), pp. 275–352.
- Ilarino da Milano, 'La "Manifestatio heresis catarorum"', *Aevum* xii (1938), pp. 281–333.
- 'Il "Liber supra stella" del piacentino Salvo Burci contro i Catari e altre correnti ereticali', *Aevum* xvi (1942), pp. 272–319; xvii (1943), pp. 90–146; xix (1945), pp. 218–341.
- *L'Eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario* (Vatican, 1945).
- 'Le Eresie popolari del secolo xi nell' Europa occidentale', in *Studi Gregoriani*, ed. G. B. Borino, ii (Rome, 1947), pp. 43–89.
- Iogna-Prat, D., 'L'argumentation défensive de la polémique grégorienne au *Contra Petrobrusianos* de Pierre le Vénéral', in *Inventer l'Hérésie?*, ed. M. Zerner, pp. 87–118.
- Jacob, E. F., 'The Bohemians at the Council of Basel', in *Prague Essays*, ed. R. W. Seton-Watson (Oxford, 1948), pp. 81–123.
- 'Reynold Pecock, Bishop of Chichester', *PRA* xx xvii (1951), pp. 121–53.
- Jiménez-Sánchez, P., 'Relire la Charte de Niquinta, (1) Origine et problématique de la charte', *Heresis* xxi (1994), pp. 1–26, (2) 'Sens et portée de la charte', *Heresis* xxiii (1995), pp. 1–28.
- 'Le "traité cathare anonyme": un recueil d'autorités à l'usage des prédicateurs cathares?', *Heresis* xxxi (1999), pp. 73–100.
- Jurkowski, M., 'New light on John Purvey', *EHR* cx (1995), pp. 1180–90.
- Kadlec, J., 'Die Bibel in mittelalterlichen Böhmen', *AHDLMA* xxxvi (1964), pp. 89–109.
- Kaelber, L., *Schools of Asceticism. Ideology and Organisation in Medieval Religious Communities* (Pennsylvania, 1998).
- Kaeppli, T., 'Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr(?)', *AFP* xvii (1947), pp. 295–335.
- Kalivoda, R., 'Seibts "Hussitica" und die hussitische Revolution', *Historica* xiv (1967), pp. 225–46.
- with A. Kolesnyk (ed.), *Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen* (Berlin, 1969).
- *Revolution und Ideologie: Der Hussitismus* (Cologne and Vienna, 1976).

- 'A new approach to the post Hussite development of Hussitism', *CV* xxvii (1984), pp. 73–90.
- Kaminsky, H., 'Hussite radicalism and the origins of Tabor, 1415–1418', *MH* x (1956), pp. 102–30.
- 'Pius Aeneas among the Taborites', *CH* xxviii (1959), pp. 281–309.
- 'The religion of Hussite Tabor', in *The Czechoslovak Contribution to World Culture*, ed. M. Reichigl (The Hague, 1964), pp. 210–23.
- 'Peter Chelčický: treatises on Christianity and the social order', in *Studies in Medieval and Renaissance History* 1, ed. W. Bowsky (Lincoln, NE, 1964), pp. 106–79.
- 'Nicholas of Dresden and the Dresden School in Hussite Prague', in *Master Nicholas of Dresden: The Old Color and the New*, *TAPS*, n.s. LV, i, ed. H. Kaminsky et al. (Philadelphia, 1965), pp. 5–28.
- 'The Prague insurrection of 30 July 1419', *MH* xvii (1966), pp. 106–26.
- *A History of the Hussite Revolution* (Berkeley and Los Angeles, 1967).
- Kejř, J., 'Zur Entstehungsgeschichte des Hussitentums', *Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils, Vorträge und Forschungen* ix (Constance and Stuttgart, 1965).
- *The Hussite Revolution*, trans. T. Gottheinerova (Prague, 1988).
- Kenny, A. (ed.), *Wyclif in His Times* (Oxford, 1987).
- 'Wyclif', *PBA* lxxvi (1990), pp. 91–113.
- Kestenberg-Gladstein, R., 'The "Third Reich": a fifteenth-century polemic against Joachimism and its background', *JWCI* xviii (1955), pp. 242–95.
- Kieckhefer, R., 'Radical tendencies in the Flagellant movement of the mid-fourteenth century', *JMRS* iv (1974), pp. 157–76.
- *The Repression of Heresy in Medieval Germany* (Pennsylvania, 1979).
- Kienzle, B. M., *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145–1229* (Rochester, NY, 2001).
- Klassen, J. M., *The Nobility and the Making of the Hussite Revolution* (Boulder, 1978).
- Knighton's Chronicle, 1337–96*, ed. G. H. Martin (Oxford Medieval Texts) (Oxford, 1995).
- Koch, G., *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter* (Berlin, 1962).
- Kolmer, A., *Ad Capiendas Vulpes: Die Ketzerbekämpfung im Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens* (Bonn, 1982).
- 'Christus als beleidigte Majestät: von der Lex "Quisquis" (397) bis zur Dekretale "Vergentis" (1199)', in *Papsttum, Kirche und Recht*, ed. K. Mordek (Tübingen, 1991), pp. 1–13.
- Köpstein, H., 'Zu den Auswirkungen der hussitische-revolutionären Bewegung in Franken', in *Aus 500 Jahren deutsch-tschechoslowakische Geschichte*, ed. K. Obermann and J. Polinsky (Berlin, 1958).
- 'Über den deutschen Hussiten Friedrich Reiser', *ZG* vii (1959), pp. 1068–82.
- Kurze, D., 'Die festländischen Lollarden', *AKG* xlvi (1965), pp. 48–76.
- 'Zur Ketzergeschichte der Mark Brandenburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jahrhundert', *JGMO* xvi–xvii (1968), pp. 50–94.
- *Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns. Veröffentlichungen der historischen Kommission zu Berlin* xlv, *Quellenwerke* vi (Berlin and New York, 1975).
- Laberge, D., 'Fr. Petri Johannis Olivi, O. F. M.: tria scripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1285', *AFH* xxviii (1935), pp. 115–55, 374–407; *xxix* (1936), pp. 98–141, 365–95.
- Lambert, M. D., *Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210–1323* (London, 1961; S. Bonaventure, NJ, 1998).
- 'Catharisme et bon sens populaire', in *La Persécution du Catharisme xii^e-xiv^e siècles*, *Collection Heresis* vi (Arques, 1993), pp. 193–214.

- 'The motives of the Cathars: some reflections', *SCH* xv, pp. 49–59.
- *The Cathars* (Oxford and Malden, MA, 1998).
- 'Catharism as a reform movement', in *Häresie*, ed. F. Šmahel, pp. 23–39.
- Landes, R., *Relics, Apocalypse and the Deceits of History. Adémar of Chabannes, 989–1034* (Cambridge, MA and London, 1995).
- 'The dynamics of heresy and reform in Limoges: a study of popular participation in the "Peace of God" (994–1033)', in *Essays*, ed. T. Head and R. Landes, pp. 467–511.
- Lansing, C., *Power and Purity. Cathar Heresy in Medieval Italy* (New York and Oxford, 1998).
- Le Roy Ladurie, E., *Montaillou: village occitan de 1294 à 1324* (Paris, 1975); trans. B. Bray, *Montaillou* (London, 1978).
- Lea, H. C., *A History of the Inquisition of the Middle Ages 1–111* (New York, 1888).
- Leclercq, J., 'Simoniaca haeresis', in *Studi Gregoriani*, ed. G. B. Borino, 1, pp. 523–30.
- Lee, H. E. et al. (ed.), *Western Mediterranean Prophecy: The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth Century Breuiloquium* (Toronto, 1989).
- with M. Reeves, 'The school of Joachim of Fiore', in *Ibid.*, pp. 3–15.
- with M. Reeves, 'Petrus Johannis Olivi', in *Ibid.*, pp. 17–26.
- Leff, G., 'The changing pattern of thought in the earlier fourteenth century', *BJRL* xliii (1961), pp. 354–72.
- 'The place of metaphysics in Wyclif's theology', *SCH* Subsidia v, pp. 217–32.
- *Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent c.1250–c.1450* 1–11 (Manchester, 1967).
- 'Wyclif and Hues: a doctrinal comparison', *BJRL* lx (1968), pp. 387–410.
- Lemberg, E., *Geschichte des Nationalismus in Europa* (Stuttgart, 1950).
- Lerner, R., 'The image of mixed liquids in late medieval mystical thought', *CH* xxx (1971), pp. 397–411.
- *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (Berkeley, 1972).
- 'The Black Death and Western European eschatological mentalities', *American Historical Review* lxxxv (1981), pp. 533–52.
- *The Powers of Prophecy* (Berkeley, Los Angeles and London, 1983).
- *Rapports, Comité International des Sciences Historiques, xvi Congrès International des Sciences Historiques* (Stuttgart, 1985).
- *The Feast of St Abraham: Medieval Millenarians and the Jews* (Philadelphia, 2000).
- Leyser, H., *Hermits and the New Monasticism: A Study of Religious Communities in Western Europe 1000–1150* (London, 1984).
- Limborch, P., *Historia Inquisitionis* (Amsterdam, 1692).
- Lindberg, C., *MS Bodley 959* 1–v (Stockholm, 1959–73).
- Little, L. K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe* (London, 1978).
- Loades, D. (ed.), *John Foxe and the English Reformation* (Aldershot, 1997).
- Lobrichon, G., 'Le clair-obscur de l'hérésie au début du xie siècle en Aquitaine: une lettre d'Auxerre', in *Essays*, ed. T. Head and R. Landes, pp. 422–44.
- 'Arras, 1025, ou le vrai procès d'une fausse accusation', in *Inventer l'Hérésie?*, ed. M. Zerner, pp. 67–85.
- Loos, M., *Dualist Heresy in the Middle Ages* (Prague, 1974).
- Loserth, J., *Huss und Wiclif* (Munich and Berlin, 1884; 2nd edn 1925).
- Lourdaux, W. and Verhelst, D. (ed.), *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th–13th C.): Mediaevalia Lovaniensia, Ser. 1 Studia* 1v (Leuven and The Hague, 1976).
- Lutton, R., 'Connections between Lollards, townsfolk and gentry in Tenterden in the late fifteenth and early sixteenth centuries', *LG*, pp. 199–228.

- Luxton, I., 'The Lichfield court book: a postscript', *BIHR* XLIV (1971), pp. 120–5.
- Maccarrone, M., 'Riforma e sviluppo della vita religiosa con Innocenzo III', *RSCI* XVI (1962), pp. 29–72.
- MacCulloch, D., *Suffolk and the Tudors* (Oxford, 1986).
- *The Later Reformation in England, 1547–1603* (Basingstoke, 1990).
- McDonnell, E. W., *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene* (New Brunswick, 1954).
- Macek, J., 'Villes et campagnes dans le Hussitisme', *HS*, pp. 243–56.
- McFarlane, K. B., *John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity* (London, 1952).
- *Lancastrian Kings and Lollard Knights* (Oxford, 1972).
- McGinn, B., *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought* (New York and London, 1985).
- *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York, 1979).
- 'Symbolism in the thought of Joachim of Fiore', in *Prophecy*, ed. A. Williams and M. W. Bloomfield, pp. 143–64.
- *The Presence of God. A History of Western Mysticism* (New York, 1998).
- McGrade, A. S., 'The medieval idea of heresy: what are we to make of it?', *SCH* Subsidia XI, pp. 111–39.
- McHardy, A. K., 'The dissemination of Wyclif's ideas', *SCH* Subsidia V, pp. 361–8.
- 'De Heretico Comburendo', *LG*, pp. 112–26.
- Machilek, F., 'Deutsche Hussiten', in *Hus*, ed. F. Seibt, pp. 267–82.
- McNiven, P., *Heresy and Politics in the Reign of Henry IV* (Woodbridge, 1981).
- McSheffrey, S., *Gender and Heresy. Women and Men in Lollard Communities, 1420–1530* (Philadelphia, 1995).
- Maisonneuve, H., *Etudes sur les origines de l'Inquisition* (Paris, 1960).
- Mallard, W., 'Clarity and dilemma – the Forty Sermons of John Wyclif', in *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition*, ed. G. H. Shriver (Durham, NC, 1974), pp. 19–38.
- 'Dating the *Sermones quadraginta* of John Wyclif', *MH* XVII (1966), pp. 86–105.
- Manselli, R., 'Il monaco Enrico e la sua eresia', *BISLAM* LXV (1953), pp. 1–63.
- *Studi sulle eresie del secolo XIII* (Rome, 1953).
- *La 'Lectura super Apocalipsim' di Pietro di Giovanni Olivi* (Rome, 1955).
- 'Una designazione dell'eresia Catara "Arriana Haeresis"', *BISLAM* LXVIII (1956), pp. 233–46.
- *Spirituali e Beghini in Provenza* (Rome, 1959).
- 'L'Anno 1260 fu Anno Gioachimito?', in *Il Movimento dei disciplinati nel settimo centenario del suo inizio* (Perugia, 1962).
- 'I Passagini', *BISLAM* LXXV (1963), pp. 189–210.
- *L'Eresia del Male* (Naples, 1963).
- 'Evangelisme et mythe dans la foi cathare', *Heresis* V (1985), pp. 9–17.
- Marrou, H. I., 'L'héritage de la Chrétienté', *HS*, pp. 51–4.
- 'Un Ange déchu, un Ange pourtant', *Salon EC* XXVII (1948), pp. 28–43.
- Martin, G. H., 'Knighton's Lollards', *LG*, pp. 28–40.
- Martin, J. W., *Religious Radicals in Tudor England* (London, 1989).
- Matthew, F. D., 'The trial of Richard Wyche', *EHR* V (1890), pp. 530–44.
- Merlo, G. G., *Eretici e inquisitori nella società piemontese del trecento* (Turin, 1977).
- 'Pietro di Verona – San Pietro Martire', in *Culto di Santi*, ed. S. Boesch Gajone and L. Sebastiani (Aquila and Rome, 1984), pp. 471–88.
- *Valdesi e Valdismi medievali: itinerari e proposte di ricerca* (Turin, 1984).

- *Valdesi e Valdismi* 11: *Identità valdesi nella storia e nella storiografia: studi e discussioni* (Turin, 1991).
- 'Le mouvement vaudois des origines à la fin du XIII^e siècle', in *Les Vaudois*, ed. G. Audisio, pp. 15–35.
- Il *Sermo Generalis* dell' inquisitore: una sacra rappresentazione anomala', in *Vite*, ed. M. Benedetti *et al.*, pp. 203–20.
- (ed.), *Eretici ed Eresie Medievali nella Storiografia Contemporanea* (Torre Pellice, 1994).
- "'Heresis Lumbardorum e filii Arnaldi": note su Arnaldismo e Arnaldisti', *Nuova Rivista Storica* LXXVIII (1994), pp. 87–102.
- Miccoli, G., 'Per la storia della pataria milanese', *BISLAM* LXX (1958), pp. 43–123.
- Mildenberger, F., 'Die böhmischen Länder im Früh- und Hochmittelalter', in *Handbuch*, ed. K. Bosl, 1, pp. 165–347.
- Mingroot, E. van, 'Acta Synodi Atrebatensis (1025): problèmes de critique de provenance', *Studia Gratiana* XX (1976), pp. 202–30.
- Miolo, G., *Historia breve e vera de gl'affari dei Valdesi delle Valli*, ed. E. Balmas (Turin, 1971).
- Mohr, W., 'Tanchelm von Antwerpen, eine nochmalige Überprüfung der Quellenlage', *Annales Universitatis Saraviensis* III (1954), pp. 234–47.
- Mollat, G., *Manuel de l'inquisiteur* (Paris, 1926).
- Mollat, M., 'La notion de la pauvreté au moyen âge: position de problèmes', *Revue d'histoire de l'église de France* LII (1966), pp. 6–23.
- with P. Wolff, *The Popular Revolutions of the Late Middle Ages* (London, 1973).
- Molnár, A., 'Hus et son appel à Jésus-Christ', *CV* VIII (1965), pp. 95–104.
- with G. Gonnet, *Les Vaudois au Moyen Age* (Turin, 1974).
- 'Die kleine und die grosse Partei der Brüderunität', *CV* XXII (1979), pp. 239–48.
- 'Luther und die böhmischen Brüder', *CV* XXIV (1981), pp. 47–67.
- 'La letteratura Taborita', *RSLR* XVIII (1982), pp. 3–23.
- 'Erasmus und das Hussitentum', *CV* XXX (1987), pp. 185–97.
- Montanari, P., 'Milano "Fovea haereticorum": le fonti di un' immagine', in *Vite*, ed. M. Benedetti *et al.*, pp. 203–20.
- 'Valdesi a Milano tra XII e XIII secolo', *RHR* CCXVII (2000), pp. 59–74.
- Moore, R. I., 'St Bernard's mission to the Languedoc in 1145', *BIHR* XLVII (1974), pp. 1–10.
- 'Guibert de Nogent and his world', in *Studies in Medieval History presented to R. H. C. Davis*, ed. H. Mayr-Harting and R. I. Moore (London, 1975), pp. 107–17.
- 'Heresy as a disease', in *Concept*, ed. W. Lourdaux and D. Verhelst, pp. 1–11.
- *The Origins of European Dissent* (London, 1977; Oxford, 1985).
- 'Family, community and cult on the eve of the Gregorian Reform', *TRHS*, 5th ser. XXX (1980), pp. 49–69.
- 'Popular violence and popular heresy in Western Europe c.1000–1179', *SCH* XXI, pp. 43–50.
- *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250* (Oxford, 1987).
- 'New sects and secret meetings', *SCH* XXIII, pp. 47–68.
- 'Heresy, repression and social change in the age of the Gregorian reform', in *Christendom and Its Discontents*, ed. S. J. Waugh and P. Diehl, pp. 19–46.
- 'A la naissance d'une société persécutrice: les clercs, les Cathars et la formation de l'Europe', in *La Persécution du Catharisme XI^e-XIV^e siècles. Collection Heresis Gene Session d'Histoire médiévale* (Arques, 1996), pp. 11–37.
- *The First European Revolution, c.970–1215* (Oxford, New York, 2000).

- 'The birth of popular heresy: a millennial phenomenon', *JRH* xxiv (2000), pp. 8–25.
- 'Heresy and enthusiasm in "the millennial generation"', in *Imagining the End: Millennial Faith from Ancient Middle East to Contemporary America*, ed. A. Amanat and M. Bernhardsson (I. P. Tauris, 2001).
- Moree, P. C. A., *Preaching in Fourteenth Century Bohemia. The Life and Ideas of Milicijus de Chremisier* (Slavkov, 1999).
- Morghen, R., *Medioevo Cristiano* (Bari, 1953).
- Muessig, C., 'Les sermons de Jacques de Vitry sur les Cathares', *CF* xxxii, pp. 69–83.
- Müller, D., 'Les beguines', in *Christianisme*, ed. A. Brenon and N. Guzy, pp. 351–89.
- 'Katharer', *TRE* xviii (Berlin and New York, 1988).
- 'Hexenprozess und Frauenrepression', *Heresis* xii (1989), pp. 33–51.
- *Frauen vor der Inquisition. Lebensformen, Glaubenszeugnis und Aburteilung der deutschen und französischen Katharismus* (Mainz, 1996).
- Müller, J. T., *Geschichte der Böhmisches Brüder* i–iii (Herrnhut, 1922–31).
- Mundy, J. H., *Liberty and Political Power in Toulouse, 1050–1230* (New York, 1954).
- 'Charity and social work in Toulouse, 1110–1250', *Traditio* xxii (1966), pp. 203–87.
- *The Repression of Catharism at Toulouse: The Royal Diploma of 1279* (Toronto, 1985).
- 'Le mariage et les femmes à Toulouse au temps des Cathares', *Annales* (1987), pp. 136–9.
- *Men and Women at Toulouse in the Age of the Cathars* (Toronto, 1990).
- Murray, A., 'Piety and impiety in thirteenth-century Italy', *SCH* viii, pp. 83–106.
- 'The medieval inquisition: an instrument of secular politics?', *Peritia* v (1986), pp. 161–200 (Denis Bethell Memorial Lecture).
- 'Missionaries and magic in Dark Age Europe', *PP* cxxxvi (1992), pp. 186–205.
- Nechutová, J. (ed.), *Matthiae de Janov dicti magistri Parisiensis Regularum Veteris et Novi Testamenti Liber v De Corpore Christi*, Veröffentlichung des Collegium Carolinum Lxi (Munich, 1993).
- Nelli, R., *La vie quotidienne des Cathares* (Paris, 1969).
- Nelson, J. L., 'Society, theodicy and the origins of heresy: towards a reassessment of the medieval evidence', *SCH* ix, pp. 65–77.
- Nickson, M., 'The "Pseudo-Reinerius" treatise: the final stage of a thirteenth century work on heresy from the diocese of Passau', *AHDLMA* xxxiv (1967), pp. 255–314.
- Nimmo, D., *Reform and Division in the Franciscan Order 1226–1538* (Rome, 1987).
- Nolcken, C. von, 'Richard Wyche, a certain knight and the beginning of the end', *LG*, pp. 127–54.
- Nold, P., 'Bertrand de la Tour and Franciscan poverty' (DPhil, Univ. Oxford, 1999).
- O'Day, R., *The Debate on the English Reformation* (London and New York, 1986).
- Odložilik, O., 'The Reformation leaders of the Unitas Fratrum', *CH* ix (1940), pp. 253–63.
- Oligier, L., *De secta spiritus libertatis in Umbria saec. xiv: disquisitio et documenta* (Rome, 1943).
- 'Spirituels', *DTC* xiv, cols 2522–49.
- Ourliac, P., 'La société languedocienne du xiii^e siècle et le droit romain', *CF* vi, pp. 199–216.
- Palacký, F., *Documenta J. Hus vitam illustrantia* (Prague, 1869).
- Pales-Gobilliard, A., *L'Inquisiteur Geoffrey d'Ablis et les Cathares du Comté de Foix (1308–1309)* (Paris, 1984).
- Pánek, J. et al. (ed.), *Husitsví-Reformace-Renasence* (Prague, 1994).
- Paolini, L., *L'eresia a Bologna fra xiii e xiv secolo. 1: L'Eresia catara all'fine del duecento* (Rome, 1975).
- 'Italian Catharism and written culture', *BHL*, pp. 83–103.

- Paravy, P., 'Les Vaudois du Haut-Dauphiné de la Croisade de 1488 à la Réforme', in *Christianisme*, ed. A. Brenon and N. Gouzy, pp. 255–86.
- *De la Chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné: évêques, fidèles et déviants (vers 1340 vers 1530)*, Collection de l'Ecole Française de Rome, I-II, CLXXXIII (Rome, 1993).
- Partner, P., *The Murdered Magicians: The Templars and Their Myth* (New York, 1982).
- Pásztor, E., 'Le polemiche sulla "Lectura super Apocalipsim" di Pietro Giovanni Olivi fino alla sua condanna', *BISLAM* LXX (1958), pp. 365–424.
- 'Una raccolta di sermoni di Giovanni XXII', *Buletino dell' Archivio Paleografico Italiano*, n.s. I–III (1956–7), pp. 265–89.
- Patschovsky, A., *Der Passauer Anonymus: Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts* (Stuttgart, 1968).
- with K. V. Selge, *Quellen zur Geschichte der Waldenser* (Güterloh, 1973).
- 'Strassburger Beginnenverfolgungen im 14. Jahrhundert', *DA* XXX (1974), pp. 56–198.
- *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen* (New York and Berlin, 1975).
- (ed.), *Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert. MGH; Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters* XI (Weimar, 1979).
- 'Der Ketzer als Teufelsdiener', in *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter*, ed. H. Mordek (Tübingen, 1991), pp. 317–34.
- 'The literacy of Waldensianism from Valdes to c.1400', *BHL*, pp. 112–36.
- with F. Šmahel (ed.), *Eschatologie und Hussitismus* (Prague, 1996).
- 'Antichrist bei Wyclif', in *Eschatologie*, ed. A. Patschovsky and F. Šmahel, pp. 33–98.
- 'Toleranz im Mittelalter: Idee und Wirklichkeit', in *Toleranz im Mittelalter. Vorträge und Forschungen* XLV, ed. A. Patschovsky and H. Zimmermann (Sigmaringen, 1998), pp. 391–402.
- 'Der taboritische Chiliasmus, seine Idee, sein Bild bei den Zeitgenossen und die Interpretation der Geschichtswissenschaft', in *Häresie*, ed. F. Šmahel, pp. 169–95.
- 'Heresy and society: on the political function of heresy in the medieval world', in *Trials*, ed. P. Biller and C. Bruschi.
- Paul, J., 'Hugues de Digne', *CF* X, pp. 69–97.
- 'La procédure inquisitoriale à Carcassonne au milieu du XIII^e siècle', *CF* XXXIX, pp. 361–96.
- Paxton, F. S., 'The Peace of God in modern historiography: perspectives and trends', in *Essays*, ed. T. Head and R. Landes, pp. 385–404.
- Peal, A., 'Olivier de Termes and the Occitanian nobility in the thirteenth century', *RMS* XII (1986), pp. 109–29.
- Pegg, M. G., *The Corruption of Angels. The Great Inquisition of 1245–1246* (Princeton and Oxford, 2001).
- 'On Cathars, Albigenses, and Good Men of Languedoc', *JMH* XXVII (2001), pp. 181–95.
- Peter of les Vaux de Cernay, *The History of the Albigensian Crusade*, trans. W. A. and M. D. Sibly (Woodbridge, 1983).
- Peters, E., *The Magician, the Witch and the Law* (Hassocks, 1978).
- (ed.), *Heresy and Authority in Medieval Europe* (London, 1980).
- *Torture* (Oxford, 1985).
- *Inquisition* (New York and London, 1986).
- 'Henry Charles Lea 1825–1909', in *Medieval Scholarship* I, ed. H. Damico and J. B. Zařadil (1995), pp. 89–99.
- 'Destruction of the flesh – salvation of the spirit: the paradoxes of torture in medieval Christian society', in *The Devil*, ed. A. Ferreiro, pp. 131–48.

- Pirenne, H., 'Tanchelm et le projet de démembrement du diocèse d'Utrecht vers 1100', *ARBB*, 5th ser. xiii (1927), pp. 112–19.
- Piron, S., 'Petrus Johannis Olivii, epistola ad Fratrem R.', *AFH* xcii (1998), pp. 33–64.
- Plumb, D., 'The social and economic spread of rural Lollardy: a reappraisal', *SCH* xxxiii, pp. 111–29.
- 'The social and economic status of the later Lollards', in *The World of Rural Dissenters*, ed. Spufford, pp. 103–31.
- Polivka, M., 'Nicholas of Hus', *Historica* xxviii (1988), pp. 75–121.
- 'Popular movement as an agent of the Hussite revolution in late medieval Bohemia', in *History and Society*, ed. J. Purs and K. Herman (Prague, 1985), pp. 261–85.
- Pons, T., 'Barba, barbi e barbetti nel tempo e nello spazio', *BSSV* lxxxviii (1967), pp. 47–66.
- Puech, H. C., with A. Vaillant (ed.), *Le Traité contre les Bogomils de Cosmas le Prêtre* (Paris, 1945).
- 'Catharisme médiévale et Bogomilisme', in *Oriente ed Occidente nel Medio Evo* (Rome, 1957), pp. 84–104.
- Rausch, R., *Abtrünnig im Glauben. Zur Verbreitungsmöglichkeit und Kommunikationsmitteln der englischen Lollarden*, Innsbrucker Historische Studien xxii (Innsbruck, 2000).
- Reeves, M. E., 'The *Liber Figurarum* of Joachim of Fiore', *MRS* ii (1950), pp. 57–81.
- *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism* (Oxford, 1969).
- with B. Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore* (Oxford, 1972).
- Reltgen, A., 'Dissidences et contradictions en Italie', in *Christianisme*, ed. A. Brenon and N. Guouzy, pp. 89–113.
- Renna, J., 'Wyclif's attacks on monks', *SCH* Subsidia v, pp. 267–80.
- Řičan, R., *Die Böhmisches Brüder: Ihr Ursprung und ihre Geschichte*, trans. B. Popelář (Berlin, 1961).
- Richardson, H. G., 'Heresy and the lay power under Richard II', *EHR* li (1936), pp. 1–28.
- Richmond, C., 'Religion and the fifteenth century English gentleman', in *The Church, Politics and Patronage*, ed. R. Dobson, pp. 193–208.
- Richter, K., 'Die böhmischen Länder von 1471–1740', in *Handbuch*, ed. K. Bosl, ii, pp. 99–143.
- Roach, A., 'The Cathar economy', *RMS* xii (1986), pp. 51–71.
- 'The relationship of the Italian and Southern French Cathars' (DPhil, Univ. Oxford, 1989).
- *The Devil's World: Heresy and Society 1000–1320* (forthcoming, 2001).
- Robson, J. A., *Wyclif and the Oxford Schools* (Cambridge, 1961).
- Rodulfus Glaber Opera*, ed. J. France et al. (Oxford, 1989).
- Roquebert, M., *L'Épopée Cathare I: L'Invasion* (Toulouse, 1970), ii: *La Dépossession* (1977), iii: *Les Lys et la Croix* (1986), iv: *Mourir à Montségur* (1989), v: *Les Cathares de la chute de Montségur aux derniers bûchers 1244–1329* (Paris, 1998).
- 'Le Catharisme comme tradition dans la "Familia Languedocienne"', *CF* xx, pp. 221–38.
- 'Montségur, refuge ou quartier general?', in *La Persécution du Catharisme; Collection Heresys* vi (Arques, 1996), pp. 159–92.
- 'Un exemple de Catharisme ordinaire: Fanjeaux', *EO*, pp. 169–211.
- *La Religion Cathare. Le Bien, Le Mal et le Salut dans l'hérésie médiévale* (Paris, 2001).
- Rottenwöhler, G., *Der Katharismus*, i: (i) *Quellen zum Katharismus*, (ii) *Anmerkungen* (Bad Honnef, 1982), ii: *Der Kult, die religiöse Praxis, die Kritik an Kult und Sakramenten der*

- Katholischen Kirche*, (i) *Der Kult*, (ii) *Die religiöse Praxis* (1982), III: *Die Herkunft der Katharer nach Theologie und Geschichte* (1990), IV: (i-iii) *Glaube und Theologie der Katharer* (1993).
- Rouse, R. H. and M. A., 'The Schools and the Waldensians: a new work of Durand of Huesca', in *Christendom*, ed. S. Waugh and P. Diehl, pp. 86-111.
- Rubellin, M., 'Au temps où Valdès n'était pas hérétique: hypothèses sur le rôle de Valdès à Lyon (1170-1183)', *Inventer l'Hérésie?*, ed. Zerner, pp. 193-218.
- Russell, J. B., 'Les Cathares de 1048-54 à Liège', *BSAHD* XLII (1961), pp. 1-8.
- 'A propos de synode d'Arras en 1025', *RHE* LVII (1962), pp. 66-87.
- 'Interpretations of the origins of medieval heresy', *MS* XXV (1963), pp. 26-33.
- 'St Boniface and the Eccentrics', *CH* XXXIII (1964), pp. 3-15.
- *Dissent and Reform in the Early Middle Ages* (Berkeley and Los Angeles, 1965).
- *Religious Dissent in the Middle Ages* (New York, 1971).
- Šanjek, F., 'Le rassemblement de St Félix de Caraman et les églises Cathares au XII^e siècle', *RHE* LXVII (1972), pp. 767-99.
- Scattergood, V. J., "'The two ways" – an unpublished religious treatise by Sir John Clanvowe', *English Philological Studies* X (1967), pp. 33-56.
- (ed.), *The Works of Sir John Clanvowe* (Cambridge and Ipswich, 1975).
- Schaff, D. S., *De Ecclesia. The Church*, by John Hus (Westport, CT, 1915).
- Schaller, H. M., 'Endzeiterwartung und Antichrist Vorstellungen im 13. Jahrhundert', in *Festschrift für Hermann Heimpel*, II (Göttingen (Max-Planck-Institut), 1972), pp. 924-47.
- 'Die Frömmigkeit Friedrichs II', *DA* LI (1995), pp. 493-513.
- Scharff, T., 'Schrift zur Kontrolle – Kontrolle der Schrift. Italienische und französische Inquisitoren-Handbücher des 13. und frühen 14. Jahrhunderts', *DA* LIV (1998), pp. 547-84.
- Schmitt, J. C., *Mort d'une hérésie, l'église et les clercs face aux beguines et beguards du Rhin supérieur du XIV^e et XV^e siècle* (Paris, 1978).
- Schneider, M., *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert* (Berlin and New York, 1981).
- Scuderi, G., 'Il problema del matrimonio nella fede, nella pietà e nella teologia del Valdismo medioevale', *BSSV* CVI (1959), pp. 31-54.
- Segl, P., 'Conrad von Marburg, Inquisitor', in *Neue Deutsche Biographie* X II (Berlin, 1980), pp. 544-6.
- *Ketzer in Österreich: Untersuchungen über Häresie und Inquisition im Herzogtum Österreich im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert* (Paderborn and Zurich, 1984).
- 'Die religiöse Frauenbewegung in Südfrankreich zwischen Häresie und Orthodoxie', in *Religiöse Frauenbewegung*, ed. P. Dinzelbacher and D. R. Bauer (Cologne and Vienna, 1988), pp. 91-116.
- (ed.), *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter* (Cologne, Weimar and Vienna, 1993).
- 'Ketzer im Mittelalter', in 'Ketzer' – *Dissidenten* – 'Volksschädlinge', ed. S. Krimm and U. Triller (Munich, 1999), pp. 25-50.
- 'Gregor IX, die Regensburger Dominikaner und die Anfänge der "Inquisition" in Deutschland', in *Regensburg, Bayern und Europa*, ed. L. Kolmer et al., pp. 307-19.
- 'Berthold von Regensburg und die Ketzer seiner Zeit', in *Studien und Quellen zur Geschichte Regensburgs* IV (Regensburg, 1987), pp. 115-29.
- Seibt, F., 'Johannes Hus und der Abzug der deutschen Studenten aus Prag 1409', *AKG* XXXIX (1957), pp. 63-80.
- 'Die Hussitenzeit als Kulturepoche', *HZ* CXCVI (1962), pp. 21-62.
- 'Communitas primogenita: zur Prager Hegemonialpolitik in der hussitischen Revolution', *HJB* LXXXI (1962), pp. 80-100.

- *Hussitica: Zur Struktur einer Revolution* (Cologne, 1965).
- 'Die *Revelatio* des Jacobellus von Mies über die Kelchkommunion', *DA* xxi (1967), pp. 618–24.
- 'Die Zeit der Luxemburger und der hussitischen Revolution', in *Handbuch*, ed. K. Bosl, I, pp. 351–536.
- 'Das Zeitalter Georgs von Podiebrady', in *Handbuch*, ed. K. Bosl, I, pp. 537–68.
- 'Utopie im Mittelalter', *HZ* ccviii (1969), pp. 555–94.
- 'Bohemica, Probleme und Literatur seit 1945', *HZ* Sonderheft iv (1970), pp. 49–99.
- *Karl IV: Ein Kaiser in Europa 1346 bis 1378* (Munich, 1978).
- *Hussitenstudien, Personen, Ereignisse. Ideen einer frühen Revolution* (Munich, 1987).
- 'Peter Chelčický', in *Hussitenstudien*, pp. 209–16.
- 'Vom Vitkov bis zum Vyšehrad', in *Hussitenstudien*, pp. 185–207.
- 'Konrad von Vechta', in *Hussitenstudien*, pp. 241–52.
- 'Hus in Konstanz', in *Hussitenstudien*, pp. 229–40.
- 'Die hussitische Revolution', in *Hussitenstudien*, pp. 79–90.
- *Kaiser Karl v und die Reformation* (Berlin, 1990).
- 'Eine historische Anomalie?', in *Husitsví*, ed. J. Pánek et al., pp. 275–85.
- (ed.), *Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen* (Munich, 1997).
- 'Jan Hus – zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen', in *Hus*, pp. 11–26.
- Selge, K. V., *Die ersten Waldenser I: Untersuchung und Darstellung, II: Der Liber antiheresis des Durandus von Osca* (Berlin, 1967).
- 'Caractéristiques du premier mouvement vaudois et crises au cours de son expansion', *CF* II, pp. 110–42.
- 'L'origine della opere di Gioacchino da Fiore', in *L'Attesa della fine dei tempi nel medioevo*, ed. O. Capitanei and J. Miethke (Bologna, 1990), pp. 87–130.
- Sheils, W. J., *The English Reformation 1530–1570* (London and New York, 1989).
- Shirley, J. (trans.), *The Song of the Cathar Wars. A History of the Albigensian Crusade, William of Tudela and an Anonymous Successor* (Aldershot, 1996).
- Sibly, W. A. and M. D. (ed. and trans.), *The History of the Albigensian Crusade, Peter of les Vaux-de-Cernay* (Woodbridge and New York, 1998).
- Šmahel, F., 'The idea of the "nation" in Hussite Bohemia', *Historica* xvi (1969), pp. 143–347, xvii (1969), pp. 93–197.
- *La Revolution Hussite: Une anomalie historique* (Paris, 1985).
- 'Jan Hus – heretic or patriot', *History Today* xx (1990), pp. 27–33.
- (ed.), *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien xxxix (Munich, 1998).
- Smalley, B., 'Wyclif's Postilla on the Old Testament and his Principium', *Oxford Historical Society*, n.s. xvi (1959–60), pp. 253–97.
- 'The Bible and eternity: John Wyclif's dilemma', *JWCI* xxvii (1964), pp. 73–89.
- Söderberg, H., *La Religion des Cathares: Etudes sur le gnosticisme de la basse antiquité et du Moyen Age* (Uppsala, 1949).
- Southern, R. W., 'Aspects of the European tradition of historical writing 3: History as prophecy', *TRHS*, 5th ser. xxi (1972), pp. 159–80.
- Spinka, M., *John Hus at the Council of Constance* (New York and London, 1965).
- *John Hus' Concept of the Church* (Princeton, 1966).
- *John Hus: A Biography* (Princeton, 1968).
- with J. M. Pope (trans.), *The Letters of John Hus* (Manchester, 1972).
- Spufford, M. (ed.), *The World of Rural Dissenters 1520–1725* (Cambridge, 1995).
- Stephens, J. N., 'Heresy in medieval and Renaissance Florence', *PPI* iv (1972), pp. 25–60.

- Stephens, P., *The Waldensian Story. A Study in Faith, Intolerance and Survival* (Lewes, 1998).
- Stock, B., *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Princeton, 1983).
- Stoodt, H. C., *Katharismus im Untergrund* (Tübingen, 1997).
- Stoyanov, Y., *The Other God. Dualist Religion from Antiquity to the Cathar Heresy* (New Haven and London, 2000).
- Strnad, A., 'Die Zeugen im Wiener Prozess gegen Hieronymus von Prag', in *Husitství*, ed. J. Pánek et al., pp. 331–67.
- Sumption, J., *The Albigensian Crusade* (London, 1978).
- Svatoš, M., 'Hussens Freunde', in *Hus*, ed. F. Šebt, pp. 67–72.
- Swinburne, L. M. (ed.), *The Lantern of Light; EETS CLI* (1917).
- Székely, G., 'Le mouvement des Flagellants au 14^e siècle, son caractère et ses causes', *HS*, pp. 229–38.
- Tanner, N. (ed.), *Heresy Trials in the Diocese of Norwich 1428–31*, Camden 4th ser. xx (London, 1977).
- (ed.), *Kent Heresy Proceedings 1511–12* (Stroud, 1997).
- with S. McSheffrey (ed.), *Trials of Coventry Lollards 1486–1522* (forthcoming, 2001).
- 'William White', *DNB* (forthcoming, 2004).
- Tanz, S. (ed.), *Mentalität und Gesellschaft im Mittelalter* (Frankfurt-am-Main, 1993).
- Taviani, H., 'Naissance d'une hérésie en Italie du nord au 11^e siècle', *Annales xxi* (1974), pp. 124–52.
- Taylor, C., 'The letter of Heribert of Périgord as a source for dualist heresy in the society of early eleventh century Aquitaine', *JMH xxvi* (2000), pp. 313–49.
- Thomson, J. A. F., 'Tithe disputes in later medieval London', *EHR lxxvii* (1963), pp. 1–17.
- *The Later Lollards 1414–1520* (Oxford, 1965).
- 'Orthodox religion and the origins of Lollardy', *History lxxiv* (1989), pp. 39–55.
- 'Knightly piety and the margins of Lollardy', *LG*, pp. 95–111.
- Thomson, S. H., 'Luther and Bohemia', *ARG xliiv* (1953), pp. 160–81.
- Thouzellier, C., 'La répression de l'hérésie et les débuts de l'Inquisition', in *Histoire de l'Eglise*, ed. A. Fliche and V. Martin, x (Paris, 1950), pp. 291–340.
- 'Hérésie et croisade au 11^e siècle', *RHE xlix* (1954), pp. 855–72.
- *Un Traité Cathare inédit du début du 11^e siècle le d'après le 'Liber contra Manicheos' de Durand de Huesca* (Louvain, 1961).
- *Une Somme anti-Cathare: Le 'Liber contra Manicheos' de Durand de Huesca* (Louvain, 1964).
- 'Tradition et résurgence dans l'hérésie médiévale', *HS*, pp. 105–20.
- *Hérésie et hérétiques* (Rome, 1969).
- *Catharisme et Valdésisme en Languedoc*, 2nd edn (Louvain and Paris, 1969).
- *Libre des deux Principes* (Paris, 1973).
- Thrupp, S. L. (ed.), *Millennial Dreams in Action* (The Hague, 1962).
- Tierney, B., *Origins of Papal Infallibility, 1150–1350* (Leiden, 1972).
- Tondelli, L., Reeves, M. and Hirsch-Reich, B. (ed.), *Il libro delle figure dell' Abate Gioacchino de Fiore*, 2nd edn (Turin, 1953).
- Töpfer, B., *Volk und Kirche zur Zeit des beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich* (Berlin, 1957).
- 'Eine Handschrift des Evangelium aeternum des Gerardino von Borgo San Donnino', *ZG vii* (1960), pp. 156–63.
- *Das kommende Reich des Friedens* (Berlin, 1964).
- 'Die Anschauungen des Papstes Johannes xxii über das Dominium in der Bulle "Quia Vir Reprobis"', in *Folia Diplomatica* (Brno, 1971), pp. 295–306.

- *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschaft- und Staatstheorie* (Stuttgart, 1999).
- 'Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung durch John Wyclif und Jan Hus', in *Häresie*, ed. F. Šmahel, pp. 55–76.
- Torrell, J.-P. and Bouthillier, D., *Pierre le Vénérable et sa vision du monde* (Louvain, 1986).
- Tourn, G., 'Sans nom ni lieu', in *Olivétan*, ed. G. Casalis and B. Roussel, pp. 21–9.
- Trapp, D., 'Clm 27034: unchristened nominalism and Wycliffite realism at Prague in 1381', *RTAM* xxiv (1957), pp. 320–60.
- Treesh, S. K., 'Europe's peasant heretics: the Waldensians 1375–1550' (PhD, Univ. Rutgers, 1988).
- Tremp, K. U., 'Waldenser und Wiedergänger. Das Fegefeuer im Inquisitionsregister des Bischofs Jacques Fournier von Pamiers', in *Himmel, Hölle, Fegefeuer* (Freiburg, 1994), pp. 125–34.
- 'Hérétiques ou usuriers? Les Fribourgeois face à Saint Vincent Ferrier', *Memoire Dominicaine* vii (1995), pp. 117–37.
- "‘Parmi les hérétiques’: la Vierge Marie dans l'inquisition de l'évêque Jacques Fournier de Pamiers (1317–1326)", in *Marie. Le Cult de la Vierge*, ed. D. Iogna-Prat et al. (Paris, 1996), pp. 533–60.
- 'Multum abhorrerem confiteri homini laico', in *Pfaffen und Laien – ein mittelalterliches Antagonismus*, Freiburger Colloquium 1996, ed. E. C. Lutz and E. Tremp (Freiburg, 1999), pp. 153–89.
- 'Les Vaudois de Fribourg (1399–1430): état de la recherche', *RHR* cccxvii (2000), pp. 121–38.
- 'Es ist gelogen was man singet', *Freiburger Geschichtsblätter* lxxvii (2000), pp. 27–41.
- (ed.), *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Uechtland (1399–1439): MGH* (Munich, 2000).
- Trusen, W., 'Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses zum Verfahren bei der *Inquisitio haereticae pravitatis*', in *Anfänge*, ed. P. Segl, pp. 39–76.
- Tugwell, S., 'Notes on the life of St Dominic', *AFP* lxxvi (1996), pp. 5–200; lxxviii (1998), pp. 5–116.
- Turdeanu, E., 'Apocryphes bogomiles et pseudo-bogomiles', *RHR* cxxxviii (1950), pp. 22–52, 176–218.
- Turley, T., 'John xxii and the Franciscans: a reappraisal', in *Popes, Teachers and Canon Law*, ed. J. R. Sweeney and S. Chodrow (Ithaca, NY, and London, 1990), pp. 74–83.
- Turner, D., *The Darkness of God: Negativity in Western Mysticism* (Cambridge, 1995).
- Vauchez, A., *Les Laïcs au moyen âge. Pratiques et expériences religieuses* (Paris, 1987); ed. D. J. Bornstein, trans. M. J. Schneider, *The Laity in the Middle Ages* (Notre Dame, 1993).
- 'Movimenti religiosi fuori dell' ortodossia nei secoli XII e XIII', in *Storia dell' Italia religiosa* i, ed. G. de Rosa, T. Gregory and A. Vauchez (Rome and Bari, 1993), pp. 311–36.
- 'Les Origines de l'hérésie Cathare en Languedoc d'après un sermon de l'archevêque de Pise, Frederico Visconte (1277)', in *Società, istituzioni, spiritualità: studi in onore di Cinzio Violante* ii (Spoleto, 1994), pp. 1023–30.
- 'L'Historiographie des hérésies médiévales', in *L'Ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, ed. J. Revel and J. C. Schmitt (Paris, 1998), pp. 243–58.
- Vekené, E. van der, *Bibliographie der Inquisition: Ein Versuch* (Hildesheim, 1963).
- Venckeleer, T., 'Un recueil cathare: le manuscrit A.6.10 de la collection vaudois de Dublin, 1: une glose sur le pater', *RBPH* xxxviii (1960), pp. 820–31; xxxix (1961), pp. 762–85.

Vicaire, M.-H., 'Les Cathares', *CF* III, pp. 105-28.

— *Histoire de Saint Dominique* (Paris, 1957), trans. K. Pond as *St Dominic and His Times* (London, 1964).

— "L'affaire de paix et de foix" du Midi de la France', *CF* IV, pp. 102-27.

Vidal, J. M., 'Les derniers ministres de l'Albigéisme en Languedoc: leurs doctrines', *RQH* LXXIX (1906), pp. 57-107.

— 'Doctrine et morale des derniers ministres albigeois', *RQH* LXXXV (1909), pp. 357-409; LXXXVI (1909), pp. 5-48.

Violante, C., 'Hérésies urbaines et hérésies rurales en Italie du 11e au 13e siècle', *HS*, pp. 171-98.

— *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica 1: Le Premesse 1045-57* (Rome, 1955).

Volpe, G., *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale Italiana (secoli XI-XIV)* (Florence, 1926).

De Vooght, P., *Les Sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe* (Paris, 1954).

— *L'Hérésie de Jean Huss* (Louvain, 1960).

— *Hussiana* (Louvain, 1960).

— 'Jean Huss et ses juges', in *Das Konzil von Konstanz*, ed. A. Franzen and W. Müller (Freiburg, 1964).

— *Jacobellus de Stribro* († 1429), *premier Théologien du Hussitisme* (Louvain, 1972).

Wagner, M. L., *Petr Chelčický* (Scottsdale, PA, Kitchener, Ontario, 1983).

Wakefield, W. L., 'Notes on some antihetical writings of the thirteenth century', *FS* XXVII (1967), pp. 285-321.

— 'The family of Niort in the Albigensian Crusade and before the inquisition', *Names* XVIII (1970), pp. 97-117, 286-303.

— 'Friar Ferrier, inquisition at Caunes and escapes from prison at Carcassonne', *CHR* LVIII (1972), pp. 220-37.

— *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France 1100-1250* (London, 1974).

— 'Heretics and inquisitors: the case of Le Mas-Saintes-Puelles', *CH* LXIX (1983), pp. 209-26.

Walsh, K., 'Preaching, pastoral care and *sola scriptura* in later medieval Ireland: Richard Fitzralph and the use of the Bible', *SCH Subsidia* IV, pp. 251-68.

— 'Wyclif's legacy in Central Europe in the late fourteenth and early fifteenth centuries', *SCH Subsidia* V, pp. 397-417.

— *A Fourteenth Century Scholar: Richard Fitzralph in Oxford, Avignon and Armagh* (Oxford, 1981).

— 'Lollardisch-hussitische Reformbestrebungen im Umkreis und Gefolgschaft der Luxemburgerin Anna, Königin von England (1382-94)', in *Häresie*, ed. F. Šmahel, pp. 77-108.

Walter, J. von, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs 1-11* (Leipzig, 1903-6).

Walther, H. G., 'Ziel und Mittel päpstlicher Ketzerpolitik in der Lombardei und im Kirchenstaat', in *Anfänge*, ed. P. Segl, pp. 103-30.

Waugh, S. J. and Diehl, P. D. (ed.), *Christendom and Its Discontents* (Cambridge, 1996).

Webb, D. M., 'The Pope and the cities: anticlericalism and heresy in Innocent III's Italy', *SCH Subsidia* IX, pp. 135-52.

Welti, M., *Breve storia della riforma italiana* (Casale Monferrato, 1985).

Weltsch, R. E., *Archbishop John of Jenstein (1348-1400)* (The Hague and Paris, 1968).

Werner, E., 'Bogomil - eine literarische Fiktion?', *FF* XXXI (1959), pp. 24-38.

— 'Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies, Jan Želivský und den linken Taboriten', *SDAB, Klasse für Philosophie* X (1967), pp. 5-73.

- 'Häresie und Gesellschaft im 11. Jahrhundert', *SSAWL Philologisch-historische Klasse* cxvii (1975), pp. 5–83.
- with M. Erbstößer, *Ketzer und Heilige: Das religiöse Leben im Hochmittelalter* (Berlin, 1986).
- 'Wort und Sakrament im Identitätsbewusstsein des tschechischen Frühreformators Jan Hus (um 1370–1415)', *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, Gesellschaftswissenschaften* xiii (1989), pp. 3–26.
- *Jan Hus* (Weimar, 1991).
- 'Das Altarsakrament im Religionsverständnis von Jan Hus', in *Husitství*, ed. J. Pánek *et al.*, pp. 317–28.
- Wessley, S., 'The thirteenth-century Guglielmites: salvation through women', *SCH* Subsidia 1, pp. 289–303.
- West, D. C., 'The education of Fra Salimbene of Parma: the Joachite influence', in *Prophecy*, ed. A. Williams and M. W. Bloomfield, pp. 193–215.
- Whiting, R., *The Blind Devotion of the People: Popular Religion and the English Reformation* (Cambridge, 1989).
- Wilks, M. J., 'Predestination, property and power: Wyclif's theory of dominion and grace', *SCH* 11, pp. 220–36.
- 'The early Oxford Wyclif: papalist or nominalist', *SCH* v, pp. 69–98.
- 'Reformatio regni: Wyclif and Hus as leaders of religious protest movements', *SCH* 1x, pp. 109–30.
- 'Wyclif and the great persecution', *SCH* x, pp. 41–63.
- 'Misleading manuscripts: Wyclif and the non-Wyclifite Bible', *SCH* x 1, pp. 147–61.
- *Wyclif: Political Ideas and Practice*, ed. A. Hudson (Oxford, 2000).
- William of Tudela, *The Song of the Cathar Wars*, trans. J. Shirley (Aldershot, 1996).
- Williams, A. and Bloomfield, M. W. (ed.), *Prophecy and Millenarianism* (Harlow, 1980).
- Williams, G. H., *The Radical Reformation* (London, 1962).
- Wilts, A., *Beginen im Bodenseeraum* (Sigmaringen, 1994).
- Winn, H. E. (ed.), *Wyclif: Select English Writings* (Oxford, 1929).
- Winter, E., *Frühhumanismus: Seine Entwicklung in Böhmen* (Berlin, 1964).
- Wolff, P., 'Role de l'essor économique dans le ralliement social et religieux', *CF* xx, pp. 243–55.
- Workman, H. B., with R. M. Pope (trans.), *Letters of John Hus* (London, 1904).
- *John Wyclif: A Study of the English Medieval Church* 1–11 (Oxford, 1926).
- Zambon, F., *La cena segreta. Trattati e rituali Catari* (Milan, 1997).
- Zanella, G., *Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona* (Rome, 1986).
- Zeman, J. K., 'The rise of religious liberty in the Czech reformation', *Central European History* vi (1973), pp. 128–47.
- 'Anabaptism: a replay of medieval themes or a prelude to the modern age?', *Mennonite Quarterly Review* (1976), pp. 259–71.
- *The Hussite Movement and the Reformation in Bohemia, Moravia and Slovakia (1350–1650)* (Ann Arbor, 1977).
- Zerner, M. (ed.), *Inventer l'Hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition* (Nice, 1998).
- 'Du "Contra Hereticum" aux "Contra Hereticos"', in *Ibid.*, pp. 119–56.

Dizin

- Aachen, 217
ABC against the Clergy, 463
Abélard, 17, 78
Abingdon, 341
Ad abolendam 91, 96, 97, 98, 100, 105, 112, 113, 114, 134, 138, 179
Ad nostrum, 251, 252, 253, 254, 284, 492
Âdem, 166, 263, 490
Âdemciler, 418, 490
Adémar, Chabannes'lı, 18, 27, 31, 37, 38, 39, 46, 47, 51, 52
Ademarii, William, 276
Adopsiyonizm ve Urgel'li Felix, 45
Agen, 51, 174, 177, 181
Agenais, 157
Airoux, 181
Alain de Lille, 87, 95, 160
Albert, Avusturya kralı, 433
Albertus Magnus, 248
Albi, 19, 85, 86, 118, 130, 133, 172, 174, 177, 185, 202, 243, 244, 490
Albigensis, 247, 490
Albık, Uničov'lu, Prag başpiskoposu, 365
Alcuin, 34
Aldebert, 44, 45, 77, 80
Alexander, II., 61, 93, 96, 97
Alexander, III., 93, 96, 97, 112
Alexander, IV., 139, 239
Alexander, V., 288, 380
Alexius, Aziz, 91
Alfonso, II., Aragon kralı, 99
Alleluia hareketi, 193
All Hallows, Honey Lane, 464, 466
Almanca 15, 22, 89, 100, 101, 142, 204, 210, 211, 212, 213, 219, 220, 221, 231, 294, 313, 364, 367, 374, 376, 426, 435, 456, 473, 476, 491, 492
Almanlar, 204, 219, 364, 373, 374, 389, 410, 414, 417, 477
Almanya, 22, 44, 85, 129, 144, 205, 209, 211, 213, 219, 220, 221, 227, 240, 247, 248, 251, 255, 264, 282, 283, 370, 426, 448, 456, 461, 472, 480, 491, 493
Almeley, 354
Alnwick, Norwich piskoposu, 342, 343, 347, 357, 459
Alphonse, Poitiers'li, Toulouse kontu, 181, 201
Alpler, 101, 128, 203, 204, 212, 220, 224, 227, 229, 230, 231, 233, 264, 284, 289, 450, 454
Alsace, 426
Amalricusçular, 490
Amaury de Bène, 135, 486, 490
Ambrose, 412, 492
Ambrosius, Aziz, 33, 34
Amersham, 334, 347, 459, 459
amici, 101

- Amosçular, 440
 Anabaptistler, 475, 478
 Anacletus, II., 77
 Anagni, 235
 Ancona, 259
 Andrew, Brod'lu, 377
 Andrew, Prag piskoposu, 363
 Andreas, Ratisbon'lu, 385
 Angermeier, Heinrich, 216
 Angrogn, 224, 448, 452
 Anjou, 62, 191, 234, 235, 237
 Anna Comnena, 488
Annales Flandriae, 291
 Anne, Bohemyalı, 349
 Anselmo, Alessandria'lı, 87, 171, 175, 176
 Anselmus, Liège'li, 46
 Antonio di Setto, 227
 Anvers, 59, 68, 75, 77
 Anzbach, 206
 Apokrifler, 165
 Apostolik Kardeşlik, 268, 269, 490
 Apt, 450, 454
 Apulia, 204, 212, 451, 454
 Aquinas, Aziz Thomas, 292, 293, 321, 415
 Aquitaine, 37, 38, 44, 48, 51, 52, 53
 Araf 20, 83, 106, 169, 188, 199, 208, 217, 222, 225, 226, 228, 329, 402, 403, 423, 448
 Aragon, 99, 115, 133, 186, 277, 280
 Ardèche, 203
 Ardizzo, Piacenza piskoposu, 107, 108
 Aréfast, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 35
 Argentièr, 229
 Arialdo, 60
 Ariusçuluk, 11, 43
 Ariusçular, 81, 84
 Ariberto, Milano başpiskoposu, 33, 34, 35, 36, 46
 Arles, Arles başpiskoposu, 71, 72
 Arnaldocular 79, 80, 98, 109, 490
 Arnaldocularuk, 80
 Arnaldo da Brescia, 15, 59, 75, 77, 78, 109, 490
 Arnold, J. H., 148, 243, 311
 Arnoštovice, 416
 Arques, 156
 Arras, 19, 27, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 89
 Arrufat ailesi, 154
 Arundel, 307, 308, 318, 327, 329, 334, 335, 336, 348, 470
 Ashford, Richard, 345
 Asmodeus, 383
 Asti, 33, 189
 Aston, John, 316, 317, 318
 Aston, M., 310, 311, 316, 460
 Aston-on-Trent, 323
 Audisio, G., 20, 91, 92, 195, 203, 219, 228, 230, 446, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 456
 Augsburg İtikatnamesi, 479
 Augusta, John, 476, 477, 478, 480
 Augustinus, Aziz, 34, 50, 51, 52, 85, 227, 232, 301, 304, 365, 472, 484, 490
 Augustinusçu keşişler, 365
 Aşağı Ülkeler, 290, 292
 Auriol ailesi, 123
 Avusturya, 7, 103, 104, 160, 204, 205, 207, 209, 210, 212, 216, 217, 290,

- 294, 416, 433, 456
 Autast, Guillaume, 199
 Autier, Guillaume, 186, 187, 188, 189
 Auvergne, 203
 Auxerre piskoposu, 90
 Ave Maria, 225, 290, 460
 Avignon, 224, 235, 277, 287, 288, 293,
 302, 363, 366, 367, 368, 371
 Avignonet, 181, 182, 190
 Ax, 186, 187, 188
 Ayrshire, 350
 Aziz Cyprian manastırı, 65
 Azize Barbara, 366
 Aziz Ebrulf, Mortain, 65
 Azize Chiara Yoksulları, 201
 Azize Foy d'Agen, 51
 Azize Mary Abchurch kilisesi, 464
 Azize Mary Woolchurch kilisesi, 464
 Aziz Gall kilisesi, 384
 Aziz Giles kilisesi, 367
 Aziz Hilaire kilisesi, 53
 Aziz James kilisesi, 383
 Aziz Léonard de Noblat, 51
 Aziz Martial, 37, 38, 39, 40, 47
 Aziz Nicholas kilisesi, 223
 Aziz Paul Katedrali, 302, 307, 336
 Aziz Peter kilisesi, 324, 372
 Aziz Stephen kilisesi, 407
 Aziz Vedast kilisesi, 464
 Aziz Wenceslas Sinodu, 403
 Badby, 332
 Bagnolo, 175, 191
 Baile, Jehan, 229
 Baker, William, 458
 Bakire Dogum, 26
 Bale, John, 470
 Balkanlar, 63, 81, 490
 Ball, John, 322, 358
 Baltık, 216
 Baraigne, 182
 Barber, M., 8, 19, 32, 115, 133, 144,
 156, 189, 190, 225, 245
barba 200, 225, 226, 227, 229, 230,
 232, 233, 447, 448, 449, 450, 451,
 456, 458, 483 *bkz.* Valdocular
 Barselona kontları, 115
 Barelles, 182
 Barnes, Robert, 462
 Barret, John, 295
 Barthélemy, D., 18
 Barton, Ailliam, 306
 Bartoš, F. M., 374, 387, 389, 390, 396,
 409, 424, 427, 428, 429
 Basil, Bogomillerin Konstantinopolis'teki
 lideri, 488
 Basel, 224, 248, 288, 426, 428, 429,
 430, 431, 434, 442, 443, 447
 Basel Compactata'sı 429, 434, 442, 443
 Baselli Stephen, 426
 Bautier, R. H., 24, 28, 30, 32
 Bavyera, 380
 Baxter, Margery, 344, 346, 356
 Bayreuth, 21
 Beaucaire, 189, 200
 beauteville, 182
 Beauvais piskoposu, 35 *bkz.* Guarin
 Beccles, 346
 Bech, Giacomo, 225
 Bechyně, 405, 412
 Becker, Hans, 284
 Becket, Aziz Thomas, 470

- Bede, 50
- Beeby, Thomas, 331
- Beghardlar, 214, 247, 248, 249, 251, 254, 283, 291, 419, 490, 491, 492
- beghini*, 279
- Beguiner, 214, 224, 246, 247, 248, 249, 251, 254, 274, 276, 280, 282, 283, 284, 490, 492
- Belial, 383
- Bélibaste, Guillaume, 186
- Bellapratu, 159
- Benedictus, XII., 50, 188, 209, 241, 282, 287
- Benedict, Chiusa'lı, 38, 51
- Benedetto, Nursia'lı Aziz 263
- Benedictus Deus*, 282
- Benenden, 464
- Benet, Arnaud, 188, 349
- Bergamo Konferansı, 195, 204, 232
- Berkshire, 457, 465
- Berlin, 219
- Bern 221, 224
- Bernard de Castanet, 243
- Bernard de Caux, 182, 183, 241
- Bernard de Montesquieu, 164
- Bernard, Clairvaux'lu Aziz, 67, 78, 81, 84, 250
- Bernard, Tiron'lu, 65
- Berthold von Regensburg, 205
- Bertrand de la Tour, 281
- Bethlehem Şapeli, 370, 374, 375, 376, 383, 384, 386
- Beverly, 329
- Béziers, 86, 116, 117, 118, 133, 157, 277, 278, 279
- Biceps, Nicholas, 372
- Biller, P., 12, 19, 20, 43, 81, 87, 89, 92, 126, 129, 130, 150, 156, 162, 165, 166, 195, 196, 200, 203, 204, 211, 213, 216, 218, 219, 220, 221, 223, 226, 231, 241, 243, 279, 299, 318
- Billericay, 347
- Bilney, Thomas, 462, 463
- binyılcı beklentiler 429
- binyılcılık, 63
- Birmingham, 345
- Bizans İmparatorluğu, 31
- Bizans Kilisesi, 237, 488, 492
- bizzochi*, 279
- Blackfriars Konsili, 308, 320, 378
- Blahoslav, John, 480
- Blanche de Laurac, 152, 154
- Blois, 24, 25, 28, 89
- Blumstein, 223
- Bogomil, 18, 32, 49, 51, 60, 63, 72, 81, 82, 83, 85, 90, 161, 164, 172, 176, 484, 490
- Bogomilcilik, 169, 490
- Bogomiller, 52, 82, 490
- Bohemya, 14, 22, 70, 78, 79, 209, 210, 211, 215, 220, 221, 282, 283, 290, 294, 295, 343, 348, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 368, 369, 370, 371, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 392, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 408, 410, 411, 412, 414, 416, 417, 418, 421, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 442, 444, 445, 446, 456, 472, 473, 474, 475, 477, 478, 479, 480,

- 481, 487, 491, 492
 Bohemyalı Kardeşler, 491, 493 *bkz.*
Unitas Fratrum
 Bohemya İtikatnamesi, 479
 Bologna, 157, 192, 269
 Bompietro, 192
 Bonacursus, Milano'lu, 79, 113
 Bonaventura, Aziz, 260, 265, 331
 Boniface, VIII., 235, 237, 241, 244, 245, 249
 Boniface, IX., 372
 Bonn, 67, 242
 Bordeaux, 71, 180, 182
 Borst, A., 19, 32, 63, 80, 144, 179
 Bosna, 392
 "Bougres", 19, 89
 Bourges, 50, 453
 Böhmer, H. 66, 92, 100, 101, 104, 105, 129, 256, 456
 Brabant, 75
 Brackley, 318
 Bradwardine, 293, 299, 300
 Bram, 182
 Brandenburg, 211, 216, 217, 218, 284, 415, 439, 476
 Braybrooke, 326, 373
 Bremen piskoposu, 134
 Brenon, A., 19, 144, 145, 151, 156, 160, 162, 172, 177, 178, 185, 231, 255, 273
 Brescia, 15, 59, 60, 75, 77, 78, 109, 157, 298, 490
 Breslau, 214, 414, 434
 Bretagne, 59, 62, 80
 Brettenham, John, 323
 Brewster, James, 359
 Brightwell, Thomas, 319
 Brinton, Thomas, Rochester piskoposu, 302
 Bristol, 8, 325, 336, 337, 345, 349, 350, 351, 471
 Bretagne, 59, 62, 80
 Brno (Brünn), 210, 414
 Broke, Sir Thomas, 327
 Brown, William (namı diğer Davy), 156, 337
 Bruges, 291
 Bruis, 19, 32, 69, 71, 72, 491, 492
 Bruno, Olmütz'lü (Olomouc), 248
 Brute, Walter 324, 334, 354
 Bucer, Martin, 224, 448
 Buckingham, Lincoln piskoposu, 318, 334
 Buckingham, Thomas, 300
 Buckinghamshire, 337, 356, 458, 459
 Bucy-le-Long, 74, 96
 Bulgaristan, 31, 82, 88, 90, 164, 165, 171, 172, 173, 174, 175, 176
 Bull, William, 357
 Burchard, Worms'lu, 48
 Burell, John, 356
 Burford, 346, 457
 Burnham, 347
 Burnley, 347
 Büyük Bölünme, 288, 289, 290, 293, 303, 306, 320, 380, 387, 389
 Cabardès, 185
 cadılık ve sapkınlık, 20
 Cahera, Gallus, 473, 474
 Cahors, 278
 Calabria, 204, 451, 454

- Calcagni, Ruggero, 190
 Calixtus, III., 246
 Caloiannes, 175
 Caltabellotta Barış, 235
 Cambiac, 154, 156, 182
 cambon, 182
 Cambrai, Ramihrdus, 19, 40, 61, 76,
 78, 89, 249
 Cambridge, 32, 143, 171, 234, 241,
 256, 276, 312, 331, 335, 386, 462,
 463
 Cameron, E., 20, 91, 95, 105, 129, 195,
 202, 204, 212, 216, 218, 219, 227,
 230, 231, 446, 447, 449, 451, 453,
 454, 470
 Canisius, Petrus, 478
 Canterbury, 94, 95, 117, 292, 293, 303,
 331, 341, 342, 357, 358
 Canterbury College, 303
Canterbury Tales, 331
 Čapek, Sány'li, 429
 Capelli, James, 147, 177
 Caraman, 154, 171, 172, 185
 Carbonel ailesi, 201
 Carcassonne, 118, 133, 174, 177, 181,
 185, 195, 241
 Carder, Wiliam, 457, 460
 Carlo, Topal, Napoli kralı, 204
carnalagia, 186
 Carvajal, kardinal, 434
 Čáslav meclisi, 424
 Castelnaudary, 154, 182
 Casteyn ailesi, 457
castrum, 63, 119, 152
Catena Aurea, 321
 Catherine, Azize, 329
 Cattaneo, Alberto, 229, 230
 Catto, J., 299, 300, 302, 303, 304, 306,
 307, 308, 310
 Caunes, 181
 Celestine tarikatı, 216, *bkz.* Zwicker
 Cellerier, Sicard, Katharosçu Albi
 piskoposu, 174
 Cenevre 450, 451, 452, 488
 Čeněk, Vartemberk'li, 401, 410, 414
 Cesarini, kardinal, 428
 Českè Budějovice, 210, 413
 Châlons-sur-Marne, 49, 52, 53
 Chanforan, 448, 451
 Charles, IV., 23, 183, 235, 362, 363,
 364, 365, 366, 367, 368, 370, 371,
 380, 385, 426, 429, 433, 435, 440,
 444
 Charles d'Anjou, 192, 234, 237
 Charroux Konsili, 40
 Chartreux tarikatı, 335, 410
 Chaucer, 331
 Cheapside, 349
 Chedworth, piskopos, 341, 350
 Chelčický, Peter, 409, 411, 419, 420,
 437, 438, 440, 441, 480, 493
 Chelmsford, 347
 Cherwell, 337
 Chesham, 345, 356, 461
 Cheyne, Sir John, 326, 327, 337
 Chichele, Canterbury başpiskoposu,
 334, 341, 343
 Chieri, 226
 Chilterns, 341, 345, 347, 349, 350,
 351, 457, 461, 465
 Chipping Warden, 326
 Chlumeck, 440

- Christian, Prachatice'li, 20, 51, 62, 82, 139, 149, 183, 203, 254, 305, 402, 405, 415, 461, 463
- Cizvitler 81, 454, 478
- Clanvow, Sir John, 326
- Claudius, Torino piskoposu, 44, 45
- Claydon, John, 325, 464
- Clement, ve Bucy-le-Long'da sapkınlık, 74, 276
- Clemens, III., 262
- Clemens, V., 235, 236, 237, 244, 249, 262, 276, 278, 492
- Clemens, VI., 291, 363, 491
- Clemens, VII., 288
- Clergue, Bernard, 188
- Clerk, Joan, 334
- Clifford, Sir Lewis, 327
- Cluny, 46, 51, 52, 65, 71
- Clyfland, Joan, 347
- Cobham, 350
- Cohn, N., 30, 63, 75, 226, 279, 489
- Cola di Rienzo 365
- Colchester 323, 459
- Colda, Colditz'li 366
- Col di Tenda, 189
- Cole Abbey, 466
- Coleman Sokağı, 457
- Collegium Clementinum, 478
- Colmar, 248
- Colonna ailesi, 244
- Comenius, 481
- Comestor, Peter, 364
- Como, 189
- Compworth, Thomas, 323, 324, 325, 337
- Comtat Venaissin, 455
- Concorezzo, 87, 165, 176, 177, 178, 191
- Confalonieri, Stefano, 159
- Conrad, Soltau'lu, 370
- Conrad, Vechta'lı, 382, 391, 399, 421, 430
- Conrado da Venosta, 159
- consolamentum*, 14, 88, 89, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 160, 162, 163, 164, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 184, 185, 186, 187, 189, 193, 200 *bkz.* Katharosçular
- Constance piskoposu, 390
- Constance Konsili, 284, 288, 343, 361, 382, 388, 389, 391, 400, 404, 409, 428, 442, 487, 493
- Constance, Toulouse kontesi, 86
- Constance, Fransa kraliçesi, 25
- Contra hereticum*, 71, *bkz.* Keşiş Henri
- Contra Manicheos*, 130, *bkz.* Huesca'lı Durand
- Contra Petrobrusianos*, 71, 73, 74, *bkz.* Saygıdeğer Pierre
- convenenza*, 185
- Corpus Christi yortusu, 305, 310
- Cosmas, 32, 51, 82, 164, 172
- Costen, M., 19, 115, 133
- Costwolds, 354
- Courtenay, 308, 316, 317, 318, 319, 324, 333, 334, 335, 348, 377
- Coventry, 21, 323, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 349, 351, 356, 359, 459
- Coverdale, Miles, 461
- Cranbrook, 464, 465

- Cranmer, Thomas, 464
 Craon, 65
credens, 150
credentes 156, 201, 218
 Creighton, M., 396, 409, 428, 487
 Cremona, 60, 87, 157, 175, 189, 190, 249
 Cromwell, Thomas, 412, 464
Cum de quibusdam, 252
Cum dormirent homines, 216
Cum in nonnullis, 404
 Cuneo (Coni), 189
 Cunningham, 350
 Çekler, 219, 364, 374, 377, 378, 380, 389, 407, 410, 415, 417, 426, 477
 Çocukların Haçlı Seferi, 62, 264

 d'Ailly, Pierre, kardinal, 392, 396
 Dalmaçya, 174, 175, 295
 Dauphiné, 20, 196, 203, 209, 224, 229, 230, 232, 449, 452, 453, 455
 David, Augsburg'lu (Sahte David), 136, 226, 242
 David Dinant, 136
 Davis, J. F., 74, 244, 342, 343, 345, 347, 463, 464, 465, 471
 Deanesly, M., 105, 311, 312, 313, 317, 322, 328, 330, 331, 332, 336, 355, 365
De heretico comburendo, 335
 Delmaire, B., 19, 90
 Denham, 459
 Deniz Alpleri, 189
 Derby, 336, 337
 Despenser'in Haçlı seferi, 320
 Desenzano, 176, 177, 178, 191, 192
 Desiderius, 177, 178
 Devin, 205
De vita et actibus, 220
 De Vooght, P., 304, 307, 367, 371, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 382, 383, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 392, 396, 397, 402, 403
devotio moderna, 365
 Dewsbury, 357
 Dickens, A. G., 342, 347, 348, 349, 357, 461, 462, 463, 465, 466, 467, 471
 Dickson, G., 22, 54, 62, 135, 136, 264
 Die, 19, 21, 27, 32, 59, 65, 72, 80, 91, 92, 136, 138, 155, 191, 223, 234, 282, 294, 309, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 370, 371, 373, 374, 375, 377, 380, 382, 385, 386, 389, 390, 396, 397, 399, 400, 401, 404, 407, 409, 412, 425, 426, 427, 431, 436, 438, 441, 443, 445
 Die Alte zum Hirtze, 223
 Diego, Osma piskoposu, 130, 132
Dives and Pauper, 331, 351
 Doketizm, 74
 Dolcino di Novara, 490
 Döllinger, I. von, 166, 167, 187, 211, 212, 220
 Domažlice, 406, 428
 Dominik, Aziz, 125, 130, 131, 132, 134, 160, 179, 181, 185, 271, 484
 Dominikenler, 131, 137, 179, 259, 260, 263, 484
 Dompierre, 65
domus, 188, 189
 Donatizm, 198, 208, 404

- Donauwörth, 219, 426
Dondaine, A., 18, 20, 32, 87, 92, 94,
108, 130, 138, 145, 146, 147, 162,
163, 168, 172, 177, 178, 185, 190,
242
Dossat, Y., 116, 137, 140, 150, 151,
153, 163, 164, 177, 180, 181, 182,
183, 185, 199, 200, 201, 241
Dover, 296
Dragowitsa, 171, 172
Drayton Beauchamp, 337
Drémil, 182
Dresden, 382, 384, 385, 403, 407, 431
Drugonthia, 171, *bkz.* Dragowitsa
Duby, G., 18, 30, 39, 42
Duns Scotus, 292
Dunstable, 337
Dupré-Theseider, E., 60, 152, 159, 185,
189
Durance, 189, 229
Durand, Huesca'lı, 105, 106, 108, 127,
128, 129, 130,
Durdant, Robert, 458
Durham piskoposu, 330
düalizm, 51, 63, 164, 165, 172, 178,
187, 233
Eardisley, 354
East Anglia, 337, 342, 344, 345, 346,
349, 350, 356, 357, 460, 467
East Hendred, 341
Ebrard, 74
Ecclesia Romanae, 174
Eck, 472, 475
Eckhart, 254, 255, 370
Ederick, William, 323, 337
Edinburgh, 114, 296, 488
Edward, John, 358
Edward, III., İngiltere kralı, 297
Edward, VI., 465
Efkaristiya, 32, 42, 73, 129, 209, 301,
305, 306, 307, 310, 311, 316, 318,
332, 333, 359, 369, 372, 377, 419,
420, 422, 423, 461, 476, 477
Egidio Romano, 308
Ekbert, Schönaul'u, 67, 84, 85
Elizabeth, I., 461, 465, 466, 467, 470
Elçilerin İşleri, 196, 199
Elne, 129
Embrun, 71, 72, 229, 447, 492
Engels, 22
engizisyon, 21, 22, 135, 138, 139, 140,
142, 143, 154, 176, 181, 186, 192,
201, 204, 210, 213, 220, 228, 229,
239, 240, 243, 245, 268, 269, 279,
280, 411, 426, 455, 489
engizisyoncular, 138, 181, 183, 216,
220, 226, 229, 239, 240, 241, 243,
253, 342
Éon de l'Étoile, 59, 80, 109
Epiphanius, 30, 490
Erasmus, 444, 447, 455, 461, 463, 472
Erastusçuluk, 289
Erbstösser, M., 22, 70, 209, 210, 218,
228, 252, 254, 290
Eriguena, John Scotus, 34, 36, 136, 482
Erlembaldo, 155
Ermeniler, 439
Ernest, Pardubice'li, Prag başpiskoposu,
371, 409, 436
Erşil, Jaroslav, 363
Esclarmonde, Foix kontunun kızkardeşi,

- 155
 Escoulan, Berenger, 199
 Essex, 323, 337, 342, 343, 349, 350, 457, 459, 461, 465
 Etaples, 449
 Etienne de Bourbon, 92, 94, 132, 201
 Eudes, II., Blois kontu, 24, 25, 28
 Eugenius, III., 78
 Eugenius, IV., 287, 288, 428
 eulogia, 148, 149
 Euthymius, Peribleptos'lu, 51, 165
 Euthymius Zigabenus, 82
 Evans, Nesta, 299, 465, 475
 Everard de Béthune, 67
 Everwin, Steinfeld'li, 81, 82, 83, 85
 evlilik 30, 34, 42, 70, 75, 77, 84, 156, 209, 324, 325, 327, 357
 Evrard, zangoç, 25, 28, 31
 Evrard de Châteauneuf, 88
 Exeter, 16, 358
 Exivi de Paradiso, 278
 Eymeric, Nicholas, 227
 Eyüp, 104
 Ezzelino da Romano, 159
 Fabri, Bernardo, 280, 475
 Fabriano, 227
 Fanjeaux, 153, 155, 182, 183
 Farel, Guillaume, 447, 448, 449, 450, 451, 453
 Fearn, J., 8, 32, 71, 72, 73, 290
 Felix, Urgel'li, 45, 226, 227
 Ferdinand, I., Bohemya kralı, 474, 475, 478, 487
 Ferrara, 157, 158, 162, 288
 Ferrier, Aziz Vincent, 181, 229
 Field, Nicholas, 461
 Filippo, Katharosçu Desenzano piskoposu, 176
filius maior, 153, 171, 177
filius minor, 153, 171
 Firavunun rahipleri, 388
 Fishburn, Thomas, 314
 Fitzjames, Londra piskoposu, 342
 Fitzralph, Richard, 299, 300, 305, 309
 Flagellantlar, 193, 264, 268, 292, 491
 Flajşhans, 375
 Flandre, 75, 76, 85, 247, 296
 Flavio Biondo, 227
 Fleury manastırı, 50
 Floransa, 114, 157, 159, 176, 190, 191, 192, 261, 283, 288
 Floretum, 320, 321, 322
 Flynte, Richard, 471
 Foix, 118, 155, 186, 187
 Folclini, Michael, 366
 Fontevrault, 67, 92
 Forest, John, 488
 Forest of Dean, 349
 Fournier, Jacques, 20, 156, 186, 187, 188, 195, 196, 198, 199, 209, 241
 Fox, John, 332, 461, 466, 467, 468, 470
 Fox, Richard, 325, 461, 462
 Francesco, Assisili Aziz, 101, 125, 130, 131, 132, 237, 256, 257, 258, 259, 265, 271, 273, 274, 275, 279, 280, 281, 491, 492
 Fransa, 14, 15, 16, 19, 24, 27, 39, 46, 62, 64, 68, 69, 71, 79, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 94, 97, 99, 100, 101, 114, 115, 116, 117, 118, 131, 132,

- 133, 134, 137, 144, 157, 172, 174, 175, 179, 183, 184, 185, 186, 190, 195, 200, 203, 204, 228, 234, 235, 236, 244, 245, 246, 247, 251, 259, 261, 262, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 290, 292, 294, 296, 297, 327, 376, 392, 449, 454, 455, 456, 482, 490, 491, 492, 493
- Fransiskan tarikatı, 284
- Franconia, 291
- Frassetto, M., 51, 52, 53
- fraticelli*, 225, 227, 279, 281, 282, 283, 284, 296, 485, 486
- fratres de paupere vita*, 279
- Frederick, Köln başpiskoposu, 76
- Frederick, II., 136, 142, 179, 191, 234, 244, 268
- Frederick, III., Sicilya kralı, 433
- Frederick Barbarossa, 96, 112
- Freissinières, 229
- Freyria, Giovanni, 225
- Fribourg, 20, 131, 221, 222, 223, 224
- Fudge, T. A., 22, 362, 365, 375, 385
- Fuer, William, 355
- Fulbert, Toulouse piskoposu, 25
- Fulnek, 220
- Furneria de Mirepoix, 156
- Gagliarda, 280
- Gaja-le-Selve, 182
- Galdino, Aziz, 113
- Galka, John, 434
- Galler 323, 325, 336, 337, 354
- Gallus, Neuhaus'lu (Jindřichův Hradec), 210, 211, 366, 473
- Gap, 72, 449
- Garattus, 175, 176
- Garda Gölü, 190, 192
- Garnier, Guillaume, 154
- Garsen, Le Mas'lı 154
- Gaskonya, 235
- Gaucelin, Bernard, Narbonne başpiskoposu, 99
- Gemona del Friuli, 189
- Geoffrey, II., Aziz Martial başrahibi, 37, 39
- Geoffrey d'Ablis, 186, 188, 189
- George, Brandenburg prensi, 433, 434, 435, 436, 437, 444, 476
- Gerard, Cambrai ve Arras piskoposu, 40, 46
- Gerard, Monteforte'li sapkın, 47
- Gerardo, Borgo San Donnino'lu, 272
- Gerbert, Aurillac'lı, 28, 32
- Gervasius, Saint-Savin-sur-Gartempe manastırı başrahibi, 65
- Ghibellinolar, 191, 244
- Giacomo della Marca, Aziz 283
- Gibel, 182
- Gilbert, Walter (namı diğer Kibworth), 337
- Gilbert, Tournai'li, 248
- Giovanni da Capistrano, Aziz 227, 436
- Giovanni di Lugio, 167, 168, 178
- Giovanni di Ronco ,108, 128, 206, 493
- Giovanni Gualberto, Aziz 60
- Giovanni, Parmalı, 273
- Giudeo, Giovanni, 87, 175, 176
- Giuseppe, Concorezzo'da Katharosçu misyoner, 87
- Giuseppini, 98

- Given, J.B., 22, 137, 140, 181, 279
 Gizli Yemek *bkz.* Yuhanna'nın Sorgulan-
 ması 165
 Glaber, Raoul, 46, 48, 49, 50
Glossa Ordinaria, 212, 319
 Gloucester, 345
 Gnostikler, 30, 80, 161, 176, 490
 Gnostisizm, 11
 Godefroy, II., Yukarı Lorraine dükü,
 346, 259
 Godin, 135
 Gonin, Martin, 447
 Gonnet, G., 91, 94, 204, 225, 231, 389,
 440, 447, 448, 451, 454, 455, 472
 Gorze, 52
 Goslar, 46, 62
 Gottfried, Macar, 217
 Gottlieben, 390, 391
 Goudourville, 182
 Gradon, P., 21
 Grandmont tarikatı, 67
 Great Marlow, 459
 Greda "mit der Nase", 221, 222
 Grégoire, Tours'lu, 76
 Gregorius, IX. 125, 126, 135, 136, 142,
 179, 191, 222, 225, 227, 239, 240,
 484
 Gregorius, VII., 60, 61, 78, 482, 484
 Gregorius, X., 237
 Gregorius, XI., 306, 310
 Gregory, Chelčický'nin yeğeni, 60, 438,
 439, 440
 Grenoble, 229
 Grimaud, Pierre, 154
 Grosseteste, Robert, 13, 247, 300
 Grundmann, H., 8, 11, 12, 16, 59, 66,
 75, 79, 85, 106, 134, 136, 246, 248,
 251, 252, 253, 262
 Guardia-Lombarda, 190
 Guarin, Beauvais piskoposu, 26
 Guelfo, 192
 Guglielma, 268
 Gui, Bernard, 140, 203, 233, 241, 242,
 279
 Guibert, Guillaume, 154
 Guibert de Nogent, 74, 225, 227, 489
 Guilhabert de castres, Katharosçu
 Toulouse piskoposu, 155
 Guilhem, VIII., Montpellier kontu 99
 Guillaume 39, 71, 87, 154, 185, 186,
 188, 199, 316, 447, 448
 Guillaume-Roger de Mirepoix, 156
 Guillaume, Albi piskoposu 86
 Guillaume, V., Aquitaine dükü 38, 53
 Guiraud, J., 131, 153, 159, 163, 169,
 192
 Gundolfo, 40, 42, 43, 47, 48
 Gurmyn, Richard, 341
 Guy, Bohemya'daki papalık elçisi, 51
 Guy, II., Le Puy piskoposu, 38
 Güney Fransa, 15, 87, 94, 97, 116, 117,
 118, 131, 134, 157, 172, 174, 179,
 184, 200, 246, 247, 259, 261, 262,
 273, 274, 275, 276, 278, 280, 281,
 282, 490
 Gysla, 209
 Habsburg hanedanı, 474
 Hacker, John, 349, 355, 457, 463, 464
 Haçlı seferleri, 63, 125, 213, 425, 489
 Hadrianus, IV., 79
 Hagen, Matthäus, 219

- Hainault ,249
- Hamilton, B., 20, 32, 51, 81, 82, 88,
133, 137, 145, 149, 172, 174, 175,
177, 183, 194, 239, 241
- Hampshire, 349, 457
- Hánek, Martin, 473, 474
- Hans von Plauen, 219, 220
- Harding, Thomas ,461
- Hartmann, Johann, 253
- Hasenburg, 372
- Hassenstein, Bohuslav, 444
- Haut-Dauphiné, 203, 224, 229, 230,
232
- Hautes-Alpes, 72
- havariler, 212
- Heidelberg, 211
- Heinzli, 222
- Henley,347
- Henri de Marcy, 94, 118, 127
- Heinrich, Bitterfeld'li, 370
- Heinrich, III., Kutsal Roma imparatoru,
46
- Heinrich, I., Kutsal Roma imparatoru,
268
- Heinrich, IV., Kutsal Roma imparatoru,
61
- Heinrich, Valdocu eldiven yapımcısı,
205
- Henry, II., İngiltere kralı, 89, 93, 296
- Henry, V., İngiltere kralı, 336, 361
- Henri, Keşiş, 14, 19, 59, 69, 73, 84, 298,
323, 367, 482, 491
- Hereford, Nicholas, 316, 317, 318, 320,
325, 326, 333, 334
- Heribert, 19, 25, 29, 32, 50, 51
- Hermann, Laon piskoposu, 66, 265, 481
- Herrnhut, 481
- Hildebert, Le Mans piskoposu, 70
- Himberg, 206
- Hohenstaufen, 99, 142, 204, 234, 244,
268
- Honorius, III., 125, 136
- Honorius, IV., 269
- Horeb Dağı, 412, 492
- Horebliler 491, *bkz.* Orebliler
- Houre, Thomas, 459
- Hove, 465
- Hrabanus Maurus, 41
- Hradčany, 415, 417
- Hradec Králové, 210, 406, 412, 492
- Hradiště, 412
- Hrubý, Jeleni'li Gregor, 409, 444
- Hudson, A., 18, 21, 43, 309, 310, 311,
314, 316, 318, 319, 320, 321, 323,
324, 329, 334, 346, 355, 356, 372,
464
- Hughenden, 459
- Huguenotlar, 453, 454
- Hugues de Digne, 261, 273
- Huguette, Valdocu marangozun karısı,
199
- Hulman, Thomas, 319
- Humbert de Romans, 360
- Humiliati, 91, 95, 96, 98, 99, 108, 126,
127, 128, 130, 144, 159, 491
- Huşcular 361, 397, 398, 401, 402,
404, 405, 409, 414, 417, 419, 422,
426, 427, 428, 430, 431, 446, 451,
474, 487, 491, 492, 493
- Huşçuluk, 22, 295, 304, 376, 380, 391,
394, 395, 404, 421, 427
- Hus, Jan, 7, 17, 22, 219, 295, 299, 304,

- 327, 361, 362, 367, 370, 373, 374,
375, 376, 377, 378, 379, 380, 381,
382, 383, 384, 386, 387, 388, 389,
390, 391, 392, 393, 394, 396, 397,
398, 399, 400, 401, 402, 403, 404,
406, 407, 411, 415, 417, 421, 428,
431, 433, 436, 472, 473, 477, 487
- Húska, Martin, 418, 419, 420
- Hübner, Elias, 376, 378
- Hvězda, John, 422
- Iglau 364 bkz. Jihlava
- Index librorum prohibitorum*, 454
- Ingelheim, 364
- Innocentius, II., 78
- Innocentius, III., 64, 99, 104, 107, 114,
121, 141, 179, 232, 236, 262, 484,
491
- Innocentius, IV. 125, 129, 142, 234
- Insabbatati*, 101
- Iogna-Prat, D., 19, 74, 196
- Iver Court, 458
- Ivo, Narbonne'lu, 88, 160, 189
- Ivoy, 741bbs, 208
- Isidorus, Sevilalı, 34, 490
- Islip, Canterbury başpiskoposu, 303
- Ibbs, 208
- İbn Rüşdçülük, 365
- İki İlke Hakkında Kitap, 178
- İman Ağı, 437
- İman Derneği, 190
- İncil 40, 44, 47, 49, 59, 73, 83, 86, 91,
92, 94, 95, 96, 101, 104, 106, 108,
120, 131, 161, 162, 247, 256, 268,
272, 273, 274, 279, 281, 312, 316,
321, 322, 329, 349, 387, 404, 411,
416, 423, 462, 474
- İngiltere, 19, 45, 89, 93, 115, 206, 222,
290, 292, 294, 296, 297, 318, 320,
334, 340, 341, 342, 343, 347, 350,
354, 358, 359, 360, 361, 373, 377,
379, 456, 460, 461, 464, 465, 466,
467, 468, 469, 470, 486, 491
- İsa-karşıtı, 305
- İsa Mesih, 463
- İsa'nın İncili Kardeşliği, 438
- İskoçlar, 340
- İspanya, 48, 141, 474
- İsviçre, 258, 447, 448, 451, 480
- İşaya, 167, 263, 411
- İşaya'nın Görüşü, 167
- İtalya, 15, 19, 33, 35, 36, 40, 48, 72, 75,
78, 79, 87, 88, 90, 91, 95, 97, 104,
107, 108, 109, 110, 111, 112, 113,
114, 116, 119, 121, 128, 131, 138,
142, 144, 147, 151, 152, 157, 158,
160, 165, 170, 171, 172, 174, 175,
176, 177, 179, 185, 189, 190, 191,
192, 193, 197, 203, 204, 211, 212,
221, 230, 233, 234, 235, 244, 249,
264, 275, 282, 289, 290, 444, 454,
455, 456, 485, 490, 491, 492, 493
- "İyi insanlar" (Katharosçular için
kullanılan bir ifade), 86
- Jaco, 231
- Jacoba, Sibylle Pierre'in kızı, 156
- Jacquerie, 292
- Jacques de Vitry, 113, 126, 130, 141,
247
- Jakoubek, Střibro'lu, 387, 397, 398,
402, 403, 407, 411, 415, 422, 424,

- 429, 431
James, William, 93, 225, 319, 345, 357, 359, 383, 462
Jean de Fleury, 30
Jean, I., Strasburg piskoposu, 40
Jean, Soissons kontu, 74
Jerome, Praglı, 377, 381, 383, 426, 436, 473, 475
Jesenic, John, 381, 399, 402, 404
Jihlava (Iglau), 361, 364, 409, 430, 431
Jiménez-Sanchez, P., 19, 161, 172, 174
Jindřichův Hradec, 210; *ayrıca bkz.*
Neuhaus'lu Gallus
Joachim, Fiore'li, 12, 54, 135, 136, 262, 263, 264, 265, 268, 269, 272, 273, 274, 281, 486, 491
Johannes, XXII., 209, 234, 236, 238, 241, 244, 254, 278, 280, 282, 283, 287, 293, 365, 486, 491, 492
Johannes, XXIII., 209, 234
John, Canterbury'li, Lyons başpiskoposu, 94,
John, Chlum'lu, 391
John, Dambach'lı, 370
John, Dražice'li, Prag piskoposu, 363, 365
John, Litomyšl'li, 391, 396, 475
John, Jenstein'li, 371
John of Gaunt, 297, 302, 303, 306, 318, 323
John, Pomuk'lu, 371
Jonas, 89
Jonson, John, 345
Jordan, Saksonyalı, 125, 155, 240
Jourdain de Roquefort, 154
Justin Martyr, 30
Juzes, 182
Kalvin, 448, 451, 480, 488
Kara Ölüm, 290, 291, 292, 293
Kara Prens ve Lollard şövalyeleri, 302, 326, 336
Karlstadt, 408
Katalonya, 128, 279, 280
Katharosçular, 18, 19, 21, 81, 85, 87, 88, 89, 93, 98, 106, 107, 113, 117, 118, 130, 142, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 157, 158, 159, 167, 169, 171, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 185, 189, 191, 192, 200, 226, 247, 296, 358, 484, 490, 491, 492
Katharosçuluk, 7, 14, 19, 21, 88, 90, 91, 113, 114, 121, 138, 144, 150, 154, 155, 157, 160, 163, 169, 170, 171, 180, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 193, 224, 225, 227, 228, 233, 241, 277, 483, 484, 491
Kempe, Margery, 340
Kenningham, John, 301
Kent, 21, 337, 340, 341, 343, 346, 349, 350, 351, 357, 459, 460, 464, 465
Kevill (Keevil), 358
Kıyamet, 164, 265
Kibworth Harcourt, 319, 337
Kidlington, 325
Kilise, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 35, 37, 38, 41, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 83, 84, 85, 87, 88, 91, 92,

- 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 104,
105, 106, 107, 108, 109, 111, 112,
113, 114, 115, 116, 117, 119, 120,
121, 125, 126, 127, 128, 129, 130,
131, 133, 136, 138, 139, 140, 141,
142, 143, 144, 151, 159, 161, 163,
165, 170, 171, 176, 179, 181, 184,
188, 192, 193, 195, 196, 197, 198,
199, 201, 202, 203, 204, 206, 208,
209, 210, 211, 212, 216, 217, 219,
223, 228, 232, 234, 236, 237, 239,
243, 244, 247, 248, 249, 250, 252,
253, 255, 256, 257, 265, 268, 269,
271, 272, 273, 274, 275, 276, 277,
280, 281, 282, 283, 284, 287, 288,
289, 290, 294, 296, 297, 298, 302,
303, 304, 305, 306, 307, 308, 309,
310, 312, 314, 315, 316, 317, 319,
320, 322, 324, 326, 327, 329, 330,
331, 332, 334, 335, 340, 341, 343,
344, 346, 347, 349, 351, 355, 357,
359, 361, 362, 363, 365, 366, 367,
368, 369, 370, 371, 372, 375, 377,
378, 380, 382, 383, 384, 385, 386,
387, 390, 392, 398, 399, 400, 401,
402, 407, 410, 415, 419, 423, 425,
427, 428, 429, 430, 431, 432, 433,
434, 435, 436, 437, 439, 440, 441,
444, 445, 446, 448, 453, 455, 459,
462, 464, 468, 470, 472, 474, 477,
478, 479, 480, 481, 482, 483, 484,
487, 488, 489, 490, 491, 492, 493
- Kitabı Mukaddes, 13, 14, 20, 25, 31,
34, 42, 45, 47, 50, 52, 53, 68, 73,
84, 88, 92, 95, 101, 104, 105, 107,
121, 129, 130, 135, 161, 162, 165,
169, 177, 195, 196, 197, 198, 199,
202, 206, 207, 208, 209, 212, 231,
233, 248, 249, 264, 275, 301, 302,
303, 304, 305, 307, 312, 313, 314,
315, 317, 319, 320, 321, 322, 324,
325, 326, 328, 332, 333, 335, 351,
355, 356, 359, 360, 365, 366, 368,
369, 370, 378, 384, 397, 400, 402,
404, 405, 406, 418, 420, 423, 435,
438, 440, 444, 447, 449, 450, 456,
461, 462, 463, 464, 468, 470, 471,
473, 483, 484, 486, 489, 491, 492
- Klaus, Brandenburg'lu, 217
- Knighton, Henry, 314, 316, 317, 323,
326, 327, 328
- Koch, G., 100, 116, 117, 146, 153, 155,
185, 186
- Komotau, 210, 211
- Konrad von Marburg, 205, 222, 226,
240
- Konstantin, 11, 78, 211, 212, 219, 269,
305, 375, 387, 437, 444, 448
- Konstantin'in Bağışı, 78, 211, 212, 219,
269, 305, 444
- Konstantinopolis, 17, 63, 82, 88, 89,
165, 171, 174, 175, 326, 488, 489
- Korambus, 473
- Koranda, Wenceslas 402, 411, 412,
417, 441, 443, 444
- Korybut, Sigismund, 424, 426
- Kozi Hradek, 388
- Köln, 76, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 90,
242, 249, 254
- Königsaal, 365
- Köylü Ayaklanması, 292, 297, 310,
311, 316, 317, 322, 333, 335

- Kraliyet Konseyi, 230
 Kralis İncili, 480
 Krasonický, Vavřinec, 476
 Krems, 209
 Kroměříž, 366
 Kubo, 397 *bkz.* Stříbro'lu Jakoubek
 Kudūs, 51, 54, 63, 118, 245, 367, 370, 483
 Kunwald, 438
 Kurze, 80, 216, 217, 218, 220, 294
 Kutná Hora, 364, 380, 381, 382, 384, 408, 414, 417, 427, 441, 442, 443, 444, 477
 Kutsal Roma İmparatorluğu, 234, 362
 Kutsal Ruh, 25, 26, 33, 34, 36, 42, 52, 82, 93, 110, 135, 136, 155, 170, 249, 262, 268, 269, 312, 328, 448
 Küçük Asya, 63
 Kyle, 350

 Labécède, 162
 Labrières, 453
 La Charité-sur-Loire, 19, 90
 Ladislav, Napoli kralı, 383
 Lambert le Bègue, 76, 246
 Lambert, M.D., 30, 76, 82, 144, 145, 151, 156, 163, 246, 256, 259, 260, 261, 272, 275, 276, 278, 280
 Lambeth Sarayı, 302, 341
 Lamothe, 154, 184, 185
 Landes, R., 37, 38, 39, 40, 46, 49, 50, 51, 53, 54
 Landskron, 220
 Landolfo, 33, 35, 36, 52, 60, 61
 Langham, Simon, Canterbury başpiskoposu, 303
 Languedoc, 15, 19, 22, 51, 72, 84, 88, 91, 94, 97, 98, 100, 105, 106, 111, 114, 115, 116, 118, 121, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 138, 144, 145, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 172, 175, 177, 178, 179, 181, 186, 187, 189, 190, 192, 193, 201, 211, 220, 243, 277, 279, 284
 Lansing, C., 19, 114, 158, 190, 191, 192
 Lanta, 154, 182, 184
Lantern of Light, 330, 331, 332, 463, 464
 Laon, Laon piskoposu, 65, 66, 92, 93
 Lappen, Greda, 222
 Laterano Konsili, 93, 104, 113, 127, 131, 134, 141, 236, 247, 248, 262, 492
 Latimer, Sir Thomas, 326, 327, 337, 373
 Laurac, 152, 153, 154, 182, 183
 Lauragais, 87, 172, 182, 186, 202
 Lausanne, 70
 La Vallouise, 229
 Lavar, 117, 152, 182, 202
 Lavelanet, 156, 182
 Lawrence, Brežová'lı, 131, 406, 412, 420
Lay Folk's Catechism, 331
Lay Folk's Mass Book, 329
 Lea, H. C., 13, 22, 23, 134, 137, 140, 239, 241, 242, 244, 411, 485
 Lefèvre, Jacques, 449
 Leicester 317, 318, 323, 324, 325, 328,

- 329, 331, 334, 337, 341
 Le Mans, 14, 59, 69, 70, 71
 Le Mas-Saintes-Puelles, 154, 182
 Leipzig, 12, 60, 136, 472, 475
 Lentolo, Scipione, 452
 Leo, IX., 482
 Leoncular, 207 *bkz.* Lyoncular
 Lerner, R. E., 16, 211, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 265, 276, 282, 283, 284, 290, 419, 420
 Les Cassés, 182
 Leser, Johannes, 212
 Leutard, 27, 49, 50, 80
 Lhotka, 439
Liber antiheresis, 91, 105, 106, 130 *bkz.* Huesca'lı Durand
Liber de concordia, 264
Liber de duobus principiis 147 *bkz.* İki İlke Hakkında Kitap
Liber electorum, 20, 211, 212
Liber figurarum, 262, 265, 272
Liber supra stella, 110
 Lichfield, 340, 341, 342, 349
 Liège, 46, 49, 52, 53, 76, 84, 246, 489
 Liery, Sens başpiskoposu, 32
 Limoges Konsili, 38
 Lincoln, 317, 318, 326, 329, 342
 Lincolnshire, 318
 Lipany, 219, 429, 430, 487
 Lipnic, 401
 Lisois, 25, 26, 28
 Litice, 438
 Litoměřice, 473; *ayrıca bkz.* Leitmeritz
 Litomyšl, 440
 Lobkowitz, 444
 Lobrichon, G., 19, 41, 43, 51
 Loddon, 345
 Lollardlar, 17, 18, 163, 312, 314, 316, 319, 325, 328, 329, 330, 331, 340, 342, 344, 345, 355, 357, 359, 446, 456, 458, 459, 461, 463, 464, 467, 470, 471, 481, 488, 491
 Lollardlık, 7, 14, 20, 21, 307, 316, 317, 318, 322, 323, 324, 327, 329, 330, 332, 333, 334, 340, 342, 345, 348, 349, 350, 351, 353, 355, 356, 358, 359, 360, 361, 373, 456, 458, 460, 461, 462, 464, 465, 466
 Lombardiya, 87, 88, 95, 99, 101, 108, 109, 110, 114, 128, 157, 171, 172, 174, 185, 186, 190, 193, 204, 206, 220, 234, 491, 492, 493
 Lombardiyalı Yoksullar, 108, 128, 203, 204, 205, 206, 232, 388, 491, 492, 493
 Lombard, Pierre, 135
 Lomers, 86, 87, 174, 275
 Londra, 11, 12, 39, 42, 65, 78, 116, 117, 131, 133, 137, 145, 234, 239, 243, 244, 287, 289, 303, 311, 312, 313, 318, 322, 325, 331, 332, 336, 337, 339, 341, 342, 345, 347, 349, 350, 351, 357, 358, 386, 396, 456, 457, 458, 460, 461, 462, 464, 465, 466, 467, 487
 Longland, 350
 Lords Appellant, 326, 335
 Lorrain, Jean, 197
 Lorraine, 46, 52, 53, 99, 202
 Louis, Bohemya kralı, 44, 45, 97, 117, 181, 184, 229, 234, 474

- Louis, VII., Fransa kralı, 97, 117 439, 441, 444
- Louis, IX., Fransa kralı, 181, 184, 234 *magistrae*, 101
- Louis, XI., Fransa kralı, 229 *magistri*, 101, 218
- Louis, Dindar, Kutsal Roma imparatoru, Maidstone, 345, 457
- 44, 45, 97, 117, 181, 184, 229, 234, Maine, 62
- 474 Mainz, 44, 251, 284
- Louny, 412 *majoralis*, 196, 197
- Lourmarin, 228, 453 Majorca, 279
- Love, Nicholas, 335 *Malogranatum*, 365
- Luberon, 203, 228, 232, 449, 452, 453, Manfreda de Pirovano, 268
- 454 Mani, 37, 52, 81, 484 *bkz.* Manicilik
- Lucifer, 85, 227 Maniciler, 37, 39, 40, 46, 47, 54, 81,
- Luciferciler, 240 227
- Lucius, III., 91, 96, 97, 125, 262, 492, Manicilik, 52, 484
- 493 *Manifestatio*, 79, 80, 113
- Ludolf, Sagan başrahibi, 364, 376 Manselli, R., 19, 63, 69, 81, 84, 85, 86,
- Ludwig, Bavyeralı, Kutsal Roma impara- 97, 98, 132, 149, 150, 159, 161,
- toru, 236, 244, 282, 283, 298 164, 166, 168, 169, 178, 179, 189,
- Luke, Praglı, 232, 440, 441, 451, 475, 191, 192, 194, 259, 264, 273, 274,
- 476, 480, 481 276, 277, 279, 280, 281
- Lupicini, Amadeo, 158 Man, Thomas, 347, 461, 463
- Luther, 427, 428, 433, 445, 447, 448, Mantua, 175
- 462, 464, 470, 471, 472, 473, 474, Map, Walter, 93, 225, 227, 289
- 475, 476, 477, 479, 481, 487 Marco, 87, 160, 171, 172, 174, 175,
- Luthercilik, 462, 472, 474, 479, 481 176
- Lutterworth, 302, 306, 311, 314 Margaret, Meissen'li, 21, 220, 358
- Lutton, R., 21, 457, 458 Marie d'Oignies, 141
- Lüksemburg hanedanı, 362, 368, 389, Marmande, 157
- 433 Marsilya, 279, 280
- Luxton, I., 340, 346, 349 Marsiglio da Padova, 298
- Lužnice nehri, 412 Martin, *barba* (muhtemelen Martin
- Lyoncular, 128, 129, 195, 202, 206, Gonin), 96, 154, 182, 183, 213,
- 207, 232, 492, 493 *ayrıca bkz.* 224, 284, 314, 316, 323, 326, 419,
- Valdocular 447, 470, 473, 474
- Macaristan, 216, 217, 290, 294, 434, Martin, Praglı, 96, 154, 182, 183, 213,
- 224, 284, 314, 316, 323, 326, 419,

- 447, 470, 473, 474
 Martinus, V., 288, 343, 404, 414, 425, 426
 Martin von Amberg, 213
 Marty, Bertrand, Katharosçu Toulouse piskoposu, 189
 Marx, 22
 Mary, İngiltere kraliçesi, 7, 317, 318, 323, 407, 464, 466, 467, 468, 469, 470
 Masson, Pierre, 447
 Matilda, 334
 Matteo de Bosicis, 274
 Matthew, keşiş vaiz, 311, 318, 379, 473
 Matthew, Knín'li, 311, 318, 379, 473
 Matthias Macaristan kralı, 434, 439, 441
 Matthias, Janov'lu, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 387, 397, 398, 419
 Maurand, Pierre, 117, 118
 Maurini, Bernardo, 279
 Maximilian, Kutsal Roma imparatoru, 479
 McFarlane, K. B., 20, 21, 299, 303, 326, 327, 328, 333, 337, 339
 McSheffrey, S., 21, 334, 340, 345, 346, 464
 Mechtold, Groten Wubiser'li, 217
Meditationes vitae Christi, 364
 Meissen, 220, 403
 Meistermann, Ludolf, 376, 379
 Melanchthon, 477
 Melenguia, düalist kilise, 174
 Menchi, S. S., 455
 Menet de Robercourt, 241
 Merchant Taylors, 349
 Mérindol, Valdocuların katledilmesi, 453, 454
 Merlo, G. G., 78, 95, 113, 140, 191, 195, 199, 204, 223, 225, 226, 227, 454
 Meryem Ana, 216, 231, 329, 357, 358, 423, 448
 Messalian sapkınlık, 36, 176
 Metz, 99, 100, 104, 105, 107
 Mezmur, 166
 Michael de Causis, 391
 Michael, Zamberk'li, 51, 366, 391, 438, 440
 Michele di Cesena, 282, 293, 298
 Midlands, 323, 349, 350
 Migne, 40 *bkz.* Kısaltmalar: PL
 Milano, 15, 32, 33, 35, 36, 46, 47, 60, 61, 64, 69, 76, 79, 80, 87, 98, 99, 109, 110, 113, 117, 130, 147, 157, 159, 189, 191, 192, 244, 259, 268, 492
 Milič, Jan, 366, 367, 370, 390
 Milinguii, 174
ministeriales, 100
 Mino, san Quirino'lu, 241
 Minucius, Felix, 226, 227
 Miolo Girolamo, 452
 Mir, Bernard, 145, 153, 154, 156
 Mirepoix, 145, 153, 156
 Miruš, Jan, 444
 Mitmánek, Wenceslas, 477
 Mladá, Boleslav, 451
 Modena, 158
 Mohaç Savaşı, 474
 Moissac, 84
 Moldavya, 439
 Molines, Jean de, 451

- Moneta, Cremona'lı, 87
Montagu, Sir John, 326
Montaillou, 50, 187, 188, 226
Montauban, 199, 200, 201
Montauriol, 182
Montcuq, 200
Monteforte, 27, 33, 35, 36, 37, 42, 46,
47, 48, 52, 54
Montégut, 182
Montesquieu-Lauragais, 182
Montgenèvre, Col de, 203, 230
Montgiscard, 182
Montmaur, 153, 182
Montpellier, 99, 116, 195, 197, 241
Montségur, 133, 154, 156, 181, 185,
189
Moon, Thomas, 345
Moore, R.I., 28, 29, 32, 34, 35, 36, 37,
39, 40, 42, 43, 48, 49, 52, 53, 54,
59, 60, 61, 70, 74, 75, 76, 81, 84,
96, 125, 175, 482
Moravya, 210, 215, 220, 389, 392,
395, 399, 406, 415, 416, 436, 437,
478, 481
Moravyalı Kardeşler, 481, 493 *bkz.*
Unitas Fratrum
Morden, John, 345, 356
Morel, Georges, 447
Morgnen, R., 18, 32, 67, 68, 111, 112
Morlhon, 202
Mortain, Morten kontu, 65 *bkz.* Robert
Mosio, 175, 176
Mossus, 221
Most, 422
Mungyn, Ralph, 348
Murray, A., 12, 22, 159, 163, 188,
241, 360
Musa, 231, 263, 406
Mühlberg, 477
Mühleim, Johannes von, 370
Münih, 144, 145, 243, 298, 304, 388,
410, 436, 437
Napoli, 190, 204, 383, 452
Narbonne, 71, 86, 88, 98, 116, 160,
189, 259, 261, 276, 277, 278, 279
Navarre, Bellevall'i, 185
Nazarius, Katharosçu Concorezza
piskoposu, 165, 176, 178
Necton, Robert, 463
Německý, Brod, 425
Nemějice, 405
Nestoriusçular, 93
Netter, Thomas, 301, 305, 306, 317,
331
Neuchâtel, 450
Neuhofen, 208
Neumeister, 206, 210
Nevers, 88
Nevill, Sir William, 326
Newbury, 347, 355, 358
Newcastle, 350
Nice, 67, 277
Nicetas, düalist lider, 165, 171, 172,
174, 175, 176, 177
Nicholas, IV., 275
Nicholas, V., 434
Nicholas, Dresdenli, 382, 384, 385, 403,
407, 431
Nicholas, Hus'lu, 406, 407, 411, 421
Nicholas, Pelhřimov'lu, 418, 423, 428,
435

- Nicholas, Solothurn'lu, 217
 Nicholas, Viyana'lı, 217
 Nicodemus, 42, 351
 Nicolo, Treviso'lu, 175, 176
 Niort ailesi, 152
Nobla leycon, 231
 Norbert, Xanten'li, 65, 66
 Norfolk, 254, 323, 347
 Normandiya, 25, 116
 Northampton, 324, 325
 Northamptonshire, 326
 North Downs, 457
 Northwold, William, 325
 Norwich, 21, 72, 340, 341, 342, 343, 346, 347, 355, 389, 463, 465
 Novara, 269, 271, 490
 Nova Ves, 368
 Nuremburg, 219
 Ockham, 260, 292, 293, 298, 299, 309
 bkz. Ockham'lı William
 Očko, John, Vlašim'li, Prag
 başpiskoposu, 371
 Odars, 182
 Odorannus, 32
 Oecolampadius, 213, 224, 447, 448
 Olbram ze Škworce, Prag başpiskoposu, 372
 Oldcastle, 297, 316, 318, 323, 325, 327, 336, 337, 339, 340, 341, 348, 350, 354, 361, 464, 470
 Oliba, Bernard, 190
 Olivet, 405
 Olivétan, Pierre Robert, 449, 450
 Olivi, Petrus Johannis, 256, 259, 260, 261, 262, 265, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 282, 298, 358, 485, 486, 490
 Olomouc (Olmütz), 214, 215, 363, 399, 400, 436, 478
Opus Arduum, 319, 320
 Orebliler, 412, 491, 492
 Orléans, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 46, 47, 48, 54, 59, 225, 227
 Orlik, 480
 Ormolac, 199
 Orpheus gizemleri, 169
 Ortlieb, Strasburg'lu, 136
 Orvieto, 19, 113, 114, 157, 158, 190
 Osney başrahibi, 325
ostal, 188
 Otschina, Greda, 222
 Ottokar, II., Bohemya kralı, 205
 Oulx, 203
 Owst, G. R., 331
 Oxford, 21, 30, 54, 60, 89, 93, 115, 126, 190, 256, 266, 270, 281, 294, 299, 300, 301, 302, 303, 306, 307, 308, 311, 316, 317, 319, 320, 329, 333, 348, 373, 377, 462, 466, 491
 Oxfordshire, 325, 337, 465
 Oyta, 370
 ölüler için dua etme, 73
 Özgür Ruh, 17, 143, 238, 245, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 282, 283, 284, 324, 365, 486, 490, 492
 Pagès, 185, 186
 Páleč, Stephen, 377, 379, 383, 384, 386, 391, 396
 Palmer, Anna, 324

- Pamiers, 127, 167, 186, 195, 196, 199, 243
- Paolini, L., 20, 158, 160, 192
- papalar ,142, 191, 192, 234, 235, 236, 249, 262, 287, 288, 363, 368, 380
- papalık, 17, 35, 60, 78, 79, 84, 91, 94, 97, 104, 109, 111, 112, 113, 117, 118, 125, 126, 131, 132, 134, 137, 142, 158, 192, 205, 234, 235, 236, 237, 239, 244, 274, 283, 287, 288, 294, 297, 302, 303, 306, 363, 368, 372, 383, 385, 387, 410, 434, 436, 438, 443, 444, 472, 486, 487, 488
- papalık fermanları, 239, 486
- Paravy, P. 20, 196, 210, 224, 225, 229, 230, 231, 453
- Parenzo, Pietro, 114, 158, 190
- Paris, 27, 37, 38, 39, 40, 52, 78, 88, 96, 125, 131, 133, 135, 144, 168, 179, 183, 189, 225, 229, 234, 249, 289, 292, 318, 326, 367, 374
- Parma, Segarelli ve Apostolikler, 192, 268, 269, 273, 490
- Passagini, 98, 492
- Passau'lu isimsiz yazar, 104, 205, 206, 208, 493
- Pataria, 60, 61, 62, 64, 76, 77, 78, 111, 492
- Patarini, 60, 61, 98, 113, 492
- Pater Noster duası, 148, 151, 423
- Patschovsky, A., 12, 22, 85, 92, 94, 129, 195, 200, 205, 210, 211, 215, 242, 251, 283, 305, 320, 363, 366, 389, 421, 442
- Paul, Saint-Père de Chartres'lı, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 35, 182, 185, 225, 227, 261, 302, 307, 336
- Paulus, II., 434, 439
- Paulus, IV., 454
- Paulusçular, 492
- pauperes spiritu, 39, 60, 66, 76, 81, 100
- Payne, Peter, 348, 428
- Pays d'Alion, 187
- Pecock, Reginald piskoposu, 307, 344
- Pedro, II., Aragon kralı, 99, 133
- Pegg, M., 19, 51, 182, 203
- Peirotas, 280
- Pelagiusçuluk, 106
- Pelavicino, Oberto, 159, 192
- Pelfort de Rabastens, 154
- Pellond ailesi, 458
- Péronne, 87
- Perpignan, 277
- Pert, John, 345
- Peter, Mladoňovice'li, 375, 391
- Petracius, 174, 175, 176
- Petrarca, 365
- Petrobrusyanlar, 73, 109, 492
- Petrus, Aziz, 45, 84, 92, 95, 188, 199, 212, 213, 259, 260, 273, 287, 298, 387, 462, 478, 485
- Pexiora, 182
- Philippe, III., Fransa kralı, 183, 184
- Philippe, IV., Fransa kralı, 235, 236, 244, 486
- Philippopolis, 172
- Philpot, John, 464
- Piacenza, 60, 107, 108, 109, 110, 157, 190, 493
- Picardie, 290, 449
- Piccolomini, 434, 444
- Piemonte, 212, 224, 225, 226, 228, 229,

- 230, 232, 450, 452, 453, 454, 455
 Pierre de Bauville, 190
 Pierre de Blois, 89
 Pierre de Bruis, 19, 69, 71, 491, 492
 Pierre de Gramazie, 153
 Pierre des Vaux de Cernay, 19, 133
 Pierre de Valz, 200
 Pierre l'Ermite, 54, 62
 Pierre Raymond de Cuq, 153
 Pietro Capuano, 130
 Pietro Damiani, Aziz, 61
 Pietro, Floransalı, 141
 Pietro di Verona, 154, 156
 Pieusse, Katharosçu konsil, 176
 Pikartizm, 419
 Pikartlar, 492
 Pilsen, 395, 406, 411, 412, 417, 429
 Piphles, 85
 Pireneler, 90, 277
 Pirenne, H., 76
 Pisa, 71, 72, 288, 442
 Písecký, Wenceslas, 444
 Písek, 412
 piskoposlar, 25, 26, 40, 46, 84, 86, 92,
 96, 105, 106, 109, 114, 115, 126,
 133, 141, 144, 153, 171, 239, 241,
 245, 271, 289, 302, 334, 342, 343,
 431, 480, 486
 Pius, II. (Aeneas Sylvius Piccolomini),
 433, 434
 Pius, IV., 478, 487
 Plumb, D., 21, 459
 Poděbrady, 433, 438, 439, 444
 Poduška, Jan, 473
 Poitiers, 65, 71, 181, 201
 Polak, Michael, 440
 Polonya, 264, 294, 380, 413, 426, 428,
 478, 481
 Pole, Reginald, 467
 Pomeranya, Valdocular, 211, 216, 284
 Porete, Marguerite, 249, 250, 251, 253
 Prachatice, 210, 402, 405, 415
Practica inquisitionis, 203, 279
 Pradier, Arnaud, 185
 Prag, 15, 17, 22, 210, 214, 215, 261,
 284, 294, 361, 362, 363, 364, 365,
 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372,
 373, 375, 376, 377, 380, 383, 384,
 385, 386, 388, 389, 395, 398, 399,
 401, 403, 405, 406, 407, 408, 409,
 410, 411, 414, 415, 416, 417, 418,
 419, 420, 421, 422, 426, 429, 430,
 433, 434, 436, 438, 439, 440, 442,
 443, 444, 472, 473, 474, 475, 478,
 479, 493
 Prag Bildirisi 416, 418, 421, 426, 429
 Praroman-Bonvisin, 221, 223
 Prémontré tarikatu, 67
 Přemyslid hanedanı, 362
 Přibík, Klenové'li, 429
 Přibram, John, 424, 426
 Prim, Bernard, 84, 101, 102
 Priscillianus, Avila'lı, 27
 Prokop, 427, 428, 429, 431
 Protestanlar, 466, 468, 469, 489
 Protestanlık, 460, 466
 Prouille, 131, 134, 185
 Provence, 53, 97, 149, 151, 203, 220,
 228, 229, 230, 259, 275, 450, 452,
 454, 455, 485, 490
 Prunel, Guillaume, 185
 Prunet, 182

- Prusya, 366
- Pungilup, Armano, 158, 162
- Purvey, John, 311, 316, 317, 318, 325, 330, 332, 334, 335, 340, 464
- Puylaurens, 154, 164
- Pye, Hugh, 345, 346
- Quercy, 181, 199, 200, 201, 202
- Quorundam exigit*, 278, 279, 280, 490
- Racio recta*, 254
- Radbert, 28
- Rainerio, Domino, 158, 159
- Ramihrdus, 61, 76, 78
- Ramsbury, William, 314, 324
- Ranconis, Adalbertus, 367,
- Raymond de Sainte Foy, 20, 195, 202
- Raymonde de Rabastens, Agen başdiyakozu, Toulouse piskoposu, 154
- Raymond, IV., Toulouse kontu, 115
- Raymond, VII., Toulouse kontu, 179, 181
- Raymond, VI., Toulouse kontu, 119, 132, 133
- Raymond, V., Toulouse kontu, 11, 118
- Razès, 133, 179, 181
- Reeves, Marjorie, 128, 135, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 272, 273, 280
- Reformasyon, 16, 18, 20, 142, 203, 213, 230, 233, 299, 341, 347, 349, 361, 446, 447, 448, 453, 454, 455, 456, 459, 464, 465, 467, 468, 481, 483, 486, 487, 489
- Regensburg, 137, 205
- Reiser, Friedrich, 219, 220, 223, 224, 426
- Rennes piskoposu, 65
- Repton, Philip, 316, 317, 318, 323, 333
- Reve, John, 346
- Rheims Konsili (1148), 80
- Rhône vadisi, 53
- Richard, II., 25, 297, 326, 340
- Richard, Maggenberg'li, 222
- Richardin, Pavia'lı, 365
- Rimini, 157
- Ringwold, 357
- Robert, Mortain kontu, 65
- Robert, II., Flandre kontu, 76
- Robert, Arbrissel'li, 65, 66, 67
- Robert le Bougre, 137, 240
- Robert, Dindar, Fransa kralı, 24
- Robert de Sens, 185
- Robert de Spemone, 172, 174
- Roger, Châlons piskoposu, 41
- Roger, Bernard, III., Foix kontu, 186
- Roh, John, 451, 475, 476
- Rokycana, 428, 430, 433, 435, 436, 438, 439, 441
- Roland, Cremona'lı, 190
- Rolle, Richard, 313, 331
- Roma, Jean de, 453
- Roma, 11, 15, 25, 27, 35, 43, 44, 59, 61, 65, 69, 78, 79, 93, 105, 107, 108, 109, 120, 128, 129, 131, 133, 155, 174, 204, 216, 220, 234, 236, 268, 274, 275, 276, 278, 283, 287, 288, 305, 308, 317, 318, 362, 367, 368, 371, 372, 378, 380, 384, 386, 402, 404, 407, 423, 424, 433, 443, 444, 445, 453, 454, 467, 470, 472, 473, 474, 478, 479, 487, 488

- Roquebert, M., 19, 133, 144, 151, 152, 154, 155, 181, 183, 186
 Rosans, 72
Rosarium, 321
 Rottenwöhrer, G., 144, 145
 Roudnice (Roudnitz), 364, 365, 371
 Rouergue, 202
 Rouet, Jean, 453
 Roumens, 182
 Roussillon, 129
routiers, 115
 Rowley, Alice, 346, 356
 Rožďalovský, Wenceslas, 473
 Rubellin, M., 19, 92, 95
Runcarii 206, 492 *bkz.* Valdocular
 Rupert, 369, 380
 Russell, J. B., 15, 32, 40, 239
 Russell, John, 341
 Rychnov, 438, 439

 Saaz (Žatec), 412, 417, 427, 443
 Sabartès, 187, 228
 Sabellius, Sabelliusçular, 81
 Sacconi, 146, 147, 172, 177, 185, 190, 191
 Sahte Capelli, 147, 177
 Sahte David, Augsburg'lu, 226
 Saint-Félix-de-Caraman, 172
 Saint-Germain d'Auxerre, 50
 Saint-Germier, 182
 Saint-Gilles, 71, 72, 114
 Saint-Julia, 182
 Saint-Martin-la-Lande, 154
 Saint-Paul-Cap-de-Joux 182
 Saint-Paulet, 182
 Sankt Peter in der Au, 212
 Saint-Pierre-le-Vif manastırı, 32
 Saint-Savin-sur-Gartempe manastırı, 65
 St Sepulchre, 464
 sakramentler, 94, 109, 136, 272, 359, 439
 Saksonya, 217, 380, 481
 Salimbene, 268
 Salisbury, 78, 89, 314, 324, 341, 342
 Salomone da Lucca, 192
 Saltwood, 318
 Salvo Burci, 108, 110
sandaliati, 220
 sapkınlık, 11, 13, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 31, 32, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 53, 54, 61, 62, 64, 71, 74, 76, 77, 81, 84, 85, 87, 89, 91, 96, 111, 112, 116, 117, 118, 120, 121, 125, 130, 131, 135, 136, 141, 142, 143, 159, 170, 176, 178, 181, 183, 188, 191, 193, 205, 230, 238, 239, 241, 243, 244, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 261, 276, 277, 279, 281, 282, 296, 297, 298, 323, 332, 336, 342, 343, 346, 349, 350, 351, 354, 361, 366, 396, 401, 433, 444, 482, 484, 485, 486, 488, 492, 493
 Saunders, Alice, 459
 Sawtry, William, 323, 332
 Scaligeri, 192
 Schmalkalden Birliği, 477
 Schoenveld, 284
 scholae, 206
 Schwaben, Ries, 248
 Schwäbisch-Hall, 205
 Schweidnitz, 211, 283

- Sclavonia, 173, 174, 175, 177
scole leprosororum, 208
 sefihlik, 225, 226, 230, 253
 Segarelli, Gherardo, 268, 269, 271, 490
 Segl, P., 21, 134, 135, 138, 155, 160,
 189, 205, 206, 207, 208, 209, 240,
 242, 243
 Seibt, F., 22, 219, 262, 304, 362, 364,
 365, 366, 367, 368, 370, 371, 372,
 373, 374, 375, 376, 380, 381, 382,
 385, 386, 388, 389, 390, 391, 392,
 396, 397, 399, 401, 403, 405, 406,
 407, 409, 412, 414, 415, 416, 417,
 418, 421, 425, 426, 427, 431, 433,
 434, 436, 437, 443, 445, 475
 Seila, Pierre, 181, 184, 200, 201
 Selahaddin, 265
 Sens Konsili, 78
 Servetus, 488
 Setto, Antonio di, 227
 Shenley, 326
 Shirley, J., 19, 133
 Sicard de Puylaurens, 154
 Sicilya, 191, 234, 235, 271
 Sigismund, 369, 389, 390, 391, 392,
 401, 409, 410, 414, 415, 416, 417,
 418, 421, 424, 425, 426, 430, 431,
 432, 433, 437, 443
 Silezya, 282, 283, 427, 436
 Simon de Montfort, 133, 152
 Simon, düalistlerin lideri, 133, 152,
 174, 175, 292, 303, 404
 Simon Sudbury, Canterbury başpisko-
 posu, 292
 Simon, Tišnov'lu, 133, 152, 174, 175,
 292, 303, 404
 Sirmione, 190, 192
 Slany, 412
 Slavlar, 425, 426
 Šmahel, F., 22, 145, 163, 211, 219,
 305, 309, 310, 313, 320, 335, 372,
 373, 374, 377, 378, 381, 386, 391,
 413, 421, 442, 445
 Smalley, B., 31, 117, 299, 300, 301,
 302, 303, 304, 308, 310, 311
 Smeeton Westerby, 337
 Smith, William, 323, 324, 328, 329,
 350
 Smyrna meleş, 271
 Soissons, 44, 74, 96, 227
 Sophie, Bhoemya kraliçesi, 410
sorores, 101
Speculum Vite Christi, 335
 Speroni, 80, 109, 110, 493
 Spoleto, 176, 191
 Stacey, John, 464
Statuta Ecclesiae Antiqua, 32
 Stanislav, Znojmo'lu, 376, 377, 379,
 383, 386
Stedinger, 134
 Steeple Ashton, 357
 Steeple Bumstead, 461
 Stefaneschi, kardinal, 386
 Stephen, 25, 26, 27, 28, 219, 377, 407,
 426, 457
 Steyer, 209
 Stock, B., 24, 27, 29, 33, 34, 39, 40, 42,
 48, 60
 Stradigotto, 158
 Strasburg, 136, 219, 221, 223, 224,
 254, 283, 448
 Stratford Langthorne, 347

- Stricker, 160
 Struder, 221
 Strype, John, 462, 466
 Suffolk, 343, 347, 460, 461, 463, 465,
Summa Aurea, 87 bkz. Auxerre'li
 Guillaume
 Sussex, 466
 Schwaben, Ries, 202
 Sweeting, William, 359
 Swinderby, William, 323, 324, 325,
 330, 331, 335, 337, 354, 359
 şeytan, 28, 47, 50, 80, 82, 145, 146,
 147, 148, 149, 150, 151, 163, 164,
 165, 166, 167, 168, 169, 170, 193,
 378
 şüphecilik, 163, 188, 299

 Tabor, 219, 388, 394, 403, 405, 406,
 409, 410, 412, 413, 418, 419, 420,
 422, 424, 426, 434, 435, 437, 487,
 492, 493
 Taborlular, 219, 418, 419, 422, 423,
 425, 428, 487, 491, 493
talea, 104
 Tamworth, 358
 Tanchelm, 59, 75, 76, 77
 Tannenberg, 426
 Tanner, N., 13, 21, 340, 343, 347, 459,
 460
 Tanrı Barışı, 18, 37, 38, 39, 40, 41,
 46, 47, 48, 482
 Tanrısâl Görü, 282
 Tapınak Şövalyeleri, 31, 225, 236, 244,
 245, 251, 486
 Taunton, 345, 352
 Tayin Çatışması, 296

 Taylor, C., 51
 Taylor, William, 334
 Tekvin, 166, 312
teleiosis, 82, 145
 Tempier, Etienne, Paris piskoposu, 292
 Tenterden, 21, 345, 351, 457, 458, 464
 Tepl, 365
 Tewkesbury, John, 463
 Texerant, 85
 Thames Vadisi, 349, 350, 465
 Thaxted, 323, 337
 Theodatus, 27
 Théroutanne piskoposu, 291
 Theuda, 44, 45, 80
 Thierry, 25, 28, 32
 Thomas Aquinas, Aziz, 292
 Thomas, Štitné'li, 370
 Thomson, J. A. F., 300, 318, 326, 327,
 328, 336, 341, 349, 386, 387, 403,
 456, 472, 473, 474, 475, 477
 Thorpe, William, 308, 314, 318, 319,
 329, 335, 463
 Trakya, 172
 Thuringia, 291
 Thyatira meleşî, 271
 Tismenice nehri, 412
 Toledo, 45
 Tomek, 371
 Topley, Thomas, 461
 Torino, 33, 44, 267, 455
 Toskana, 241, 259, 279
 Totting, Henry, 315
 Toul, 99
 Toulouse, 19, 71, 72, 84, 86, 97, 114,
 115, 116, 117, 118, 119, 131, 132,
 150, 154, 155, 157, 162, 174, 179,

- 181, 183, 184, 185, 186, 189, 190, 447, 448, 449, 451, 472, 473, 474,
197, 202, 203, 247, 277 475, 476, 479, 491, 493
- Tournai, 76, 248, 291 Urbanus, II., 62
- Töpfer, B., 8, 22, 32, 38, 251, 268, 269, Urbanus, III., 262
- 272, 282, 309 Urbanus, V., 283
- Töton Şövalyeleri, 414, 426 Urbanus, VI., 287, 288, 317, 320
- töz birliği, 330 Ústi-nad-Lužnici, 412
- töz dönüşümü, 242, 301, 305, 306, Ústi, Elbe kıyısı, 429
- 311, 329, 330, 356 *usus pauper*, 259, 260, 275
- Trakya, 172 Utrakizm, 397, 399, 409, 416, 434,
446, 472, 474, 478, 479
- Trancavel, Pierre, 277, 279
- Treesh, S. K., 195, 216, 217, 218, 219, Utrakistler, 17, 402, 405, 406, 409,
220, 221, 222, 223, 228, 451 414, 422, 423, 424, 425, 428, 430,
433, 434, 435, 441, 442, 443, 444,
Trefnant, Hereford piskoposu, 334 445, 472, 473, 474, 475, 476, 477,
478, 479, 481, 487, 491, 493
- Tremp, K.U., 20, 199, 221, 222, 223, 229
- Trencavel ailesi, 118, 133 Utrecht, 75, 76, 77
- Treviso, 87, 159, 175, 241 Uxbridge, 347
- Trier, 84 Uziah, 263
- Trusen, W., 21, 135
- Tunstall, Cuthbert, piskopos, 461, 463
- Türkler, 425, 434, 474
- Twelve Conclusions, 330, 332
- Tyball, John, 461, 462
- Týn kilisesi, 312, 326, 406
- Tyndale, William, 461, 462, 463
- Uberti ailesi, 159
- Ubertino da Casale, 259
- Ulrich Rosenberg (Rožmberk), 395, 414, 425
- Ulusal Ant, 488
- Umbria, 244, 249, 259
- Unam Sanctam*, 235
- Unitas Fratrum*, 219, 220, 228, 433, 437, 438, 439, 440, 441, 443, 446, 447, 448, 449, 451, 472, 473, 474, 475, 476, 479, 491, 493
- Valdo, 19, 20, 69, 91, 92, 93, 94, 95,

- 100, 101, 105, 106, 107, 108, 127,
128, 129, 202, 203, 204, 206, 211,
212, 228, 298, 360, 483, 492, 493
Valdocular, 18, 20, 21, 22, 91, 95, 96,
98, 99, 100, 101, 103, 105, 107,
108, 117, 119, 121, 127, 128, 142,
143, 144, 147, 195, 197, 198, 200,
203, 205, 206, 207, 209, 212, 213,
214, 217, 219, 220, 221, 222, 224,
226, 227, 228, 229, 230, 231, 283,
389, 411, 426, 437, 439, 440, 446,
447, 451, 452, 453, 454, 456, 458,
481, 488, 491, 493 Valence, Daniel
de, 387
Valentinois, 203
Valla, Lorenzo, 444
Valtellina, 159, 192
Valz, Pierre de, 200
Var, 189
“vauderie”, 222
Vaudois, 91, 92, 106, 182, 195, 199,
203, 204, 221, 222, 223, 389, 440,
446, 447, 448, 449, 451, 452, 454,
456, 472 *bkz.* Valdocular
Velay, 203
Venedik, 331, 452
Verfeil, 154
Vergentis in senium, 133
Verona, 96, 99, 121, 157, 190, 191,
192
Vertus, 49
Vézelay, 89
Vicenza, 157, 176, 191
Vidal, J. M., 116, 187
Vienne Konsili, 235, 251, 252, 261
Viguier, Guillaume, 156
Vilgard, Ravenna’lı, 48, 49
Villano, 77
Villeneuve-la-Comtal, 182
Villepinte, 182
Villesisclé, 182
Vincent, Anne, 229, 349
Vincent Ferrier, Aziz, 229, 349
Violante, C., 33, 60, 78, 111, 115, 157,
159, 160
Visconti, 115, 244
Vitalis, Savigny’li, 65
Viterbo, 114
Vitkov Tepesi, 417
Vivent, 190
Vivet, 128, 129
Viyana, 145, 206, 207, 209, 217, 219,
242, 243, 284, 388, 437, 475
Voksa, Vladštejn’li, 383
Vox in Rama, 222, 225, 226, 227
Vyšehrad, 372, 410, 411, 417, 418,
421, 437
Waddon, John, 346
Wakefield, W. L., 80, 112, 114, 138,
152, 154, 181, 277, 294, 334
Walden, 301, 305
Waldhauser, Conrad, 362, 366, 370, 390
Walsingham, Meryem Ana tasviri, 303,
310, 314, 326, 327, 328, 329
Walsingham, Thomas, 303, 310, 314,
326, 327, 328, 329
Walter, Johannes von, 12, 64, 65, 67,
93, 225, 227, 289, 324, 334, 337
Warham, Canterbury başpiskoposu,
459, 460
Wasen, Conrad, 221

- Waveney, 347
- Waytestathe, 323, 329
- Wazo, Liège piskoposu, 46, 49, 52, 489
- Weald, 457
- Weisse, 476
- Welti, M., 455
- Wenceslas, IV., 365, 368, 369, 371, 372, 379, 380, 381, 382, 389, 390, 391, 401, 402, 403, 405, 406, 408, 409, 410, 411, 414, 417, 441, 443, 444, 473, 477
- Werner, E., 22, 32, 60, 66, 70, 76, 80, 160, 252, 254, 362, 376, 387, 397, 402, 413, 431, 445
- West Hythe, 318
- Westminster, 360
- White Horse, 462
- White, William, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 389, 462, 464
- Whyte, Thomas, 357
- Wiener Neustadt, 160
- William, Ockham'lı, 293, 298, 299
- William of Newburgh, 89
- William, Thaxted rahibi, 323
- Willis, James, 345, 357
- Wilsnack, 216
- Wiltshire, 357, 465
- Windsor, 458
- Wingle, Pierre de, 450
- Winter, Eduard, 364, 365
- Witold, Litvanyalı, 424, 426
- Wittenberg, 473, 475, 476, 477
- Wladislav, II., Bohemya kralı, 434, 441, 445
- Wladislav, Polonya kralı, 426
- Wodeward, John, 358
- Woller, Ulrich, 209
- Woodford, William, 301, 310, 337
- Worcester, 294, 317, 334, 354
- Workman, H.B., 21, 299, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 317, 332, 334, 390
- Worms Konkordatosu, 62
- Wulfilas, 43
- Wyche, Richard, 318, 330, 334, 335, 348, 350
- Wyclifçiler, 294, 307, 312, 313, 316, 320, 321, 322, 333, 372, 373, 376, 377, 379, 382, 387, 390, 396, 461, 487
- Wyclifçilik, 21, 384
- Wyclif, John, 17, 20, 21, 261, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 343, 348, 355, 358, 360, 361, 362, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 382, 383, 384, 386, 387, 392, 399, 415, 431, 456, 461, 463, 470, 485, 486, 487, 491, 492
- Yahudiler, 205, 268, 365
- Yakub'un Mektubu, 462
- Yeni Ahit, 33, 86, 161, 233, 264, 272, 368, 449, 462, 463, 480
- Yeni-Platonculuk, 34
- Yeremya, 211
- Yetimler bkz. Orebliler, 428, 493
- Yetmişler, 83, 92, 131, 197, 200, 256, 483

- Yoksul Katolikler, 100, 127, 128, 129
 York, 30, 54, 89, 116, 131, 234, 239, 243, 273, 331, 345, 354, 487
 Yuhanna'nın Sorgulanması (Interrogatio Johannis), 165, 166, 167, 176
 Yukarı Lorraine, 46, 52, 53
 Yunanistan *bkz.* Bizans, 82
 Yunanlar, 88, 439, 489
 Yüz Yıl Savaşları, 290, 297
 Zanon, L., 95
 Zbraslav, 418
 Zbyněk, Hasenburg'lu, 372, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383
 Zeeland, 75, 77
 Zelená Hora Katolik Birliği, 434
 Želivský, Jan, 385, 387, 403, 407, 408, 409, 410, 415, 418, 421, 422, 431
 Zerner, M., 18, 19, 41, 69, 71, 74, 92
 Zinzendorf, 481
 Živhošť, 411
 Žižka, Jan, 386, 401, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 416, 417, 418, 420, 421, 422, 424, 425, 426, 427, 430, 431, 434, 493
 Znojmo, 210, 376, 377, 379, 383, 384, 386
 Zur Bircken, 221, 223
 Zwickau, 220
 Zwicker, Peter, 213, 216, 217, 218, 226, 230, 284
 Zwingli, 448, 464, 476