

64330

T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE TARİHİ ANABİLİM DALI

RÖNESANS' TA BÜYÜ VE BİLİM
İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Hakan ÇÖREKÇİOĞLU

Danışman
Prof Dr. Doğan ÖZLEM

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

İZMİR - 1997

ÖNSÖZ

Batı'nın tarihsel gelişiminde, felsefesi, sanatı ve bilimi ile modern dünya görüşünün şekillenmesinde önemli bir aşamayı oluşturan Rönesans, günümüzde önemli tartışmalara konu olan çok renkli bir dönemi temsil eder. Yeni bir dünyaya gözlerini açan, eski uygarlıklara elini uzatan Rönesans, geç Antikite'den sonra okkültizmin en güçlü dönemini yaşadığı, eski olanla yeni olanın birbirine karıştığı ve büyü ile bilimin içiçe geçtiği; fakat yine de kendisinden modern dünyanın doğduğu bir çağ olarak düşünce ve bilim tarihi açısından da ilginç bir dönemi oluşturmaktadır.

Bu çalışma, Rönesans'ı tüm büyüsel düşünce ve pratikleri kapsayan bir okkültist dönem olma özelliğiyle ele almaktadır. Burada Rönesans hakkında yapılan yeni değerlendirmelerin ışığında Rönesans okkültizminin kendine özgü boyutlarını tanıtmayı ve tam da bu özelliğiyle çağın, 17. yüzyılda doğan modern bilimin yakın geçmişi olarak ne ifade ettiğini serimlemeyi amaçladık. Çalışmamızın odak noktasını teşkil eden Rönesans okkültizmi rasyonel-irrasyonel, büyü-bilim ve ilkel-modern ilişkilerinin\çelişkilerinin kendisi içinde belki de başka hiç bir dönemde olmadığı kadar karmaşık bir biçimde düğümlendiği bir yapı sunar ki, bu sıraladığımız unsurlar arasındaki ilişki veya çelişkiler, Rönesans hakkındaki çalışmaların çıkış noktası ve güdüleyicisi olduğu gibi bu dönem hakkındaki çeşitli yorumların paradoksal bir görünüme bürünmesine de neden olmuştur.

Bu çalışmanın gerçekleşmesinde katkıları bulunan danışmanım Prof Dr. Doğan Özlem'e ve hocam Prof. Dr. Taylan Altuğ'a, çalışmam için çok önemli kaynaklara ulaşmamı sağlayan Yrd. Doç. Zerrin Kurtoğlu'na, Almanca çevirilerde yardımlarına başvurduğum Adnan Gürbüz'e ve özellikle yardım, katkı ve fikirleriyle çalışmam boyunca hep destek veren Arş. Gör. Aydın Müftüoğlu'na en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca desteklerini hiç esirgemeyen aileme, Hatice Yunusoğlu'na ve meslekdaşım Araş. Gör. Meral Işıldak'a en içten teşekkürlerle.

Hakan Çörekçioğlu

Aydın -1997

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	II
GİRİŞ.....	1

I. BÖLÜM

RÖNESANS'IN TARİHSEL ORJİNALİTESİ

Tarihsel Bir Terim Olarak Renaissance ve Rönesans Yorumları.....	7
Keşifler, Buluşlar ve Entellektüel Düzlemdeki Yansımaları.....	16
Rönesans Humanizmi.....	28
Rönesans Yeni-Platonculuğu ve Hermesçilik.....	36
Rönesans Aristotelesçiliği.....	54

II. BÖLÜM

ERKEN RÖNESANS'TA OKKÜLTİZM: BÜYÜ TEORİLERİ

Çağdaş Büyü Teorileri ve Rönesans Büyüsünün Kökenleri.....	65
Ficinus ve Felsefi Astrolojik Büyü.....	89
Ioannes Picus ve Kozmik Özgürlük.....	100
Pomponatius ve Aristotelesçi Okkültizm.....	111

III. BÖLÜM

GEÇ RÖNESANS'TA OKKÜLTİZM: BÜYÜNÜN BİR PRATİK OLARAK YANSIMALARI VE OTORİTELERLE MÜCADELE

Geleneksel Felsefe ve Bilimin Gözden Düşmesi İçinde Büyü.....	129
Francis Bacon ve Büyük Yenilenme.....	149
Modern Bilime Doğru Büyü.....	156

IV. BÖLÜM

MODERN BİLİM İLE İLİŞKİLERİNDE RÖNESANS OKKÜLTİZMİ

Modern Bilimin Oluşumunda Rönesans'ın Yeri.....	166
İnsan ve Doğa.....	178
SONUÇ.....	187
KAYNAKÇA.....	192
ÖZET.....	198



GİRİŞ

Modern bilimin doğuşu ve modern dünya görüşünün şekillenmesi hakkında bir araştırma yapmak isteyen her insan, kaçınılmaz olarak Rönesans dönemini incelemek, şu veya bu şekilde bu dönem ile hesaplaşmak zorundadır; çünkü Rönesans, modernite öncesi çağlardan moderniteye geçişin, tümüyle değilse bile, kısmen gerçekleştiği bir çağ olarak Batı'nın düşünsel ve kültürel gelişiminde önemli bir aşamayı temsil etmektedir. Bununla birlikte bu çağ, içinde barındırdığı tezat görünümünden, hakkında yapılan yorumlara ve hatta taşıdığı isme kadar uzanan bir dizi problem dahilinde Batı tarihinin en tartışmalı dönemlerinden birini teşkil eder.

Yeniden doğuş anlamında olan Fransızca kökenli Rönesans terimi, hemen hemen hepimiz için salt tarihsel bir niteliğe sahip tek boyutlu bir terim değildir. Rönesans, okul kitaplarına modern insanın ve modern bilimin doğduğu bir çağ olarak geçmiş ve bu doğrultuda insanoğlunun Ortaçağ'ın karanlık yüzyıllarından sonra aklın yolunda ilerlemeye başladığı, batıl olana karşı verilen mücadelenin doruk noktasına ulaştığı bir çağ olarak öğretilenmiştir. Oysa bugün, Rönesans hakkında az çok detaylı bir araştırma yapan her insan, bu çağın, genellikle, tüm büyüsel düşünce ve pratikleriyle okültizmin yoğun bir biçimde gündeme geldiği bir çağ olduğunu ve gerçek anlamda modern insanın ve modern bilimin ise 17. yüzyılın ürünü olarak değerlendirildiğini görür.

Çalışmamızla ilgili olduğu için, araştırmacı açısından dönemi fazlasıyla çetrefil kılan bu iki ekstrem görüşten, burada kısaca da olsa söz etmek zorundayız. Okul

kitaplarına da yansıdığı biçimiyle, oldukça popüler olan ilk görüş, çeşitli versiyonları dahilinde, Rönesans'ta gündeme gelen okkültizmi küçük bir sapma olarak değerlendirerek, bu çağı 'insanın ve doğanın keşfi' paradigması altında modern bilimin doğuşu olarak selamlar. İkincisi ise, tam da bu okkültizmi, filozofların düşüncelerine bile yansıyan, dönemin başat unsuru olarak kabul edip 'Rönesans'ı tümüyle ilkellik kategorisi altında inceler ve modern bilimin doğuşunu 17. yüzyıla bırakır. Aslında her ikisinde popüler olan bu iki görüşün birleştiği tek bir nokta vardır: O da okkültizmi ilerlemenin önündeki en büyük engel olarak görme. Fakat Rönesans, modern bilimin doğduğu bir çağ değilse bile, herhalükarda, tarihsel açıdan onun gerçek anlamda doğduğu bir çağ olarak kabul edilen 17. yüzyılın yakın geçmişini oluşturmaktadır. İşte tam da bu noktada cevaplandırılması gereken bir dizi soru akla gelmektedir: Nasıl oluyor da, bu çağ bir yandan modern bilimin doğduğu 17. yüzyılın yakın geçmişinde yer alıyor, ama öte yanda okkültizmin tarih içindeki en güçlü dönemlerinden birini temsil edebiliyor. Nasıl oluyor da bu çağın insanları, hatta filozofları bile, Antikite'nin yeniden doğduğu bir dönemde, tüm tarihsel ve entellektüel belleği yitirip felsefi ve bilimsel bilgide meydana gelen tüm birikimi bir anda terk ederek, Antikite'nin bile gerisine uzanan ilkel anlayışa geri dönüp okkültizmin en güçlü dönemini yaşayabiliyorlar?

Yukarıda sıraladığımız bu ve benzeri sorulara cevap aramanın, Rönesans hakkındaki sözünü ettiğimiz farklı yorumları anlayabilmenin ve bu yorumların geçerliliklerini değerlendirebilmenin en iyi yolu Rönesans okkültizmini incelemekten geçecektir. Bu inceleme özel olarak Rönesans okkültizminin, 17. yüzyılın ürünü olarak kabul edilen modern bilimle olan ilişkileri hakkında bir fikir edinmemizi sağlayacağı gibi, genel olarak da bilim tarihi bağlamında büyü ve bilim ilişkisini kavramamıza ve değerlendirmemize ışık tutabilecektir. Büyü ve bilime dair kökleşmiş önyargılar yüzünden ilkel olarak değerlendirilen bu çağı incelemenin söz konusu zihin alışkanlıklarından kurtulma açısında da önemli olabileceğini düşünmekteyiz.

İncelemek istediğimiz olaylara daha yakından baktığımızda ve bir konuyu daha ayrıntılı olarak ele aldığımızda, eğer incelemenin konusuna dair zihnimizde mutlak ve değişmez önyargılar veya kategoriler yoksa, çeşitli kavramların zihnimizde bulunan

mevcut anlamlarını yitirdiklerini ve net olduğunu düşündüğümüz çeşitli ayrımların giderek bulanıklaştığını farkederiz: Hemen hemen hepimizin kafasında bilim ve büyüye veya okkült olana dair bazı popüler kanılar ve bir takım ayrımlar bulunmaktadır. Bunlar şu şekilde özetlenebilir: İlki, insan aklının en başarılı ürünlerinden biri, diğeri ise aklın yolundan sapmış olanların ilkel inançlarıdır. Buna göre bilim, insanlığın tarih boyunca ilerlemesini, insanoğlunun doğaya karşı verdiği mücadelede başarıya ulaşmasını sağlayarak uygarlığın gelişmesinde en önemli katkıyı gerçekleştirmiş olan bir kültür unsurudur. Diğeri ise doğa üstü güçlere inanç temelinde ortaya çıkarak insanlığın ilerlemesi önündeki en büyük engeli temsil eder. Kısacası, bilim akla dayanırken okkültizm doğa üstü güçleri temel alır; dolayısıyla biri rasyonel diğeri ise irrasyonel bir yapıdır.

Epistemolojik ve metodolojik düzlemde ise bilimi olgularla uzlaşan rasyonel argümana dayalı, yasa belirleyici\normatif ve pratik sonuçlar üreten olgulara dönük bir bilgi etkinliği olarak tanımlayabiliriz. Bu özellikleri ile bilim, herkeste ortak olan ve herkesçe paylaşılan gözlem ve deney yapma yeteneğinin ve akıl yürütme gücünün bir ürünüdür. Modern bilim, olgulardan veya daha genel olarak veri olandan kutsal olan daha bir üst düzeneğin bilgisine yükselmeyi amaçlamaz; o, kendini tümüyle bu dünyanın bilgisi ile sınırlanmış bir bilgi etkinliği olarak sunar. Ayrıca bilim, doğadan elde ettiği bilgiyi teknoloji vasıtasıyla kullanıma dönüştüren bir eylem biçimi olma özelliğine de sahiptir. Buna karşılık büyü, en genel kullanımıyla, doğa yasalarına aykırı sonuçlar üretmek isteyenlerin başvurdukları düşünce biçimleri ve pratikleri olarak tanımlanır. Buna göre büyü, deney ve akıl yürütme gibi herkesçe paylaşılmayan sadece ayrıcalıklı insanların sahip olduğu deneyim yeteneğine ve bir takım mistik zihinsel güçlere dayanır ve bu anlamda her zaman, herkesi ilgilendiren kamusal sonuçlar üretmek gibi bir kaygı gütmeyiz. Ne var ki bu tarz büyü ve bilim tanımları, büyük ölçüde bugünkü bakış açısından esinlenerek yazılmıştır ve özellikle büyü söz konusu olduğunda çok sınırlı kalmaktadırlar. Bunun yanı sıra bu tanımlar, büyük ölçüde bilim ve büyü'nün tarihsel görünümüne ve de çeşitli versiyonlarına denk düşmekte zorlanır. Üstelik çalışmamız boyunca görülecektir ki, tarihsel görünümleri içinde bu iki etkinlik biçimi arasında kesin sınırlarla bir ayırım çizmek oldukça zordur. Büyü bilimle pek çok ortak noktaya sahip

olarak karşımıza çıkar. Büyü, örneğin dinden, çok daha az doğa üstüne eğilimlidir ve bu anlamda bu dünyaya dönük bir bilgi ve bir eylem biçimi olarak kendini gösterir. O, çeşitli versiyonları içinde, modern biliminkinden daha az gelişmişse olsa, gözlem ve deneye yönelir ve kendini rasyonel-teorik bir yapı olarak ortaya koyar; fakat bilimden farklı olarak büyü, doğa bilgisinden daha üst bir düzeneğin çoğu zaman da kutsal bir üst düzeneğin bilgisini elde etmeyi ve kullanmayı hedefler. Büyü ve biliminin bütün bu görünüşleri içinde barındıran Rönesans, bu haliyle istisnai bir tarihsel deneyimdir; çünkü büyü ve bilim Rönesans boyunca birbiri içinde erir. Bu çağda büyü ve bilim birbirinden adeta bir bıçakla kesilmişcesine kesin sınırlarla ayrılmazlar; bu nedenle Rönesans'ta böylesi iki farklı kategori aramak veya böylesi iki farklı kategori keşfetmeye hatta icad etmeye çabalamak faydasız gibi görünmektedir. Bu açıdan biz, dönemi, yukarıda özetlediğimiz iki ekstrem değerlendirmeden birini veya ötekini benimseyerek inceleme yolunu tercih etmediğimiz gibi iki ayrı inceleme kategorisi olarak bilim ve büyüün Rönesans'taki ilişkilerini araştırma yoluna da gitmedik; çünkü biz, Rönesans'ta böylesi bir ayırım yapmanın mümkün olmadığını düşünüyoruz. Bizim bu çalışmadaki amacımız, büyüün doğaya/evrene dönük bir bilgi ve etkinlik biçimi olarak bilimsel karakterini veya bilimle bağlantısını incelemek ve bu tarz bir doğaya-dönük etkinliğin 17. yüzyıl modern biliminin yakın geçmişinde yer alması bakımından ne ifade ettiğini ortaya koymaya çalışmaktır.

Bütün bu hedefler doğrultusunda, çalışmamızı dört ana başlık altında topladık. Rönesans'ı yorumlama biçimlerini genel olarak *renaissance* terimine yüklenen farklı anlamlar belirlediği için, başlangıç olarak terimin tarihçesi bağlamında başat yorumların tanıtılmasına ve değerlendirilmesine yöneldik. Bununla birlikte Rönesans'ı Ortaçağ ve 17. yüzyıldan farklı kıldığını düşündüğümüz tarihsel ve kültürel görünüşlerin incelenmesi de bu bölümün temel kaygularından biridir. Bu yolla Rönesans için belirleyici olan matbaanın icadı ve yeni uygarlıkların keşfi gibi tarihsel yenilikler ile Humanizm, Yeni-Platonculuk ve Aristotelesçilik olmak üzere üç grupta incelediğimiz kültürel hareketlerin Rönesans okültizmi ile olan bağlantıları hakkında bir fikir edinmeyi amaçladık. Rönesans hakkında genel bir tema haline gelip 'insanın ve doğanın keşfi' paradigması altında

sunulan şeyin nasıl olup da, aslında, bir 'büyücünün ve büyüsel bir doğanın' keşfi ile sonuçlandığını göstermeye çalıştık.

Bu büyücü veya *magus* ideali ile büyüsel doğa anlayışı üzerinde temellenen Rönesans okkültizmi kendine özgü bir takım niteliklere sahiptir. Gerek Rönesans filozofları tarafından işlenen büyü teorilerinin temel rengini belirleyen şeyin farklı geleneklere ait olması, gerekse filozoflar tarafından ortaya konan bu büyü teorilerinin felsefi olarak işlenmiş olması Rönesans okkültizmini farklı kılan temel faktörler arasında yer almaktadır; dolayısıyla Rönesans okkültizmini anlayabilmenin en iyi yolu bizzat dönemin içinde işlenen bu büyü teorilerini olgusal düzeyde incelenmekten geçecektir. Bu nedenle çalışmamızın ikinci bölümü, erken Rönesans'ın üç önemli filozofunun büyü teorilerinin incelenmesine ayrılmıştır. Bununla birlikte bu bölümde çağdaş antropologların büyü teorilerini de, gerek incelediğimiz olguları değerlendirebilmeye gerekse de büyü anlayışlarını antropologlardan esinlenen bazı çağdaş Rönesans yorumcularını anlayabilmeye yardımcı olacak ölçüde sunmaya çalıştık.

Bunun yanısıra Hellenistik dönemin büyü ve astrolojiye dair geliştirmiş olduğu çeşitli düşüncelerin, Antikite'nin canlandırılması tasarısı dahilinde Rönesans üzerinde oldukça önemli bir etkisi bulunmaktadır. Bu nedenle, ikinci bölümde, sınırlı da olsa, büyü ve astroloji hakkında geliştirilmiş olan Antik düşünceleri de araştırma yoluna gittik ve bu iki okkült alan üzerinde eski felsefi problemlerin Rönesans filozoflarının düşüncelerinde nasıl tekrar su yüzüne çıktığını göstermeye çalıştık.

Rönesans'ta işlenen büyü teorileri daima pratik bir amaca hizmet etmek için geliştirilmişlerdi. Nitekim büyü'nün doğa felsefesinin pratik kısmı olarak tasarlanması bunun en belirgin göstergesidir. Bu açıdan çalışmamızın üçüncü bölümü ise, genel olarak okkültizmin özel olarak da büyü'nün pratik yönünün geç dönem Rönesans'taki yansımalarının incelenmesine ve okkültizmin Rönesans filozoflarına pratik yönüyle hangi doğrultularda hizmet ettiğinin araştırılmasına ayrılmıştır. Buradan hareketle üçüncü bölümde, büyü'nün toplumsal, dini ve bilimsel otoritelerle mücadelede nasıl bir işlev yerine getirdiğini, nasıl da modern bilime doğru evrimleştiğini göstermeye ve 17. yüzyıl

bilimine doğru bu evrimin nasıl olup da bir kopma ilişkisine dönüştüğüne dair bir fikir edinmeye çalıştık.

Çalışmamızın son bölümünün amacı ise, Rönesans okkültizmini ilkel olarak tasarlayan yorumların değerlendirilmesi çerçevesinde çalışmamız hakkında bazı saptamalarda bulunmak, okkültizmin 17. yüzyıl bilimi için ne ifade ettiğini ortaya koymak ve insan ile doğa arasındaki ilişkinin iki dönemdeki farklı boyutlarını sergileyebilmektir.

Burada, son olarak çalışmamız ile ilgili bazı noktalarının belirtilmesinin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Genel olarak Rönesans özel olarak da Rönesans okkültizmi, felsefe ve bilim tarihçilerince ihmal edilen bir konudur. Genel felsefe tarihi ve bilim tarihi kitaplarında Rönesans kısmı genellikle çok az bir yeri işgal eder ve bu yer de genellikle Copernicus, Galileo ve Bacon gibi, modern bilimin müjdecileri olarak tasarlanan önemli şahsiyetlere ayrılır. Rönesans'ın tarihsel ardıllarına sahip olan bir filozof yetiştirememesi ve böylesi bir felsefi sistem geliştirememiş olması bu durumun belli başlı sebepleri arasında sayılabilir. Öte yandan Ortaçağ ve 17. yüzyıl hakkında yapılan araştırmaların ardından bu iki çağ hakkında gündeme gelen yeni yorumlama biçimlerinin sonucu olarak, Rönesans verimsiz ve ilkel bir ara dönem olarak değerlendirilmiş olması da bu nedenler arasında sayılabilir. Bu açıdan Rönesans okkültizmi üzerine yapılan araştırmalar görece yeni yorumlama biçimlerinin ürünüdürler. Öte yandan önemli Rönesans filozoflarının genellikle devrimci olarak tasarlanan yönlerinin aşırı vurgulanması ve bu yorumlama biçiminin ürünü olarak söz konusu filozofların okkültizmi savunan eserlerinin pek çoğunun, hala modern Batı dillerinden birine kazandırılmamış olması da, okkültizm hakkında yapılan araştırmaların karşılaştığı zorluklar arasında yer almaktadır.

Rönesans okkültizmi hakkında yapılan bir çalışma olarak bizim amacımız ise, sözünü ettiğimiz yeni değerlendirmelerin ışığında, Rönesans'ı kendi koşulları içinde anlayabilmek, fakat aynı zamanda Rönesans'tan modern dünyaya sadece kara büyü'nün miras kalmadığını gösterebilmektir. Bu çalışmanın, gerek Rönesans'ı gerekse de büyü ve bilim ilişkilerini daha tarafsız olarak anlayabilmek için de bir başlangıç noktası teşkil edeceğini umuyoruz.

I. BÖLÜM

RÖNESANS VE TARİHSEL ORİJİNALİTESİ

Tarihsel Bir Terim Olarak Renaissance ve Rönesans Yorumları

Rönesans (renaissance) tarihe özgü teknik terim olmanın ötesinde farklı bir anlama da sahip olmuştur. Buna göre bazı tarihçilerce, o, aklın skolastik karşısındaki zaferi, otorite ve boş inançla mücadelenin kahramanı, bireyin doğuşu ve doğanın keşfi olarak tasarlanmıştır. Bu tarihsel çerçevede içinde çoğu zaman kendisiyle özdeşleştirilen 16. yüzyıl, Batı moralitesi, sanatı, felsefesi ve biliminin doğduğu yüzyıl olarak kabul edilmiştir. Ne var ki, kimine göre Batı'nın düşünsel ve kültürel gelişiminde geniş bir dönemi adlandırmak için kullanılagelen bu terim, “ününün çoğunu Jacob Burckhardt'ın 1860 tarihli büyük eserine”, değerinin de bir kısmını “yaşadıkları çağın bir yeniden doğuş çağı olduğunu zanneden”¹ Rönesans insanlarına kanılarına borçludur ve artık pek çokları için bu eski ününü ve değerini yitirmiş olan modası geçmiş bir kavrama işaret etmektedir.

Gerçekten de Rönesans insanları yaşadıkları dönemin, Ortaçağ'ın gerisine Antikite'ye uzanan yeni bir dönem olduğunda uzlaşmakta ve onu *yeniden doğuş* anlamına gelen terimlerle (rinascita, renovatio, wiedererwaschung vb.) adlandırmaktaydılar. Bununla birlikte, Rönesans insanların zihinlerinde beliren bir yenilenme duygusu içinde geçmişe bir geri dönüş, eski bilgeliğin sonsuz zenginliklerinden faydalanma ve insan ile doğaya ilişkin yeni bir coşku olarak ortaya çıkan bu yeniden doğuş anlayışının tarihin belli bir dönemini adlandırmak için kullanılan teknik bir terime

¹ B. P. Copenhaver, *Did Science Have a Renaissance*, *Isis*, vol. 83, 1992, s. 403.

dönüşümü oldukça ilginç bir görünüm sunar. Bu değişim sürecini incelemek hem Rönesans insanlarınca terime yüklenen anlamları kavramak hem de Rönesans hakkındaki tartışmaları değerlendirebilmek bakımından oldukça önemlidir.

Tarihçiler tarafından, genel olarak, Rönesans'ın İtalya'da doğduğu ve güzel sanatlardan felsefe ve doğal bilimlere doğru genişleme süreci içinde yavaş yavaş Avrupa'nın diğer merkezlerine yayıldığı kabul edilir. Oysa bu gün kullanıldığı biçimiyle *renaissance* terimi Fransızca kökenlidir ve bütün dünya dillerinde bu şekilde kullanılmaktadır. O halde, acaba neden yeniden doğuş anlamına gelen ve bizzat dönem içinde kullanılan İtalyanca *rinascita* terimi yerine Fransızca karşılığı *renaissance* tercih edilmiştir. Rönesans insanların yaşadıkları çağı bir yeniden doğuş, yenilenme, canlanma, yeniden kurma gibi terimlerle ifade ederken kast ettikleri şey, acaba bizim bu gün *renaissance* teriminden anladığımız şeye tam olarak denk düşmekte midir? Bunu anlayabilmek için Rönesans insanların bu canlanmadan ne anladıklarına bakmak faydalı olacaktır.

Genel olarak kabul edildiği biçimiyle, klasik modellerin etkisi altında bir canlandırma tasarısını tesis eden ilk kişi, ilk Humanistlerden biri olarak kabul edilen Petrarca'dır. Sanat ve edebiyat alanında geçmişin olağanüstü başarıları ile karanlık ve karmaşa içine düşmüş bir şimdiki zaman arasında temel bir karşıtlık ilan eden Petrarca, yeni bir tarih anlayışı geliştirdi. Ortaçağlı tarihçiler, geçmişi karanlık ve günah, ışık ve hakikat çağı olarak ikiye ayırmışlar, insanlık tarihini günahattan kurtuluşa doğru sürekli bir ilerleme olarak tasarlamışlardı. Petrarca ise bunu tersine çevirerek, tarihi klasik tarih (*historiae antiquae*) ve yeni tarih (*historiae novae*) olmak üzere iki döneme ayırıyor, İsa'nın adının Roma'da kutlanmaya başlandığı dönemi çürüme ve zulüm çağı olarak yorumluyordu. Bu tür bir tarih duygusu içinde Petrarca, canlanmadan klasik modellerin eşliğinde Latinlerin söyleyiş ve yazın biçimlerine bir geri dönüş; Yunan sanatı ve düşüncesine ürünlerinin örnek alınmasını anlar.²

² Bkz. E. Panofsky, *Rönesans: Kendini Tanımlamak mı, Kendini Tanımamak mı*, çev. Ö. Madra, *Gergedan*, no :13 (Rönesans Özel Sayısı),1988, s. 22; G. C. Sellery, *Renaissance: Its Nature and Origins*, The University of Wincinson Press., 1950, s. 67-71.

Buna göre Rönesans, ilk bakışta, Ortaçağ'a tepki içinde gözünü Antik çağa çevirmiş bir dönem olarak tanımlanabilir. Fakat Panofsky, Petrarca'tan sonra, özellikle humanist düşüncenin edebiyattan resme ve diğer sanatlara buradan da doğa bilimlerine doğru yayılması süreci içinde canlanmanın anlamında 'klasiklere dönüş' temasından 'doğaya yönelik temasına' doğru bir genişleme meydana geldiğini vurgular. O, dönemin iki sanat tarihçisi Landoni ve Vasari'yi örnek göstererek, bu ikisinin doğa ve insan resimleriyle ün salan ressam Massocio'yu Yunan ve Latin klasiklerini taklit etmekten vazgeçen ilk kişi ve aynı zamanda ilk modern olarak selamladıklarına dikkat çeker.³

Bu bağlamda, Vasari, özellikle önemlidir; çünkü o, Rönesans sözcüğünün İtalyanca ilk örneğini türeten ve canlanmayı, özellikle sanatta, geçmişte olup bitmiş bir şey olarak gören ilk kişidir. Bu ressam biyografileri yazarı için *La Rinascita* (yenidendoğuş) sözcüğü yakın sanat tarihinin büyük olgusunu, yani sanatta meydana gelen büyük canlanmayı ifade etmekteydi. Ona göre Antik Yunan ve Roma'da en mükemmel formuna ulaşan sanat, uzun bir gerileme döneminin ardından, 13. yüzyıl sonlarında Massocio, Ciombio ve Giotto ile birlikte yeniden doğuyordu. Bunların getirdiği en büyük yenilik ise doğrudan doğruya doğanın taklit edilmesi idi. Huizinga, burada Vasari'nin doğaya dönüşle Antikite'ye dönüş arasında hemen hemen hiç fark görmediğini vurgular; çünkü Vasari'ye göre Antik sanatın mükemmelliği tam da, bizzat doğayı örnek almasındadır: Eskileri izleyin doğayı keşfedin.⁴ İşte Rönesans'ın düşünsel ve kültürel bütün ürünlerinde bu, egemen ilke olmuştur.

17. ve 18. yüzyıl boyunca Batı tarihinin bu dönemini adlandırmak için teknik bir terime ihtiyaç duyulmaz. Diğer bir deyişle *renaissance* henüz belli bir kültürel döneme işaret eden bir kavram değildir. Huizinga *renaissance* terimini ilk kez özerk bir kültürel kavram olarak kullanan ilk kişinin Balzac olduğunu kabul eder.⁵ O, 1829 tarihli bir romanında başkahramanı nitelendirmek için şu sözleri kullanır: "İtalyan ya da Flaman resmi üzerine veya Ortaçağ ve Rönesans hakkında kolaylıkla tartışabilirdi." Ünlü Fransız tarihçi Febvre'ye göre ise kelimeyi tarihsel bir kavram olarak kullanan, hatta keşfeden ilk

³ Bkz. E. Panofsky, *Rönesans...*, s.23.

⁴ Bkz. J. Huizinga, *Rönesans Sorunu*, çev. Z. Küpüşoğlu, *Gergedan*, no: 13, 1988, s. 29.

⁵ Balzac, "La Bal de Sceaux", J. Huizinga a. g.e, s. 30'daki alıntı.

kişi ünlü Fransız tarihçi Jules Michelet'tir. Febvre buna bir de tarih saptar: 1840⁶.

Febvre'nin sözünü ettiği, Michelet *renaissance* terimini karanlık Ortaçağ'dan sonra modern çağın başlangıcına işaret etmek için kullanır. 16.yüzyıla özdeşleştirdiği Rönesans'ı yaşamın bütün görünümünün tümünden değişmesi olarak tasarlar ve Ortaçağ'ın tam karşısına "büyük bir iradenin kahramanca hamlesi"⁷ olarak yerleştirir. Gerçek uyanışı ise doğanın ve insanın keşfi olarak takdim ettiği bir paradigma olarak inceler ve bu paradigma çerçevesinde Rönesans'ı aşağıdaki gibi betimler:

16. yüzyıl büyük ve tabii gelişmesi içinde, Colomb'dan Kopernik'ten Gallileo'ye, yerin keşfinden, göğün keşfine kadar uzanır...İnsan bu yüzyılda kendi benliğini tekrar bulmuştur. Vesalius ile Servetius, insana hayatın sırrını ifşa ederken, Calvin, Dumoilin, Cujas, Rabelias, Montaigne, Shakespeare, Cervantes ile manevi varlığın sırlarına ermiştir. Tabiatın esasını anlamaya çalışmış, adalete mantığa dayanmaya başlamıştır.⁸

Görüldüğü gibi, Michelet'te göre insan, Rönesans'ta doğa ile gerçek ve doğal bir ilişki kurabilmiş, kendi varlığının değerini keşfetmiş ve kendi yeteneklerini gerçek anlamda kullanmaya başlamıştır. Bu görüşler Michelet'ten sonra Burckhardt'ın elinde daha da derin anlamlar kazanacaktır. O, 1860 tarihli **İtalya'da Rönesans Kültürü** adlı ünlü eserinde, hem *renaissance* terimini hem de doğanın ve insanın keşfi temasını Michelet'ten esinlenmesine rağmen, her ikisine de daha farklı anlamlar kazandırır. Herşeyden önce Michelet insanın ve doğanın keşfi paradigması altında modern bireyin ve modern bilimin doğuşunu selamladığı yerde hiç bir İtalyan'dan bahsetmezken, Burckhardt, Rönesans'ı yepyeni bir uygarlığın İtalya'daki doğuşu olarak tasarlar. Fakat o, yepyeni bir uygarlıkla Antikite'nin canlanması, diğer bir deyişle eski ile yeni arasında bir karşıtlık gördüğü için, Antik uygarlığın Rönesans üzerindeki etkisini bu dönemin

⁶ L. Febvre, **Rönesans İnsanı**, çev. M. A. Kılıçbay, İmge yay., İstanbul, 1995, s. 14.

⁷ J. Michelet, **Rönesans**, çev. K. Berker, Mili Eğitim Bakanlığı yay., İstanbul, 1996, s. 10.

⁸ a.g.e., s. 4.

nedensel bir ögesi olarak görmez. Rönesans'ın pek çok yeni düşünce biçiminin, Antik uygarlığın etkisi olmadan da gerçekleştirilebilmesinin mümkün olduğunu ispat ettiğini düşünür. Bu yeni düşünce biçimlerinin tarihsel olarak Antik uygarlığın ülküleri ile birlikte ifade edilmiş olmasının tek nedeni, Rönesanslıların onları, Ortaçağ'ın tam karşısında yer alan yeni yaşamın özünü ifade etme aracı olarak kullanmış olmasıdır. Diğer bir deyişle Burckhardt için Antik değerler ve düşünceler Rönesanslılar tarafından sadece geçici bir sığınak olarak kullanılmışlardır; bu nedenle o, *renaissance* terimini dönemi nitelendirmek için fazla eksik bulur:

İtalyan kültür tarihini mütaala ederken öyle bir noktaya gelmiş bulunuyoruz ki burada klasik ilkçağ medeniyetini hatırlamamız gerekmektedir. Bunun *yeniden doğuşu*, tek taraflı kalmakla beraber, bütün devrin adı olarak yerleşen tabir (Renaissance) olmuştur. Buraya kadar tasvir ettiğimiz şeyler, ilkçağ kültürünün tesiri olmasa da, İtalyan milletini sarsmaya ve olgunlaştırmaya kafi gelebilirdi. Hatta daha sonra bahsedeceğimiz yönlerinin çoğu bile ilkçağın etkisi olmaksızın mümkün olabilirdi.⁹

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Burckhardt, Antik uygarlığın etkisini tartışmadan önce, İtalyan halkının siyasal ve sosyal gelenekleri ile buradaki insan anlayışını inceler. Ona göre, İtalyan devletlerinde insanlar, diğer Avrupa devletlerindeki insanlara nazaran, devlet ve yaşamla daha bilinçli ilişkiler kurabilmiş ve devlet karşısında daha kişisel bir tutum geliştirebilmiştir ve bu süreç, birey'in doğuşu ile sonuçlanmıştır. Böylece, İtalya'da doğan birey, modern insanın ilk örneğini oluşturmuştur. Burckhardt bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir:

İtalyanların çok erkenden tekamül ederek modern insanlar haline gelişlerinin biricik değilse bile en başlı

⁹ J. Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, cilt I, çev. B. S. Baykal, Maarif Basımevi, İstanbul, s.241; ayrıca bkz. *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Ed. L. Goldscheider, Phaidon press., second ed., Oxford, 1981, s.104.

sebebini...bu devletlerin bünyesinde aramak lazımdır. Şimdiki Avrupanın çocuklarının ilkinin İtalya'da doğmuş olması, bu nokta ile sıklıdan sıkıya bağlıdır...İnsan, zihni bir ferd (birey) haline geldi ve kendini bu sıfatla tanıdı.¹⁰

Kısacası Burckhardt için Rönesans modern bireyin doğuşu ve kişiselliğin gelişen bilincini ifade eder. Fakat Rönesans'ın getirdiği en büyük yenilik sadece bu değildir. Modern bireyin doğuşunun incelenmesinden sonra, Rönesans'ın diğer yeni görünüşleri, 'Dünyanın ve İnsanın Keşfi' başlığı altında incelenir. Bu bölüm Rönesans'ın kültürel tarihini içerir. Burada Deneysel doğa biliminin doğuşu, dünyanın doğal güzelliklerinin keşfedilmesi ve yeni uygarlıkların keşfi incelenir. Petrarca ve Baccocio gibi Humanistlerden yeni bir insan idealinin yükselmesine, biyografinin ve yeni güzellik idealinin doğuşuna değinilir. Rönesans insanının yaşam biçimi, sanat aşkı ve festival tutkusu bir sonraki bölümün konusunu oluşturur. Kitap Burckhardt'ın görüşlerinin iyice ön plana çıktığı, Antikite'nin olumsuz etkilerinin incelendiği, 'Ahlak, Din ve Görenek' başlıklı bölümle sona erer.

Burckhardt'ın bu ünlü eserinde dile getirdiği görüşler geniş bir etkiye sahip oldu ve *renaissance* terimi etkileri uzunca sürecek olan anlamını kazandı. Burckhardt'tan sonra Rönesans düşüncesi ve kültürü için itici bir güç olan Antik uygarlığın etkisi gittikçe göz ardı edilerek, Rönesans, sanatı, bilimi ve felsefesiyle modern dünyanın başlangıcı olarak tasarlandı. Buna karşılık ne Vasari'nin *rinascita*'sı ne de aynı anlama gelen Dürer'in *widererwachsung*'u, tarihçiler tarafından önemi vurgulansa da, italikle yazılmanın ötesine geçemedi.

Burckhardt'ın tanımladığı ve içeriğini düşüncesi, sanatı ve bilimiyle modern dünyanın başlıca nitelikleriyle doldurduğu Rönesans anlayışına en büyük saldırı, Ortaçağ kültür tarihi uzmanlarından geldi. Bu anlayışa yöneltile en büyük eleştirisi ise onun Rönesans'ı kronolojik olarak sınıflandırmasıydı. Burckhardt, modern dünyanın başlangıcı olarak belirlediği bireyin doğuşunu 1400'ler olarak saptamasına rağmen, kullandığı

¹⁰ a.g.e, 186-187, aynı zamanda bkz. L. Goldcheider, s. 84.

materyalin büyük çoğunluğu 15. ve 16. yüzyıla aittir. Buna göre Dante ve Petrarca Rönesans'ın müjdecileri, 12. yüzyıl sanatı, 13. yüzyıl Toscana mimarisi, dünyevi ve klasik 12. yüzyıl şiiri hep ön-Rönesans olarak konumlanmıştır. Böylece Burckhardt'dan sonra, Rönesans geriye doğru olabildiğince uzatılmış ve geç Ortaçağ'da, erken dönemden farklı her yeni kültürel görüngü Rönesans'ın kapsamı içine dahil edilmiştir. Ünlü bir Ortaçağ uzmanı olan Huizinga böylesi bir anlayış çerçevesinde ön-Rönesans ya da müjdecî gibi metaforların kullanılmasının tarihi çarpıtmak olduğunu ileri sürerek şu soruyu sorar: "Acaba hiç Ortaçağ olmuş mudur?"¹¹ Fakat Huizinga'dan sonra soruyu tersinden de sormak mümkün olmuştur: Acaba hiç Rönesans olmuş mudur? Nitekim Huizinga ekstrem bir yorum getirerek Rönesans'ın Ortaçağ'ı haydi haydi öncelediğini ve onun aslın da yeni bir çağın başlangıcındaki küçük bir aşama olduğu iddia eder ve geç Ortaçağ'daki gelişmelerin doğrudan doğruya 17. yüzyıla aktığını ilave eder. Bu yorum tartışılabilir olmakla birlikte, gerçekten de 12. yüzyıldan itibaren Ortaçağ, gerek düşüncenin genel özellikleri gerekse de felsefi tartışmalar bakımından büyük bir nitelik değişimine sahne olur. Arapça'dan yapılan çeviriler, gramer, diyalektik ve retorik geleneğinin gelişmesi, yeni kurulan üniversiteler, tümeller tartışması, Aristotelesçiler ve Platoncular arasındaki tartışmalar ile de Ortaçağ eskinin yeniden doğuşu anlamında bir yenilenmedir.

O halde Rönesans insanını kendi çağını bir yeniden doğuş, yenilenme, canlanma gibi terimlerle ifade ederken, acaba büyük bir yanılsama içine mi düşmüştü? Ya da uzun bir değer kaybından sonra tekrar sahip olduklarını düşündükleri şey, kendilerinden çok önce ele geçirilmiş miydi? Huizinga, *renascita*, *regenerationis*, *renovatio* gibi kavramların Eski Ahit'i baştan uca doldurduğunu ve açıkça bir yenedendoğuş teması içerdiğini iddia eder. Yeniden düzenleme gibi kavramların 13. yüzyıl Fransisken keşişleri tarafından işlendiğini, Dante'nin *Vita Nuova*'sıyla kutsal metinlerin dışına taşıdığını belirtir.¹² Benzer biçimde Panofsky de bu gibi kavramların *Tevrat* ve *İncil* gibi kutsal metinlerde işlendiğini ve aslında yeniden doğuş'un dinsel bir tema olduğunda ısrar eder. Ona göre, Rönesanslı'nın, Petrarca'da olduğu gibi, kendi çağı ile Ortaçağ arasına kesin bir sınır çekerken böylesi dinsel temalar başvurmasının nedeni yoğun bir yenilenme 'duygusu'

¹¹ J. Huizinga, *Rönesans Sorunu*, s.34.

¹² Bkz. E. Batur, *Yeniden Doğuş: Eski'den Doğuş*, *Gergedan*, no 13, 1988, s. 19.

içinde bulunmuş olmasından kaynaklanır. Panofsky, Rönesanslıların bu yoğun duygunun sarhoşluğu içinde Ortaçağ'ı küçümsemelerini şu şekilde ifade eder:

Rönesans'ın kendisinin farkında oluşu, bunun bir çeşit kendini aldatma olduğu gösterilebilse dahi, objektif ve belirgin bir yenilik olarak kabul edilebilirdi yine de. Ancak durum bu değildir. Şunu kabul etmek gerekir ki, Rönesans tıpkı ana babasına isyan eden ve büyükbabasıyla büyükannesinden destek arayan bir genç gibi, atalarına yani Ortaçağ'a olan borcunu yadsıdı.¹³

Huizinga ve Panofsky'nin yorumları, Ortaçağ'da Antik düşüncelerin yeniden değerlendirilmesiyle gerçekleşen kültürel ve entellektüel değişimler ve Rönesans'ın Ortaçağ'la olan bu düzlemdeki ilişkileri hakkında, bize, önemli bir kavrayış kazandırmışlardır. Ancak bununla birlikte bu yorumlar, bizzat Rönesans döneminin kendine özgü yeniden doğuş anlayışını kavramamıza yardımcı olamamaktadırlar. Nitekim terimin tarihsel anlamına ilişkin farklı bir yorum getiren Eugina Garin, Rönesans'ın yeniden doğuş anlayışının Ortaçağ için iddia edilen *renaissance* 'lardan farklı bir anlam taşıdığını iddia etmektedir. O, Rönesans'ta sıkça kullanılmaya başlayan *renovatio* ve *rinascita* gibi kavramların orijinalitesinin, dönemin büyüsel dünya görüşüne uygun olarak, Antikite'den miras kalan büyüsel-astrolojik bir anlama sahip olmasından kaynaklandığını düşünür.¹⁴ Bilindiği gibi Ortaçağ, gınahtan kurtuluşa doğru sürekli olarak ilerleyen bir çizgisel tarih anlayışı geliştirmişti. Fakat, kilisenin bir kurum olarak gittikçe yozlaşması ve kurtuluş ve barış sözü verdiği halde sonu gelmez din savaşlarına neden olması bu çizgisel tarih anlayışını geçici bir süre de olsa yıktı. Buna göre Rönesanslılar Antikite'nin döngüsel tarih anlayışına geri döndü. Onların gözünde tıpkı kışın ardından baharın gelmesi gibi, uzun bir gerileme döneminden sonra Antikçağ yeniden doğmaktaydı. Bu noktada astroloji Rönesanslılar için önemli bir işlevi yerine getirdi. Eğer Güneş düzenli olarak doğup batıyorsa, belli zaman aralıklarıyla gökyüzünde aynı astral değişimler

¹³ E. Panofsky, *Rönesans...*, s. 24.

¹⁴ Bkz.E. Garin, *Astrology in the Renaissance*, trans. C. Jackson-J. Allen, Arkana, London, 1990, s.15-16.

meydana geliyorsa, ve eğer bu astral değişimler, yani yıldız ve gezegen konjüksiyonları, önemli olayların habercisi ise bu çağ aslında kozmosun düzeni içinde gerçekleşen yeni ve pozitif bir çağ olmalıydı. Böylece Rönesanslı astrolojik determinizmin katı kuralları içinde kendi çağını ışığın ve hakikatin bir geri dönüşü olarak ilan etti ve yorumladı.

O halde, bu üç yorumun eşliğinde şunu söylemek mümkündür, yeniden doğuş teması, ister Ortaçağ'dan miras kalan bir yenilenme belirtisi, ister Ortaçağ'dan bir kopuş yanılması içine düşmüş olmanın ifadesi olsun, isterse de içinde büyüsel-astrolojik bir anlam barındırsın kaçınılmaz olarak varılan nokta, hem dönemin kendisini tanımlarken hem de Ortaçağ ile ilişkilerini göz önüne alırken Antik dünyayı devreye sokmamanın imkansız olduğudur.

Aslında *renaissance* teriminin anlamı ve dolayısıyla dönemin kendisi üzerine yorumların farklılığından, büyük ölçüde, bir çözülüş ve arayış çağı olarak Rönesans'ın içinde barındırdığı çeşitlilik sorumludur. Bu öylesine yoğun bir çeşitliliğe ki, tarihçilerin haklı olarak neyin doğduğu konusunda uzlaşmalarını zorlaştırmıştır. Büyük bir sanatsal atılıma muazzam çeşitlilikte bir düşünce akımı ve kültürel değişim eşlik eder. Bir yanda Aristoteles'i onarma tasarıları geliştiren Peripatetikler, diğer yandan bütün mistik-büyüsel teorileri ve pratikleriyle Hermesçilik ve Yeni-Platonculuk yer alır. Bir yanda insan üzerine aşırı vurgusuyla Humanizm, öte yanda bitmek tükenmek bilmez doğa araştırmalarıyla saf-natüralistler bulunur. Aristoteles'e meydan okuyanlar, yeni bir bilimden bahsedenler, coğrafi keşifler ve yeni buluşlar, Antik metinler üzerine sayısız filolojik araştırma, bilimsel ve dinsel reformlar, kilise baskıları, Avrupa'nın tarihi boyunca gördüğü en ağır sansür, cadılık suçlamaları ile yakılanlar, kazığa dikilen filozoflar, büyü üzerine yazılmış ciltler dolusu el kitabı, uçtuğuna inanan cadılar ve sonsuz bir astroloji tutkusu gerçekten de Rönesans üzerine uzlaşmayı zorlaştırmaktadır.

Biz, esas olarak yeniden doğuş kelimesinin geriye dönük (retrospective), geçmişte hüküm süren bir takım şeylerin canlandırılması şeklindeki tarihsel anlamı üzerinde yoğunlaşarak ve kültürel bağlamından soyutlanarak ele alındığında ileriye yönelik (prospective), yani devrimci olarak düşünölebilecek yönlerini az çok göz ardı

ederek, yaklaşık 15. yüzyılın sonlarından insan ve insanın doğaya yönelik tutumunda temel bir değişimin başlatıcısı olduğunu düşündüğümüz, Floransa Yeni-Platonculuğundan itibaren gelişmeye başlayan bir anlayışın incelenmesine yöneleceğiz. Bu, farklı tarzda da olsa, insanın ve doğanın keşfi paradigması altına yerleştirilebilecek olan, genel tarih açısından ele alındığında eski, özel olarak gevşek kronolojik sınırlar içinde Rönesans olarak adlandırılan dönem açısından ele alındığında ise yeni bir anlayıştır. Görece yeni bir değerlendirme biçiminin ürünü olarak, Rönesans'ın Ortaçağ ve 17. yüzyılınkinden farklı animist-vitalist ve büyüsel bir doğa tasarımına sahip olduğu ve böylesi bir tasarım içinde onun geliştirdiği yeni insan idealinin aslında kökeni Antikite ve Antikite'nin ötesine uzanan bir *magus*, bir bilge-büyücü ideali olduğu kabul edilmektedir. İşte bu doğa tasarımının ve büyücü-insan idealinin temel bileşenleri, büyük ölçüde, Floransa Yeni-Platonculuğu olarak adlandırılan akım içinde inşa edilir. Bu doğa tasarımının temel görünümünü ayrıntılarıyla incelemeye başlamadan önce, Rönesans'ın Ortaçağ'dan farklı bazı tarihsel ve kültürel görünümüne, yani Rönesans'ın orijinalitesine kısaca da olsa bir göz atmak konumuz açısından faydalı olacaktır.

Keşifler, Buluşlar ve Entellektüel Düzlemdeki Etkileri

Rönesans'ın en önemli ayırt edici niteliğinin, çağın insanının doğaya karşı takındığı olumlu tavırda ortaya çıktığı kabul edilir. Petrarca'dan alınma aşağıdaki sözler, bu durumun bir ifadesi olarak değerlendirilebilir:

Bu gün hiç sebepsiz buraların Rüzgar Tepesi olarak bilinen en yüksek dağına tırmandım. Bu girişimimin onun muhteşem doruğunu görmek arzusundan başka hiç bir sebebi yoktu...Uzun yıllar bu gezintiyi yapmayı arzu etmiştim...Her yerinden heryeri görebilen bu dağ daima sizin bakış alanımız içindedir.¹⁵

¹⁵ Petrarca, *Ascent of Mont Ventoux*, trans. H. Nachod, *The Renaissance Philosophy of Man*, Ed. E. Cassirer-P. O. Kristeller, The University of Chicago press., eleventh imp., Chicago, 1969, s. 36.

Petrarca'nın bu alegorik dağ gezintisi, Rönesans'ta Ortaçağ'ın gözünü Tanrı'ya çevirerek uzun süre ihmal ettiği doğanın, görülür ve dünyevi olanın tekrar önem kazandığının en belirgin göstergelerinden biridir. Şüphesiz burada doğa bilimsel bir ilginin nesnesi değildir. Bu tür bir tutum humanist aşamanın ilk evresi için henüz çok erkendir. Doğa daha çok estetik bir deneyimin, kendiliğinden bir şevkin konusudur. Aslında, Rönesans'ın estetik olarak doğaya yönelişi, daha belirgin bir biçimde, Petrarca'dan önce, sanat alanında meydana gelmiştir. Panofsky, geç Ortaçağ sanat teorisyeni Cenino Cenini'nin bir dağ resmi yapmak isteyen sanatçıya bahçesinden bazı kaba taşları alıp uygun büyüklükte ve ışıktaki kopya etmesini tavsiye ettiği anın, aslında yeni bir çağın başlangıcına işaret ettiğini düşünür. Böylece sanat teorisi bin yıldan beri unutulmuş olan bir anlayıştan yeniden doğar: Sanat gerçekliğin tıpatıp yeniden üretilmesidir.¹⁶

Önceleri sanat alanında başlayan bu doğaya yöneliş, humanist evrenin içinden geçerek yavaş yavaş Rönesans'ın her alanına yayılacaktır. Doğa, üzerinden örtülerinin kaldırılmasını bekleyen mucizevi bir görünüme bürünecek; onu keşfetmeye, bu örtüleri kaldırmaya ilişkin sınırsız bir istek, Rönesans insanının başlıca özelliği olacaktır. Bu, coğrafi keşiflerden saf natüralistlerin doğa araştırmalarına, büyüsel vizyonlardan doğal büyü (natural magic) teorilerine ve buradan da bilimsel araştırmalara kadar uzanan bir çizgi üzerinde ifadesini bulur.

Natüralistlerin doğa felsefesine yönelik ilgisi özellikle bitki ve taşlar üzerinde odaklaşır. İlk hareketlenme terminoloji alanında başlar. Tam başarılı olamasa da Antik doğa tarihçisi Plinius'un eczacılık ve botaniğe ait terminolojisine saldırı genel bir eğilimi yansıtır. Özellikle 15. yüzyılın ikinci yarısından sonra pratik çalışma amacıyla Alp Dağlarına yapılan geziler yaygınlaşır. Hayvanlar üzerine yapılan incelemeler ise 16. yüzyılın başlarında yoğunlaşır. Uzak ülkelerden getirilen garip görünümlü egzotik hayvanların yer aldığı özel hayvanat bahçeleri, özellikle soylular ve yeni zenginler arasında yaygın bir merak haline gelir. Tüccarlar ve prensler onlara sahip olmak, sanatçılar onları resmetmek ister. Bunlardan en ünlüsü ressam Dürer'in **Gergedan**'ıdır.

¹⁶ Bkz. E. Panofsky, **Idea: A Concept in Art Theory**, trans. J. S. Peake, University of South Carolina press., Columbia, 1968, s.47.

Medici Dükü Lorenzo ise bir ressam tarafından boynuna kayış geçirilmiş bir zürafa ile bir bahçe gezintisi esnasında resmedilir. Öte yandan doğa tarihçileri tarafından sayısız inceleme kaleme alınır. Bunların en ünlülerinden biri insan ve kuş anatomilerini karşılaştıran Belon'dur.¹⁷

Bitkiler, taşlar ve hayvanlar üzerine yazılan eserlerin çoğu aynı zamanda onların birtakım büyüsel özellikleri üzerinde odaklaşıyor, henüz bilimsel katalog aşamasına ve bir sınıflama tekniğine erişilemediği için her an keşfedilen, uzak ülkelerden getirilen yeni yeni malzemeler doğa araştırmacısının gözünde doğanın bitmek tükenmek bilmeyen mucizelerini ifade ediyorlardı. Bunun yanı sıra Plinius gibi eski doğa tarihçilerine ait çeşitli bitki ve hayvan betimlemeleri ve onlara atfedilen efsanevi ve mucizevi nitelikler; taşlar, bitkiler ve hayvanlar arasında bulunduğu varsayılan sempati ve antipati ilişkileri Rönesans araştırmacısının zihnini bulandırmaktaydı. Örneğin Porta, insanın kendini bir kuş veya bir balık olarak hissetmesini sağlayan bitki yapımı ilaçların listesini sunarken, bitki ve hayvanların gizli niteliklerini ortaya çıkaracak bir işaretler doktrini geliştirir. Bu doktrine göre, ismi veya şekli bir insan organına benzeyen varlıklar, söz konusu organın tedavisinde kullanılabilecek gizli bir niteliğe sahip olmaktadır. Benzer biçimde Mahirhofer da hayvanlar ve bitkiler arasındaki sempati ve antipati ilişkilerinden bahseder: Kedi-tavuk, fare-kedi, yılan-dişbudak ağacı arasındaki antipati; insan-yunus, timsah-çitkuşu ve karaağaç-kavak arasındaki sempati ilişkilerinin bilimsel bir açıklamasını vermeye çalışır. Doğa tarihçisi Cesalpinus ise taşların ve bitkilerin büyüsel özelliklerinin açıklamasını verirken ve ay-altı alemle ay-üstü alem arasındaki minerallerin sınıflamasını yaparken dört element ve eter teorisine başvurur.¹⁸

Doğanın keşfedilmesine yönelik diğer bir çaba ise coğrafya alanında meydana gelmiştir. Ortaçağlılar için Kudüs dünyanın merkeziydi ve yerleşik dünya Akdeniz, Don ve Nil nehirleri ile bölünen Asya, Avrupa ve Afrika olmak üzere üç kıtadan ibaretti. Böylece kıtaları nehirler bölüyor ve onları kuşatan okyanuslar T harfiyle işaretlenen bir

¹⁷ Daha ayrıntılı bilgi ve söz konusu tablolar için bkz., A. G. Debus, *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge University press.. New York, 1980, (özellikle Chapter III- figure 3.4 ve 3.5)

¹⁸ Rönesans doğa araştırmacıları hakkında daha geniş bilgi ve sayısız örnek için bkz. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Columbia University Press, vol. VI, Columbia, 1941, s. 255-296, 391-436.

harita oluşturuyordu. T-O haritaları denen bu haritalar, elbette ki pratik kullanıma elverişli değildi. Bunlar simgesel haritalardı; dini ve moral bir anlama sahiptiler: Buna göre merkezde hıristiyanlığın kutsal şehri Kúdos ve hıristiyan Avrupa yer almakta ve bunların çevresinde müslúmanlar ve pek bir değeri olmayan bir kaç Afrikalı barbar bulunmaktaydı. Böylece, bütün bir insanlık hıristiyan avrupa-merkezci bu haritalarda özetlenmiş oluyordu.

Bu sınırların yıkılması sürecinde ilk adım, 15. yüzyılın başlarında Ptolemios'un **Geographia**'sının Bizans İmparatorluğundan getirilmesidir. Bu eserin baskıları yetmişbeş yıl içinde hızla yayıldı. Bunu keşif yolculukları ve yeni kıtaların keşfi takip etti. Bu keşifler sonucu Atlantik'in karşı kıyısındaki adaların, aslında yepyeni kıtalar olduğu ortaya çıktı. Artık ne Kudüs ne de başka bir Avrupa şehri bu su dolu kürenin merkezini işgal edemezdi. 16. yüzyılın ortasına doğru Ptolemios'un eseri de kullanılmaz hale geldi. Yeni coğrafyacılar yeni teknikler ve yeni haritalar ürettiler. Eskisi gibi Ptolemios'un haritaları çağın gelişmelerine adapte edilmiyor, yepyeni haritalar çiziliyordu. Öte yandan, coğrafi keşifler sonucunda Aztek, Hindistan ve Çin'le ilk kez kurulan kültürel ilişkiler, Avrupalının geçerli dinsellik anlayışında büyük bir değişime neden oldu. Her an keşfedilen ve sanki hiç bitmeyecekmiş gibi görünen çeşit çeşit uygarlık ve yeni yaşam biçimi, hıristiyanlığın kendine özgü insan-merkezci dünya görüşü çerçevesinde geliştirdiği değerleri sarsıntıya uğrattı. Diğer bir deyişle, "hıristiyan Avrupa'nın felsefi, politik, toplumsal bütün öğelerini birbirine bağlayan akılsallık anlayışını"¹⁹ yıktı. Bu anlayışa göre, dünya insanlar ama özellikle hıristiyanlar için yaratılmıştı. Dünya, içinde insanların yaşam biçimlerine göre ya kurtuluşa erişecekleri ya da sonsuz cezaya çarptırılacakları bir sınav yeri olarak varlığa getirilmışti. Oysa yeni uygarlıkların keşfi, bu büyük küre içinde sayısız, hem de oldukça iyi bir çok yaşam biçimi olduğunu gösteriyordu. O halde, dünya sadece hıristiyanlar için yaratılmış olamayacak kadar büyüktü. Montaigne bu konuda şöyle yazar:

Barbar ya da ilkel bir ulusta, insanlar barbarlık olarak adlandırmadığı sürece bu tanıma denk düşen hiç bir şey olmadığına karar verdim.

¹⁹ T. Bumin, *Modernite ve Sorgulanışı*, **Seminer**, Ege Ü. Ed. Fak. Yay., no.8, İzmir, 1993, s.94.

Aslında bizler, aklın ve hakikatin, içinde yaşadığımız ülkenin düşünce ve gelenek...modelinden başka hiç bir ölçütüne sahip değiliz. Daima daha mükemmel bir din, daha mükemmel bir yönetim ve şeyleri daha mükemmel ve daha doğru bir kullanım tarzı vardır²⁰

Montaigne'nin bu ifadesi yabancı kültürlerle ilişkiye girmenin insan zihnini nasıl genişlettiğine ve kendi değerlerini mutlak kabul eden her toplumun karakteristik kendini beğenme kibrinin altını nasıl kazıdığını göstermektedir. Benzer biçimde bu dönemde yazılan ütopyalar da geçerli toplum modelinin eleştirisi olarak değerlendirilebilir. Kısmen Amerigo Vespucci'nin Yeni Dünya'ya yolculuklarından kısmen de Platon'un Devlet'inden etkilenen Thomas Morus'un Utopia'sı, hermetik izler taşıyan Campanella'nın Güneş Ülkesi, bilimsel bir ütopya olarak kabul edilen Bacon'ın Yeni Atlantis'i gibi ütopyalar, başka her şey bir yana, kurumların ve inançların olağanüstü çeşitliliğini ifade ediyorlardı.

Keşif yolculuklarının diğer önemli bir sonucu, Avrupa'nın dünyaya yayılışdır. Bu, Avrupa uygarlığının ve ekonomisinin dünyaya egemenliğinin başlangıcına işaret eder. Deniz yolculuklarının yarattığı politik kolonizasyon, Avrupa ekonomisini yerellikten kurtararak denizaşırı ekonomiyi doğurdu. Böylece, yeni kıtalardan Batı'ya akan servet, zenginliği doğururken, hristiyan emperyalizminin etkisi bütün bir küreye hakim olmaya başladı. Örneğin, Luther coğrafi keşifleri İncil'in yayılması için Tanrı'nın kehanetleri olarak değerlendiriyordu. Aslında keşif yolculuklarının motifi zamanla oldukça basit bir şeye dönüştü: Zenginlik. Fakat bu arzular Haçlı duygusu ve misyonerlik şevkiyle meşrulaştırıldı. Columbus Kral Ferdinand'ın hazinecisine yazdığı mektupta yerli halkın özelliklerini ve yörenin zenginliklerini sıraladıktan sonra sözlerini şu şekilde bitirir:

Dinsel resmi geçitler düzenlensin, şenlikler yapılsın;
kiliseler bayram çelenkleriyle donatılsın. İsa, şimdiye kadar
kayıp olan bunca insan ruhunun kurtuluşa yaklaştığını
önceden görerek tıpkı cennette olduğu gibi, dünyada da

²⁰ Montaigne, *Essays*, I, xxx, vol. I, trans. J. Floria, J. M. Dent & Sons Ltd., Second Ed., 1942, s.219.

şenlensin. Biz de imanımızın vecdiyle dünyevi işlerimizde yalnızca İspanya'nın değil, bütün Hıristiyan aleminin hissedar olacağı, bu artış için memnun olalım.²¹

Böylece, yeni kıtaların ve uygarlıkların keşfi ile genişleyen dünya ve yeni bulunan bitkileri, taşları ve hayvanlarıyla gizemli bir gözlem ve araştırma konusu olan doğa, Rönesans insanının kafasında bir sınırsızlık duygusu uyandırdı; buna eşlik eden sonsuz bir merak duygusuyla doğa, görmenin (sight) nesnesi haline geldi. Bu durum, belki de en iyi ifadesini Rönesans manzara resminde gösterir. Gittikçe kendinde bir varlık olarak yorumlanan doğanın güzelliği ve uyumu karşısında Rönesans sanatçısı büyük bir coşkuya kapılır ve onu fethetme arzusu ile tüvale aktarır. Her yeni buluş, her yeni keşif, her yeni kavrayış biçimi Rönesans insanını sadece bilgi yetisi bakımından değil, aynı zamanda duygular dünyası bakımında da harekete geçirir. “İnsanın doğa ile bu coşkuya dayalı ilişkisi”, der Agnes Heller, “özün yapısından bahsederken bile, bir dağ yamacından geniş bir manzarayı seyrederken olduğu kadar dolaysızdır”.²²

Rönesans'ın doğadaki sonsuzluğu duyumsamaya ve bakışa verdiği önem Leonardo da Vinci'(1452-1519)'nin notlarında açıkça ortaya konur. “Ruhun penceresi diye bilinen göz”, demektedir Leonardo:

anlağımızın doğanın sonsuz yapısını olanca tümlüğü ve görkemiyle değerlendirebildiği başlıca kanalıdır, kulak ikinci sırada gelir ve soyluluğunu, gözün gördüğü şeylerin öyküsünü duyabilmesine borçludur.²³

Bilim tarihçisi Alexandr Koyré, Leonardo da Vinci üzerine bir incelemesinde görme ve işitmenin (visus ve auditus) çeşitli çağlarda ve çeşitli kültürlerde bilginin hem kaynağı hem de araçları olarak görelî önemine değindikten sonra, ilk kez Leonardo ile

²¹ C. Colombos, *Mektubat: Columbus'dan Gabriel Sanchez'e*, çev. S. Okyay, **Gergedan**, no:13, 1988, s. 79.

²² A. Heller, **Renaissance Man**, trans. R. E. Allen, Routledge and Kegan Paul, London, 1978 s. 375.

²³ L. Da Vinci, **Defterler**, çev. T. Ilgaz, H. Yılmaz, Hil yay., İstanbul, 1992, s.20.

görmenin ilk sırayı aldığını işitmenin ise ikinciliğe düştüğünü ifade eder.²⁴ Bu görme arzusu, sanatçının manzara resmine gösterdiği ilginin ötesinde eğitim ve bilim alanında meydana gelen değişimi de vurgular. Eski eğitimin temeli, daha çok metin incelemesi ve otoritelerin metinleri üzerine yapılan yorumlardan ibaretti. Böyle bir sistemde, doğal olarak, öğrencinin başlıca eğitim aracı kitaplar ve hocanın anlattığı derslerdi. Bu eğilim genellikle bilimsel araştırmalara, hatta tıp gibi en uygulamalı olması gereken bir bilime bile, yansiyordu. Fakat görme arzusu insanların ilgisini doğaya yöneltti; böylelikle gelenek ve otoriteye bağlılık skolastik düşünceden bağımsız bireysel görüşlerle, kitapların incelenmesi de somut gerçekliklerin araştırılmasıyla yer değiştirdi.

Gerçekten de sanatı, felsefesi ve biliminde başat unsur olan görme arzusu Rönesans'ın doğaya karşı takındığı tavrın temel ögesidir; fakat bu arzuya genellikle bir başkası eşlik eder: O da fethetme veya sahip olma duygusudur. Resimde göreni nesnelere dünyasının merkezi yapan perspektifin kullanımı, teleskopun icadı, anatomik disseksiyonlar, madencilik, araştırmaları, hatta coğrafi keşifler bile hep bu görme, gizli olanı görülür kılma arzusu ile ilgilidir. Ünlü Rönesans cerrahlarından Ambroise Paré'nin ilk defa canlı bir beden üzerinde usturayı kullanmış olması, katarakt hastalığını tedavi etmek için olduğu kadar görmeyi düzeltmek için de yeni araçlar ve yöntemler geliştirmesi tesadüfün ötesinde bir şeydir. Aynı zamanda ünlü bir plastik cerrah olan Paré, yüze uygun simetri için altın veya gümüşten yapılmış bir göz tavsiye eder.²⁵

Bunun yanısıra teleskopun icadı ile sonsuz gökyüzünün bakışa açılmasının eski astronomiyi yıkmadaki önemi bilinmektedir. Böylece Dünya öteki yıldızlar gibi bir yıldız olmakta, gezegen ve yıldızların düzensiz hareketleri ve Ay'ın üzerindeki lekelerle kutsal gökyüzü kusursuzluğunu yitirmektedir.

Fakat bazı örneklerde bu görme arzusu oldukça fantastik, hatta mistik sonuçlara götürür. Marc Bensimon *Modes of Perception of Reality in the Renaissance* adlı makalesinde görme arzusunun bu boyutlarını ayrıntılı bir biçimde inceler. Bensimon'un

²⁴ Bkz. A. Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. K. Dinçer, Ara yay., İstanbul, 1989 s. 105.

²⁵ Bkz. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. V-VI, s. 380.

belirttiği gibi, Rönesans'ın büyük sanatçılarından biri olan Bosh'un 'Yedi Öldürücü Günah' adlı tablosunda, bu yedi günah Tanrı'nın gözlerinden yansır ve başlığın ironisi oldukça ilginçtir: "Tanrı'nın Gözlerinden Sakının". Bakışa eşlik eden bu sonsuzluk arzusu bazı durumlarda zaman ve mekan kavramlarının yadsınmasına götürür. Cusanus (-,1464), mutlak minimumun mutlak maksimumuna, üçgenin daireye, Üçlemenin (Trinite) Bir'e dönüştüğü ve hareket ile durgunluğun eş zaman olduğu yerde birliği, karşıtların nihai kavranılamaz kaynaşması olarak tanımlar.²⁶ Marc Bensimon'a göre, bu bakış açısından, Cusanus'un dünyasının, en azından **De Docta Ignoranca**'da, zamansız ve mekansız olduğu söylenebilir.²⁷ Çünkü zaman ve mekana tabi gerçeklik içinde karşıtlar asla böylesi bir birliktelik sergilemezler. Söz konusu eserinde Cusanus bu durumu aşağıdaki gibi özetler:

Duyularımız, aklımız veya anlığımız vasıtasıyla kavradığımız bütün varlıklar, aralarında tam bir eşitlik bulunmayacak ölçüde farklılaşmışlardır. Bu nedenle, kendisinde bir başka şeyden farklılık ve ayırım barındırmayan maksimum eşitlik tamamıyla bizim kavrayışımızın ötesindedir.²⁸

Cusanus, karşıtların birliği teorisiyle Tanrı ile mistik bir birleşmeyi tasarlamasa da, bu teori en azından Tanrı'nın algılanması ile sonuçlanır: "Daire püskürtüldüğünde, bilgi olumsuzlandığında bu kavranılamaz Tanrı algılanabilir ama sadece bulanık bir gölge olarak". Berne müzesindeki bir duvar resmini betimleyen Cusanus, herşeyi gören Bir'in, yani Tanrı'nın seyirciye bakışını betimler. Bu bakış seyirciyi takip edecek, onunla birlikte hareket edecek ve seyirci, bu sabit bakışın hareket ettiğini farkettiğinde büyülenecektir. Bu betimlemeden sonra Cusanus, bunun, saklanmış, görünmez Tanrı tarafından görülmek, onun tarafından gözlenmek olduğunu düşünür. Daha da ileri giderek, kendi yaşamını "sadık bir arkadaş"la yapılan bir yolculuk olarak tasarlar. Bensimon'un da

²⁶ Bkz. N. Cusanus, *Of Learned Ignorance*, trans. G. Heron in *The Age Of Adventure*, vol. II, Ed. G. Santillana, Books for Libraries press., New York, 1970 s.61.

²⁷ M. Bensimon, *Modes of Perception of Reality in the Renaissance, The Darker Vision of the Renaissance*, Ed. Robert S. Kinsman, University of California Press., 1974 s. 227.

²⁸ Cusanus, *Of Learned Ignoranca*, s. 58.

yorumuyla diyebiliriz ki, burada görmek ve hareket etmek birbiri ile bağlantılıdır: “Görmek ve hareket etmek senin içinde tek olmak, seninle aynı olmaktır.”²⁹

Görme arzusu, bazı örneklerde ise zaman kavramını yadsıyarak evreni sadece mekana indirir. Böylece, göz tamamıyla uzamsal olarak inşa edilmiş bir dünyada temel duyu organı olur. Örneğin Ficinus (1433-1499) bir yükselme deneyi içinde zamanın üstüne yükselip evreni tümüyle mekana indirgemeye çalışır. Ona göre çirkinliğin ve kötülüğün ötesindeki sonsuz evrende, insan, “bu mutsuz yolcu” mutluluğa erişebilir: “Kendini bulmak için kendini evrenin dışında ara, çünkü sen ötedeyken herşeyi tek bir bakışta kucaklayabilirsin” Bunu takip eden, aşağıdaki pasajı, rasyonel olarak açıklamak oldukça zordur.

Ruhunun bütün bedenini işgal eden bir noktaya dönüştüğünü...organlarının yok olduğunu ve tüm bedeninin bir gözden ibaret olduğunu hayal et. O, büyük bir ışık kaynağını içine alacak, herşeyi tek bir bakışta kucaklayacak...hareket etmeksizin herşeyin her tarafını tek bir bakışta görebilecektir.³⁰

Burada, evren, devasa bir oranı örten bir noktanın, her şeyi kucaklayan bir dairenin yani tek bir gözün bakışı altına girer. İnsan, burada, artık Cusanus'ta olduğu gibi Tanrı'nın bakışı altında değildir; bizzat onun kendisi her yerde hazır ve nazır olan Tanrı'dır. Böylece nicelleşme (quantification) ve herşeyi aynı anda tümüyle görebilme anlamındaki eşzamanlılık, zamansal ardışıklığı (sequence) ve sürekliliği eler. Görme yeteneği ve her yerde aynı anda bulunma (ubiquitous) gücü, soyut ve aşkın olanın yerine geçer. Bu pasajda Ficinus'daki görme arzusunun, sınırsız fethetme duygusunun ve görülmezi görülür kılmanın en aşırı boyutlarının ortaya çıktığını görmekteyiz.

Görülmezi görülür kılmanın, açık (manifest) olandan gizlinin bilgisine ulaşmanın, diğer bir deyişle gizliyi açığa çıkartmanın en çarpıcı örneklerinden biri de, Rönesans

²⁹ a.g.e, s. 60; aynı alıntılar ve yorum için bkz. M. Bensimon, age, s 230-233.

³⁰ “M. Ficinus, *Téologie platonicienne*, ed. R. Marcel, I, xiii, s. 270” M. Bensimon, *Modes of Perception...*, s. 240-241'deki alıntı.

boyunca hem geniş halk kitleleri üzerinde önemli etkisi bulunan hem de dönemin felsefi çabası içinde önemli bir problem olarak beliren astrolojidir. En kaba tanımıyla astroloji yıldızların yeryüzünü yönettiği, yeryüzündeki her varlığın, gökyüzünde kendi yazgısını belirleyen benzerine, eşine ya da kendi aslına sahip olduğu inancına dayanır. Bu anlamda ikicilik (dualite) ve simetri ilkesi astroloji için temel dayanaktır. Platoncu anlamda ikicilik (asıl ile kopya, gerçeklik ile görünüş, gizli ile açık) görünür olanın ardında yatan şeyin bilgisine ulaştırmayı vaad ettiği yerde, yeni-phythagorasçı simetri ilkesi zamansal ardışıklığı eleyerek gerçekliğin iki yönünün eşzamanlı olarak çağrılmasına olanak tanır. Böylece astroloji zamansal ardışıklığı (önce ve sonra gelme) eleyerek gerçekliğin tümünü mekana indirger ve bu iki ilkenin yardımıyla görülürün altında yatan görünmez bilgisine ulaşmayı hedefler. Bir yıldızla, insanın yazgısı arasındaki ilişki o kişinin elindeki veya yüzündeki görünür çizgilerden çıkartılmaya çalışılır. Böylece astroloji, burada, Foucault'nun dediği gibi, "yıldızlara bir çehre" vererek insanla kosmos arasındaki benzerlik ilişkileri üzerinde iş görür.³¹ "Bizim büyük filozoflarımız ve teologlarımız" der Cusanus "görülür olanın görülmez olanın sadık bir kopyası olduğunu ve yaratıklardan hareketle yaratıcının bilgisine ulaşabileceğimizi iddia ederler".³² Böylece Rönesans'ta aşkın, astrolojinin de yardımıyla görünür olanın içinde aranmaya başlar. Bir anlamda aşkın olan görselleştirilmeye çalışılır.

Cusanus ve Ficinus'ta rastladığımız, görmenin mutlak birlikle kaynaşmaya götürdüğü bu uç durumları ya da insanın yazgısını kendi iradesinden daha üst bir varlığa teslim eden astrolojiye inancı Bensimon, Rönesans insanının zamanı mekan içinde eriterek mevcut gerçeklikten kaçışının bir ifadesi olarak değerlendirir. Bir yükselme deneyi içinde Tanrı ile mistik birleşme tasarlayan bu düşünce biçimleri, eski değerlerin alt üst olduğu ve henüz yerine yenilerinin geçirilemediği bir geçiş döneminin, yeni bir çağa yakın olmanın yarattığı kaygıların felsefi ifadesi olarak değerlendirilebilir. Ama şunu da unutmamak gerekir ki Ficinus'un içinde yetiştiği İtalya, Avrupa'nın diğer ülkelerine oranla içinde filozofların ve sanatçıların düşüncelerini özgürce geliştirerek, Kilise ve üniversitelerin resmi öğretilerinin dışına taşabilecekleri toplumsal ve kültürel bir yapı sunmaktaydı. Bu

³¹ M. Foucault, *Order of the Things*, trans. A. Sheridan, Vintage Books, New York, 1973, s. 17.

³² Cusanus, *Of Learned Ignorance*, s. 59.

nedenle, eğitimini Padova'da tamamlayan ve Alman mistisizminden etkilendiği bilinen Kardinal Cusanus'un, Antiklere karşı duyulan derin bir saygı ortamı içinde yeni-platoncu ve hermetik eserleri çevirerek, hemen hemen bütün düşüncesini onlardan devşirdiği kavramlarla inşa eden Ficinus'un, daha sonra göreceğimiz gibi, yükselme deneyi, Tanrı ile birleşme ve astroloji gibi mistik düşünce biçimlerine bulaşması kaçınılmaz gibi görünmektedir. Ancak bütün bir Rönesans düşüncesinin şekillenmesinde geniş etkiye sahip olan Floransa Akademisi'nin bu tür nosyonlarının, Bensimon'un çok iyi bir biçimde gösterdiği gibi, zamanla kötüleşen toplumsal, dini ve politik durumun karşısında sanatsal ifade ve felsefi düşüncede kullanılan mevcut gerçeklikten kaçış biçimleri olarak değerlendirilmesi de mümkündür.³³

Nitekim çoğu zaman en zalim boyutlara varan dinsel baskı, politik kargaşalıklar ve savaşlar Rönesans insanının değerlerinde derin bir değişime yol açıyordu. Barutun keşfi ve ateşli silahların kullanımıyla birlikte savaş tekniği tümüyle değişmiş, 1450-1550 yılları arasında hızla gelişen bu yeni teknik Avrupa'nın politik ve sosyal değişimini şekillendirmeye başlamıştı. Bütün bu yeni teknikler aynı zamanda savaş sanatını da dönüşüme uğrattı. İsyenlar, dini hareketler ve yerel prenslikler hep bu yeni savaş tekniğinden yararlandılar. Fakat bu, aynı zamanda eski mertlik ülküsünün terk edilmesi anlamına geliyordu. Machiavelli başka alanlarda kullanılması çok kötü olmasına rağmen, hile savaşlarda meşrudur diye yazdığına, eski şövalye onurunun yerine devletin amoralitesini geçirmekteydi. Böylece yüzyüze, mertçe yapılan savaş yerini silah ve toplara bıraktı. Ünlü Rönesans şairi Ariosto bir şiirinde şeytan icadı olan silahlara şöyle lanet okur:

Ey sefil ve namuzsuz icat / Bir insan kalbinde yer bulabilirmisin / Sen
bir askerın şerefını yok ettin / Ordunu onursuz bıraktın, cesaret ve
yiğitliğı gözden düşürdün.³⁴

Ariosto'nun lanetlediğı ateşli silahların savaş tekniğini dönüşüme uğratması gibi,

³³ Bkz. Bensimon, *Modes of Perception of Reality in the Renaissance*, s.260-270.

³⁴ E. G. Rice, J. A. Grafton, *The Foundation of Early Modern Europe, 1460-1559*, Norton & Company, New York, Second Ed. 1994, s.16'daki alıntı.

Batı'nın dūşünsel gelişimini de dönüşüme uğratan bir alet icat edildi: Matbaa. Metinleri çoğaltan mekanik yöntemin gelişimi 1450'lerde Mainz'daki matbaacılar tarafından tamamlandı, özellikle 1500'den sonra baskı sayesinde sanatsal imajların, felsefi, bilimsel ve mistik düşüncelerin yayılması hızlandı. İkonografik ve dekoratif motiflerin bir bölgeden diğerine, bir sanatçıdan ötekine hızla yayılması gibi, her yeni düşünce biçimi Avrupa'daki hemen hemen her entellektüel çevreye ulaştı. Üstelik baskı sayesinde kitap satın almak eskisine göre oldukça ucuzladı; böylelikle matbaa eski eğitim modelinin temellerini sarsarken, çeşitli düşünce akımlarının hızla yayılmasında önemli bir rol oynadı. Humanist düşünce ve yaşam biçimi veya Yeni-Platonculuk ve Luthercilik, bunlardan sadece bir kaç tanesidir.

Aslında matbaa 16 yüzyılda iki taraflı bir işlev yerine getirdi; düşüncelerin yayılmasında etkili olduğu ve halkı eğitime vaadini üzerine aldığı sürece statükoyu yıkıcı ve ona düşmanı, fakat merkezi idareler ve kilise tarafından kontrol edildiğinde güçlü bir denetim aracı haline geldi. Böylece, düşüncelerin yayılmasında etkili olduğu kadar, sansürün ağırlaşmasına da neden oldu. Hem laik, hem de bazı dini kitapların kara listeye alınması, dini ortodoksi ve politik devamlılığın korunması yönünde bir çabadır. Örneğin Papa Alexandre, 1501 tarihli fermanında kilisenin matbaaya karşı tutumunu şu sözlerle açıkça ifade eder:

Baskı sanatı yararlı ve test edilmiş kitapların yayılmasını kolaylaştırdığı sürece oldukça faydalı, fakat tehlikeli eserlerin etkisini genişletiyorsa son derece zararlıdır. Bu nedenle matbaacılar üzerinde tam bir kontrol uygulanması zorunludur.³⁵

Bazı tarihçiler Rönesans'ın devrimci karakterini matbaanın icadına yüklerler. Batı kültürünün dünyaya yayılmasında, bilgi ve edebiyat alanında klasik otoriteye dönüşte ve reform hareketlerinin yayılmasında önemli bir işlevi yerine getirdiğini vurgulayarak, matbaayı Rönesans'ın nedeni olarak tasarlarlar. Şüphesiz bunlar doğrudur, ama matbaanın yarattığı biricik sonuçlar değildir. Bu çağ aynı zamanda zenginliğin doğduğu

³⁵ a.g.e., s.10'daki alıntı.

bir çağdı ve matbaa başlangıçta kapitalist bir endüstri olarak hizmet etmişti. Dönemin matbaacıları ne ileri görüşlü entellektüellerdi ne de çıkar duygusu barındırmayan insanlardı. Kısa vadede kazanç getirecek eserleri basıyorlardı. Bunlar, genellikle, halka yönelik din kitapları, basit halk hikayeleri, ferman derlemeleri, pratik yaşam kılavuzları, astroloji ve büyü üzerine yazılmış el kitaplarıydı. Matbaanın klasiklerin yaygınlaşması çerçevesinde getirdiği fayda ancak onların müşteri kitlesi oluştuktan sonra gerçekleşmiştir. Diğer yandan matbaanın, hermetik yazının, başlığında doğal büyü ve okkült kelimeleri geçen yüzlerce kitabın, yani Rönesans büyüsel dünya görüşünün yaygınlaşmasında da önemli bir işlevi yerine getirdiği göz ardı edilemeyecek bir olgudur. Böylece kullanımı gittikçe yaygınlaşan bu yeni alet, Rönesans'taki humanist güdünün eski ve yeni, bilimsel ve okkült, rasyonel ve irrasyonel her türlü bilgiye olan susuzluğunu gidermekte ve tüm görünüşleriyle Antik dünyayı elde edilebilir kılmaktaydı.

Rönesans Humanizmi

Rönesans'ın en önemli ayırt edici karakterlerinden bir diğerini oluşturan Humanizm (İnsancılık), dönemin hemen hemen her kültürel görünümünü şu veya bu şekilde etkilemiş olan bir dünya görüşüdür. Fakat onun tam sınırlarını belirlemek oldukça zordur. En az *renaissance* teriminin kendisi kadar *humanism* terimi ve türevlerinin de, örneğin humanist kelimesi, anlamı konusunda tam bir uzlaşmaya varıldığı söylenemez. Onlar, tarihçinin belli bir dönemdeki belli bir dünya görüşüne ve onun temsilcilerine yüklediği teknik terimlerdir. Bazen içeriği tarihsel gerçekliğiyle tam uyuşmayan, ama zorunlu olarak kullanılan, bu uyuşmazlıklar vurgulansa ve içeriği değiştirilmeye çalışılsa da, Febvre'nin dediği gibi, "onlarsız tarih yazılamayan...tarihsel kavramlardan"dır.³⁶

Rönesans Humanizmi olarak adlandırılan şey, Humanizm kelimesinin günümüzdeki kullanım biçimine tam olarak denk düşmez. Çok kabaca ifade edersek, günümüzdeki anlamıyla Humanizm 'herhangi bir düşünsel ve kültürel geleneğe atıfta bulunmaksızın sadece insani değerlerin vurgulanmasına' işaret eder. Oysa, Rönesans Humanizmi klasik Antikite'nin incelenmesi ve taklit edilmesine yönelik bir çabadır ve

³⁶ L. Febvre, **Rönesans İnsanı**, s. 11.

Antik düşüncelerin ve yaşam biçiminin yeni bir eğitim ve kültür programına uygulanmasıdır. Kelime, insanın eğitimini vurgulayan bu anlamıyla ilk kez 19. yüzyıl Alman eğitimcileri tarafından *humanista* kelimesinden türetilmiştir. Terimin bu spesifik anlamı kendi kaynağına kadar geri götürülebilecek meşru bir kullanıma sahiptir.

Humanist kelimesi 15. yüzyılın sonlarına doğru İtalya'da özel bir meslek grubunun üyelerini adlandırmak için kullanıldı. Bunlar, *studia humanitas* adı altında toplanan bir dizi dersin öğretmenleriydi. Bu kullanım biçimiyle *humanitas* başka bir eski terimden, *humanities* veya *studia humanitas*'dan türetilmişti. Terimi, ilk kez Cicero eğitim veya kültür anlamına gelen Yunanca *paideia* kelimesinin Latince karşılığı olarak kullanmış; Romalı gramerci Aulus Gellius ise onu, *eruditio institutioque in bones artes* (güzel sanatlar bilgisi ve öğretimi) olarak tanımlamıştı. 14. ve 15. yüzyılın İtalyan Humanistleri bu kelimeyi yeniden canlandırdılar ve 15. yüzyılın ilk yarısından itibaren *studia humanitas*'ı bir dizi disiplinin ortak adı olarak kullanmaya başladılar.³⁷ Bu disiplinler gramer, retorik, tarih, şiir ve ahlak felsefesi idi. Hemen hepsi Latince ve daha az ölçüde Yunanca eski metinlerin okutulup incelenmesine dayalı bir öğretim programının parçalarını oluşturuyordu. Görüldüğü gibi, bu eğitim programı felsefi bir eğilim ya da sistem değildi; daha çok klasiklerin taklit edilmesine dayalı kültürel bir eğitim ülküsüydü. Üstelik bu program, özgül (Antik kültür) ve sınırlı (güzel sanatlar) bir araştırma alanı ile belirlenmişti; bu nedenle, alanın merkezini işgal eden, ne tümüyle klasikler ne de felsefeydi, olsa olsa Humanistlerin "edebiyat" olarak adlandırılacak "kendilerine özgü meşguliyetleri"ydi.³⁸ Humanistlerin bu özelliğini en iyi kendi mesleki statüleri örneklendirir. Onların çoğu ya yüksek öğrenim öncesi eğitim kurumlarında *humanitas* öğretmenleriydi ya da prenslerin ve şehir yöneticilerinin yanında danışman olarak çalışmaktaydılar. Eserlerinin büyük bir kısmını da söylev, mektup, resmi yazışma, manifesto, şiir ve tarih incelemeleri oluşturuyordu. Üstelik bu eğitim programı dönemin üniversitelerinde sağlam bir yere sahip olan mantık, doğa felsefesi, metafizik, astronomi, tıp gibi alanları kapsamaz. Ahlak felsefesi *studia humanitas* içindeki tek felsefi

³⁷ Kavramının tarihsel gelişimine dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. E. F. Rice, J. A. Grafton. *The Foundation...*, s. 77-78; P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and the Arts*. Princeton University Press., New Jersey, 1980, s. 3-4; B. Zekiyan, *Humanizm: Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, İnkilap ve Aka yay., İstanbul, 1982, s. 1-12, 16-17.

³⁸ Bkz. P. O. Kristeller, 1961 *Renaissance Thought*, vol. I, Harper&Row, New York, 1961, s. 13

disiplindir. Bu haliyle Humanizmi felsefi bir hareket olarak tanımlamak oldukça zordur.

Rönesans düşünce tarihi uzmanlarından Paul Oskar Kristeller, Rönesans Humanizmini Batı Kültürü içinde Yunan sofistlerine kadar geri götürülebilecek bir retorik geleneği olarak kabul eder. Ona göre, retorikçi her şey üzerine konuşmayı ve yazmayı tercih ederken, filozof herşey üzerine düşünmeyi amaçlar. Bu nedenle, bu iki grup, zihnin eğitilmesi yönündeki iddiaları bakımından da daima rakip olmuşlardır. Platon'un sofistlere karşı polemiklerinde ortaya çıkan bu rekabet, Antik Yunan boyunca devam eder, fakat felsefi bir gelenekten ziyade retorik geleneğine sahip Romalılar ve onların Ortaçağlı ardılları tarafından büyük ölçüde unutulur. Bu karşıtlık, felsefi öğretilerin yeniden canlanması ile birlikte geç Ortaçağ'da yeniden ortaya çıkar ve Rönesans'ta humanist öğretinin skolastik aristotelesçi gelenekle girdiği mücadele içinde iyice güçlenir.³⁹ Bu mücadelenin en tipik örneklerinden biri, Erasmus'un **Deliliğe Övgüsü**'dür. Bu eserinde Skolastik öğretiyi dalga geçerek, "Fikrimce Hıristiyanlar" der Erasmus,

Türlere ve Araplara karşı son haçlı seferlerinde pek parlak başarılar kazanmış olan o hantal ve kaba askerleri gönderecekleri yerde, yaygaracı Scotus'cuları, dik kafalı Occam'ları, yenilmez Albertus'cuları ve korkunç safsatacılar ordusunu göndermiş olsalardı, pek iyi ederlerdi. O zaman, bütün savaşların en hoşu, bütün zaferlerin en garibi görülürdü. Kılı kırk yaran kavgalardan alev alamayacak kadar soğukkanlı bir insan var mıdır? Sivri iğnelerle uyarılmayacak kadar ahmak bir kimse olur mu? Her yerde çevrelerine yadıkları yoğun karanlıklarda açıkça görecektir gözleri olan düşman hani nerede?⁴⁰

Humanistlerin, skolastik öğretiyi küçümseme duygusunun da yardımıyla, eskilere karşı olan derin saygısı ve güveni, iyi konuşmak ve yazmak için Antiklerin incelenmesi ve

³⁹ Bkz. P. O. Kristeller, Renaissance Thought, s. 12-13

⁴⁰ Erasmus, **Deliliğe Övgü**, çev. N. Hızır, Kabalcı yay., 4. basım, İstanbul, 1992, s. 89.

taklit edilmesi yönünde sağlam bir inanca dönüşür. Böylece Cicero'nun retorik üzerine yazdığı eserleri, söylev, mektup ve diyalogları, edebiyatın temel dalları için somut modeller sağlarken, onun felsefe ve retorik arasında yaptığı sentez Humanistler için temel bir ölkü haline gelir: Belagat ile bilgeliğin birleştirilmesi. Küçük Humanistler sadece edebi zerafetle yetinirken, Petrarca, Erasmus ve Valla gibi çok azının, bu ikisini gerçek anlamda birleştirebildiği kabul edilmektedir.

Humanistlerin *studia humanitas* programı içinde insanın gerek yeteneklerinin geliştirilmesi gerekse de moral olarak eğitilmesi yönündeki çabaları, büyük ölçüde Ortaçağ'ın geliştirmiş olduğu eskatolojik etik anlayışının karşısında yer alır. Ortaçağ'da, beden ruh ikiliği temelinde öte dünyaya dayalı bir etik geliştirilmiş, bu çerçevede beden ve bedene ait tüm dünyevi gereksinimler insanı gerçek gayesinden uzaklaştıracak tehlikeli unsurlar olarak tasarlanmıştı. Nitekim Ortaçağ boyunca *Humanitas* terimi büyük ölçüde Tanrısalığın işareti olan *divinitas* terimi karşısında yozlaşmış, kötü ve ölümlü insan bedenini belirtmek için kullanılmıştı. Humanitas programı ise insanı bu dünyadaki toplumsal ve kültürel ilişkileri içinde kavramaya çalışarak, insanın kendini ruh ve bedenin karşılıklı uyum ilişkisi içinde gerçekleştirebileceğine inanır. Humanistlerin Ortaçağ'ın karşısında yer alan bu tutumları skolastik öğretilen olan hoşnutsuzlukları ile birleşince, asıl olanın insanın moral olarak geliştirilmesi olduğu ve bunun dışındaki her türlü felsefi ve bilimsel araştırmanın zaman kaybından başka bir şey olmadığı şeklinde bir inanca dönüşür. Örneğin Petrarca'nın doğaya yönelik spontan şevki skolastik felsefenin ve bilimin geleneksel doğa anlayışının karşısına yerleşir. O, fizikçilerin ve doğa tarihçilerinin doğanın sırlarını açma yönündeki ısrarının onları insan yaşamını geliştirmek görevinden uzaklaştırmış olmasından şu şekilde şikayet eder:

...O [doğa tarihçisi], vahşi hayvanlar, balıklar ve kuşlar hakkında çok şey anlatacaktır: erkek kaplanda ne kadar kıl, şahinin kuyruğunda kaç tüy olduğunu, ahtopotun denize düşen kazazedeyi kaç koluyla kucakladığını, fillerin arkadan çiftleşip iki yıl gebe kaldıklarını, bu uysal ve güçlü hayvanın zekasıyla insana çok yakın olduğunu,...zümrütüanka kuşunun hoş kokulu alevler içinde yandığını

ve küllerinden tekrar canlandığını, gemi durduran deniz kestanesini, balinaların sırtları üzerine dönüpte denizcileri nasıl kandırdıklarını, yeni doğmuş bir ayının şekilsiz, köstebeklerin kör, arıların sağır olduklarını, bütün canlı varlıklar arasında sadece timsahların üst çenesini hareket ettirdiğini.....Büyük bir kısmı yanlıştır bunların...Eğer doğru olsalardı bile, mutlu bir yaşama hiç mi hiç katkıları olmayacaktı. İnsanın doğasını, dünyaya gelişinin amacını, nereden gelip nereye gittiğini bilmedikten, hatta ihmal ettikten sonra dörtayaklıların, kuşların, balıkların ve sürüngenlerin doğasını bilmek neye yarar?⁴¹

Humanistlerin felsefe ve bilime ilişkin olan bu tutumları, onların eğitim modellerine de yansır. Örneğin humanist eğitimci Vittorini de Felte'nin kurduğu okulda öğrenciler jimnastik ve askeri talimlerle meşgul olurlar, dersliklerde ise retorik, müzik, coğrafya ve tarih öğretilir. Erasmus doğa hakkında bilgi edinmek isteyen öğrenciye sadece Antik kaynaklara bakmasını tavsiye eder. Ona göre matematik bir öğrencinin eğitimi için gereksizdir, çünkü hiç bir eğitimsel değere sahip değildir. Ünlü bir Rönesans eğitimcisi Vives'de aynı görüşleri paylaşır. "Matematik" der o, "insanı yaşamın pratik kaygılarından uzaklaştırır".⁴²

15. yüzyılın ortasından sonra humanist bilginin etkisi *studia humanitatis*'in sınırlarını patlatarak felsefe ve çeşitli bilimlerin de dahil olduğu Rönesans kültürünün bütün alanlarına yayılır. Bunda, kısmen moda olgusu, kısmen de dönemin bütün bilginlerinin üniversite öğreniminden önce *studia humanitatis* programlarını içeren orta eğitim kurumlarından geçmiş olmaları etkili olmuştur. Sonuç olarak Cusanus, Ficinus, Picus ve Pomponatius gibi Rönesans'a damgasını vuran bir dizi düşünür ortaya çıkar. Fakat tam da burada, Rönesans araştırmacılarının üzerinde tam bir uzlaşma varamadıkları bir sorunla karşı karşıya geliriz. Acaba bu düşünürler Rönesans Humanizminin tamamlayıcı parçaları mıdır ve onları humanist olarak adlandırmak mümkün müdür? Yoksa onlar humanist olarak kabul edilmekten ziyade filozof olarak mı

⁴¹ Petrarca, *On His Own Ignorance*, trans. H. Nachod, *The Renaissance Philosophy of Man*, Ed. E. Cassirer, P. O. Kristeller, University of Chicago press., eleventh imp., Chicago, 1969, s.58-59.

⁴² Bkz. A. G. Debus, *Man and Nature in the Renaissance*, s. 3-4.

değerlendirilmelidir? Ya da yapılan son araştırmaların çok açık hale getirdiği gibi, düşüncelerini Rönesans'ın onuruna yakışmayan hiç umulmadık kaynaklardan devşiren bu düşünürler, birer Rönesans *magusu* olarak kabul edilebilirler mi? Onlar, kaynağı eski Mısırlı bilgelere kadar uzanan yarı mistik, yarı bilim adamı, yarı filozof ve yarı büyücü eski bilgeliğin Rönesans temsilcileri olabilirler mi?

Aslında bütün bu sorular Humanizmin ve sözü edilen düşünürlerin insan üzerine vurgusundan kaynaklanır. Önemli olan ise bu vurgunun niteliği, onların erişmeyi arzuladıkları insanlık idealinin temel boyutlarıdır. Geleneksel olarak, ilkin, humanist düşüncenin başlıca konusunun insan olduğu kabul edilerek, iki büyük tema ayırılır: İnsanın Yüceliği ve Özgürlüğü. Bu doğrultuda Jacob Burckhardt'ın, “ilmi ve bütün çağların hakikatini şiddetle ve yüksek sesle müdafaa eden tek adam”⁴³ olarak ilan ettiği **Oratio De Dignitate Hominis**'siyle Ioannes Picus'dan sözedilir. İnsan Özgürlüğünün, özgür iradenin, ‘ben’in kendi yazgısını belirleme gücünün temsilcisi olarak, Picus’da ‘çağdaş seslerin yankısı’⁴⁴ keşfedilir. Buradan, İnsan aklının yeniden değerlendirildiği bir ‘akıl’ çağına, Rönesans’a giden yollar ardına kadar açılır. Bu doğrultuda ilerlendiği zaman birer Humanist olarak Copernicus ve Kepler’in elinde Rönesans'ın bilimsel devrimi gerçekleşecektir.

Ancak, bu düşünürleri Rönesans Humanizminin tamamlayıcı bir parçası olarak görmek, Humanizmin orijinal anlamında dikkate değer bir sapma meydana getirir. Gerek onların amaçladığı insan idealinin öncellerinden dikkate değer bir farklılık göstermesi gerekse de insan ve doğa ilişkisine felsefi bir problem olarak yaklaşımları, yani doğa felsefesini ciddi bir araştırma alanı olarak belirlemeleri, diğer yandan farklı geleneklerin etkisi altında senkretik felsefi sistemler geliştirmeleri ilk Humanistlerle onlar arasındaki önemli bir değişime işaret etmektedir. Bunun en tipik yansıması, belki de geç dönem Humanistlerden Rabelias'ta gözlenebilir. Gargantua mektubunda oğlu Pantagruel'a şöyle tavsiyede bulunur:

⁴³ J. Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, cilt I, s.276, ayrıca bkz. Ed. L. Goldscheider, s.120.

⁴⁴ Z. Boğos, *Humanizm*, s.25-26.

...ilkın Eski Yunancayı, ikinci olarak Latinceyi ve sonra kutsal yazılar için İbranceyi, Kalde dillerini; yine aynı nedenlerden ötürü Arapçayı; Eski Yunanca için Platon'a, Latince için Cicero'ya öykünerek kendi uslubunu oluşturmanı diliyorum ve istiyorum....Özgür sanatlar, geometri, aritmetik ve müzik konusunda sana biraz bilgi vermişim; geri kalanını da artık sen kendin devam et; tüm kurallarıyla astronomiyi öğren...Doğa olayları ile ilgili bilgiye gelince, kendini bu konuya özenle, dikkatli bir biçimde vermeni, balıklarını tanımadığın, ne denizin, ne ırmağın, ne de pınarın olsun istiyorum; göğün bütün kuşları, ormanların bütün ağaçları, çalı çırpıları, uçurumların ortasında gizli kalmış bütün madenler, tüm doğunun ve güneyin değerli taşları, hiç bir şey seni bilgisiz kılmasın...Sonra dikkatli bir biçimde Yunan, Latin ve Arap hekimlerinin kitaplarını, hiç küçümsemeden Zebur uzmanlarının ve yahudi hekimlerinin eserlerini gözden geçir; sık sık bedenleri inceleyerek insan denen başka bir dünyaya ilişkin yetkin bilgiler kazan.⁴⁵

Orijinal anlamı içinde humanizmin, felsefi ve bilimsel karakterde bir hareket olmasa da, eğitimi, kültürü ve moral yetkinliği ile insanı temel aldığı ve insan üzerine düşündüğü açıktır. Bu anlamda, yukarıda sözü geçen düşünürler, her ne kadar *studia humanitias* programının hedeflediğinden farklı bir insan ideali geliştirmiş olsalar da, doğaya yönelik tutumları dahilinde insanı ele aldıkları, onun doğa içindeki konumu ve işlevi ile ilgilendikleri için humanizmle, yine de, ortak bir noktaya sahiptirler. Nitekim bazı araştırmacıların humanist-filozof, humanist-büyücü ve humanist-bilim adamı gibi nitelendirmeleri bu ortak paydanın ifadesidirler.

⁴⁵ F. Rabelias, *Gargantua'nın Pantegrual'a Mektubu*, çev. B. Çotuksöken, *Gergedan*, no:13, 1988, s.46.

Öte yandan, Humanizmin Rönesans düşüncesine doğrudan değilse bile dolaylı yoldan büyük katkıları olduğu göz ardı edilemeyecek bir olgudur. Humanist stil içindeki, edebi akıcılık, açıklık ve belagat pek çok düşünürü etkilediği bilinmektedir. Humanistlerin Cicero'nun cümlelerinde bulunduğu ahenk, Kristeller'in aktardığı gibi, evren harmonisinden bahseden Copernicus ve Kepler'in bilimsel diline yansımıştır.⁴⁶ Ama daha önemli bir şey vardır: Humanistlerin Antiklere olan hayranlığı ve skolastiğin sınırları dışına taşma yönündeki arzuları büyük bir çeviri faaliyetini başlatır ve Rönesans düşünürlerinin dikkatini bu alana yöneltir. 16. yüzyılda Aristoteles, Cicero ve Boethius'un geleneksel metinleri yeniden çevirilip yayımlanırken, yeni kazandırılan metinler arasında Platon'un, Yeni-Platoncuların, Plutarch'ın vb. eserleri de vardı. Bunun yanı sıra hemen hemen her Rönesans düşünürü ve bilim adamı üzerinde etkileri olan Epictotes'in ve Phythagoras'ın eserleri ve Orpheus, Zoroaster ve Hermes Trismegistus'a atfedilen mistik eserler, Ortaçağ'dan beri bilinen Asclepius'un vb.'nin yanına eklendi. Dönemin Ficinus, Copernicus, Patrizius ve Telesius gibi düşünür ve bilim adamlarının güçlü bir humanist formasyona sahip oldukları göz önüne alınırsa, humanizmin Rönesans düşüncesini Antiklere yöneltme bakımından teşvik edici bir rol oynadığı daha açık hale gelir.

O halde Humanistlerin Rönesans düşüncesine en büyük katkısı Antik metinleri keşfetmeleri, çoğaltmaları, Yunanca eserleri Latinceye çevirerek Antik felsefe ve bilimi ve aynı zamanda eski mistik düşünceleri kendi çağdaşları için elde edilebilir kılmalarıdır. Çevirilen pek çok eser matematik, tıp, botanik ve zooloji bilgisinin ilerlemesine yardımcı olurken, Humanistlerin skolastik Aristoteles'ten uzak orijinal Aristoteles yorumları, Rönesans Aristotelesçilerini Ortaçağ'ın aristotelesçi geleneğinden farklı yorumlara yöneltir. Öte yandan, Antik filozoflar hakkında yeni bilgi, bu geleneğin otoritesi üzerinde şüphe yaratmış ve saf Aristoteles'e ulaşma, geleneğin Aristoteles'ini onarma projeleri içinde bir eklektizmin doğuşuna yol açmıştır.

Rönesans boyunca büyük bir rol oynayan astroloji, simya, büyü ve diğer okkült bilimlerle Humanizmin, prenslerin yanında astrolog olarak çalışan Humanistleri saymazsak, doğrudan bir bağlantısı yoktur. Fakat bu düşünce biçiminin de bazı

⁴⁶ Bkz. P. O. Kristeller, *Renaissance Thought*, s. 21

Humanistler tarafından işlendiği ve bazı Antik kaynakların çevirisinin doğrudan ya da dolaylı olarak bu düşünce biçiminin gelişmesine yardımcı olduğu bilinmektedir. İster bir humanist, ister bir filozof, isterse de bir *magus* olarak kabul edilsin dönemin en önemli yeni-platoncusu Ficinus'un **Corpus Hermeticum** çevirisi, bu büyüsel dünya görüşünün ve okkült bilimlerin yaygınlaşmasında merkezi bir öneme sahiptir.

Rönesans Yeni-Platonculuğu ve Hermesçilik

Rönesans kültürünün yaşadığı tarihsel koşullar ve bu çağın insanının bağlandığı değerler, 17. yüzyılda doğacak olan modern bilimi neredeyse zorunlu kılmaktaydı; ama önce Humanistlerin insan üzerindeki dar ve sınırlı ilgilerinin aşılması ve içinde insanın da yer aldığı doğanın değerine ilişkin yeni bir anlayışın yükselmesi gerekliydi. Üstelik insan ile doğanın bu birlikteliği, hem humanist güdünün insanın yüceliğine ilişkin taleplerine karşılık vermeli hem de Ortaçağ'ın insanla Tanrı arasında kurduğu ilişkiyi çok fazla zedelememeliydi; çünkü kilise bu ilişkiyi tesis ederken büyük ölçüde doğayı küçümsemiş ve insanı her türlü dünyevi/doğal bağlardan koparmak adına doğa kavramına zarar vermişti. İşte Rönesans Yeni-Platonculuğu olarak adlandırılan hareket, kültürel ve sosyal gelişmelerin çerçevesinde çağın böylesi beklentilerine yanıt verme girişimi olarak ortaya çıktı; fakat bu beklentiler, henüz, 17. yüzyılda doğacak modern biliminkilerinden oldukça farklıydı. Rönesans, Lenoble'un deyişiyle, doğaya büyük bir coşkuyla sarıldı onunla ilgilendi ama onu bizim bugün anladığımız anlamda rasyonel bir tarzda bilmedi. O, eski Kalde ve Mısır geleneklerine bir geri dönüşle bütün büyüsel düşüncelere olanak tanıyan animist-vitalist bir doğa tasarımı, bu doğa karşısında da yeni bir insan, bir büyücü ideali geliştirdi.⁴⁷ Bütün bir çağa damgasını vuracak olan, doğaya ve insana yönelik bu yeni kavrayış tam da Rönesans Yeni-Platonculuğunun bir ürünü olarak ortaya çıktı.

Floransa kökenli Rönesans Yeni-Platonculuğu esas olarak aristokrat nitelikte bir harekettir. Onun yeşerdiği Floransa, hem Humanist hareketin odak noktası hem de ekonomik gelişmenin hızla arttığı bir kültür şehriydi. Hareket, Floransa Akademisi adı

⁴⁷ bkz. T. Bumin, *Felsefe tarihinde Modernite ve Sorgulanışı*, *Seminer*, Ege Ü. Ed. Fak. Yay., sayı:8, s. 90-91.

altında üniversite dışındaki entellektüellerin bir araya geldiği özel bir topluluk olarak kurulmuştu. Ticari manufaktur, ipek-yün ticareti ve bankerlik sayesinde aristokrat bir statü elde etmiş Medici sülalesi okulun mali desteğini sağlamaktaydı. Bu okulun başlıca hedeflerinden biri de, ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, doğal varlıkların işlenmesine (manipülasyon) olanak tanıyan hiyerarşik bir kozmos yapısı ortaya koyabilmektir.

Aslında hiyerarşik kozmos anlayışı Ortaçağ'ın Aristoteles yorumundan miras kalmıştı. Dünya merkezli bu kosmos, ay-altı ve ay-üstü alem olarak iki ana bölüme ayrılıyordu. O, değişime maruz kalan ay-altı dünyada, farklı şekillerde karışarak mineralleri, bitkileri ve hayvanları oluşturan dört cansız elementten her türlü değişimden arınmış yedi gezegenin bulunduğu eter küresine kadar uzanıyordu. Gezegenlere ay-üstü alemdeki melekler hiyerarşisi eşlik ediyordu. Onların ötesinde *primum mobile*, yani gezegenlerin günlük rotasyonunun kaynağı vardı. Daha sonra sabit yıldızlar ve zodyak takım yıldızının bulunduğu küre geliyordu ve en sonda Tanrı Krallığı'nın gökleri bulunmaktaydı. Her bir varlık düzlemi kendi sabit yeri içindeki bir ast-üst ilişkisi çerçevesinde küresel olarak dünyaya bağlanmıştı. İnsan, duyularıyla aşağı dünyaya; akli ile de yukarıdaki meleklerle bağlıydı ve bedeninin her bir parçası zodyak işaretleri (signs of zodiac) ile yönetilmekteydi. Toplum da, bu yapıya uygun bir biçimde, feodal sistemin katı kuralları dahilinde, en alttaki köylülerden kral ve papaya kadar uzanan hiyerarşik bir düzen içinde yapılanmıştı.

Yeni-Platoncularının ilgilendiği esas mesele, böylesi hiyerarşik bir yapı içinde insanın yeri, insanın doğa üzerinde gerçekleştireceği etkinlikti. Bu anlamda, bilim tarihçisi Carolyn Merchant, Floransa Yeni-Platonculuğunu Floransa bankerlerinin ve tüccarlarının elinde tuttuğu zenginliğin ve prestijin korunmasını sağlayan muhafazakar bir eğilim olarak yorumlar.⁴⁸

Felsefi düzlemde ise, bu hareket Platon ve Plotinos'tan yoğun bir biçimde etkilenmiş olmakla birlikte, çok yönlü bir eklektizm sergiler. Temsilcileri, Antik Yeni-Platonculuğa içkin olan bu eklektizmi, hermetik ve kabalistik etkilerle, humanist

⁴⁸ Bkz. C. Merchant, *The Death of Nature*, Harper & Row, San Francisco, 1983, s. 105-106.

yönelimin insanın yüceliğine dair retorik coşkusuyla ve skolastik-aristotelesçi düşünceden devşirdikleri ilavelerle daha da güçlendirirler. Rönesans Yeni-Platonculuğunun bu özelliği, Humanistlerden miras kalan eski bilgeliğin değerine ilişkin düşünceleri felsefi-metafiziksel düzlemde meşrulaştırma, yani Antik bilginin farklı formlarını tek bir kadim bilgi içinde birleştirme çabasından kaynaklanır. Onların bu amacına, büyük ölçüde, farklı kaynaklardan devşirdikleri Platonculuğun tarihi hizmet eder.

Geç Antikite'den bu yana platoncu filozoflar, Platon'un doktrinlerini tekrar etmek veya yeniden ifade etmekten çok, onları farklı kaynaklardan devşirdikleri öğelerle birleştirmeye çalıştılar. Platoncu geleneğin bu kompleks doğası, büyük ölçüde, Platon'un kendi düşüncesinden ve düşüncesini dile getirme biçiminden, yani eserlerini yazım tarzından kaynaklanır. Aristoteles'e hayranlığı ile bilinen Koyre, onunla karşılaştırdığı Platon için şunları söyler:

...Platon kötü öğretir. Konuşmalı biçim bir okul biçimi değildir. Düşüncesi dolambaçlı kavranması zordur; çoğu kez de epeyce bilimsel, dolayısıyla pek yaygın olmayan bir bilgiyi varsayar. Kuşkusuz bu yüzden, klasik Eskiçağ'ın sonundan başlayarak, Platon Akademi dışında incelenmedi. Zaten orada da incelenmekten çok yorumlandı. Yani başka bir biçime girdi...Bu yüzden tarihsel gelenek içinde Platon bir bakıma Yeni-Platonculuşmuş görünür.⁴⁹

Platon, Plotinos'a kadar olan bütün büyük Yunan filozofları arasında eserlerinin hemen hemen tamamı korunan en şanslı filozoftur. Bu eserler uzun ve maceralı yaşamı boyunca çeşitli dönemlerde yazılmış ve yayımlanmış edebi kompozisyonlardır. Diyalog (konuşma) biçiminde yazıldıklarından, çoğunlukla, açık ve kolayca ayırt edilebilir bir sonuçtan yoksundurlar. Farklı görüşler farklı kişiler tarafından sunulur ve tartışılır. Platon, kendi adını çok seyrek kullandığı için, ardılları onun kendi görüşlerini tam olarak belirlemek ve diğer karakterlerden ayırmakta zorlanmışlardır. Daha da ötesi, ardarda gelen pasajlar; bir takım mitler, benzetme ve diğer arasözlerle bulanık bir biçimde

⁴⁹ A. Koyre, **Yeniçağ Biliminin Doğuşu**, s.15.

sunulmuştur. Son olarak, tartışmacıların farklı pasajları, okuyucuyu, felsefi bir sisteme götürecek herhangi bir düzen ve bağlantı sergilemek bakımından büyük ölçüde başarısızlığa sevk etmiştir. Çağdaş araştırmacılar, tarihsel yöntem vasıtasıyla, bu zorlukların üstesinden gelmeye, hakiki **Diyaloglar**'ı kronolojik olarak sıralamaya ve bunların içeriğini Aristoteles'ten ve diğer filozoflardan topladıkları Platon hakkındaki ifadelerle tamamlamaya çalıştılar. Elbette ki, geç Antikite'nin filozofları bu tarihsel yaklaşımdan mahrumdular. Onlar, Platon'a atfedilen bütün eserleri bize tamamen yapay görünen sistematik bir düzen vererek tek bir kitapta topladılar. Böylece Platon'a ait olmayan eserler de, bir yolunu bularak, Platon'un eserleri içine dahil edildiler.

Platon'un geç Yunan düşüncesi üzerine etkisinin devam etmesinde, hem diyaloglarının pek çok kişi tarafından elde edilebilir olması hem de kurmuş olduğu okulun yüzyıllar boyu (M.Ö. 347- M.S. 529) bir kurum olarak ayakta kalması büyük bir rol oynadı. Platon, hiç bir sistematik eser bırakmadığı ve öğretisi görünüşte dogmatik bir karaktere sahip olmadığı için, Akademi'nin felsefi geleneği, Antikite'nin diğer okullarından çok daha fazla değişime ve dalgalanmalara maruz kaldı. Öğretisini köklü bir biçimde değiştiren Aristoteles bir yana, Akademi M. Ö. 3 yüzyıllarda koyu bir şüpheciliğe yöneldi. Bunun yanı sıra Platon'un düşünceleri bazı stoacı filozoflar tarafından da kullanıldı.

Yunan kültürünün Doğu'ya ve Akdeniz çevresine yayıldığı ve dinsel kökenli düşüncelerin Batı'ya aktığı Hellenistik dönem boyunca, en ünlüleri İskenderiye olan Rodos, Bergama gibi şehirler önemli kültür merkezleri haline gelmişti. Bu dönemde hemen her türlü felsefi etkinliğin merkezi konumuna gelen İskenderiye'de Aristoteles ve Stoa'dan alınan çeşitli öğeleri birleştiren ve Atina Akademi'sindeki şüpheciliğin yerini alan bir okul kuruldu. Bu okulun, aşkın idealar veya düşünülür formlar teorisini güçlendirmesi bakımından, platoncu düşüncenin daha sonra geçireceği dönüşümlere önemli etkisi olmuştur. Orta-dönem Platonculuk olarak adlandırılan bu hareket, Hellenistik dönemin ilk aşamasında yeşermeye başlayan Yeni-Pythagorasçılıkla bazı ortak temalara sahiptir ve Mısırlı rahip Hermes Trismegistus'a atfedilen bazı eserlere sahip olduklarını iddia eden pagan teologlar topluluğu Hermetikler'den önemli ölçüde

etkilenmiştir. Böylece, Yahudi Philon ve İskenderiyeli ünlü Kilise Babaları Klemens ve Origenes'in Hıristiyan dininin öğretilerini Yunan felsefesi ile birleştirmeye çalıştıkları dönemde, yani Hellenistik dönemin sonlarında, en ünlü felsefi akım Platonculuktu; dolayısıyla felsefi Platonculuk İskenderiye'de M. S. 3. yüzyılda Ammonios Sakkas ve ünlü öğrencisi Plotinos tarafından yeniden canlandırıldığında hem paganlar hem de hıristiyanlar tarafından din ve Platoncu felsefe arasında az çok sağlam bir zemin hazırlanmıştı.

Kendini Platoncu olarak adlandıran, ama modern tarihçilerin Platon'dan farkını vurgulamak amacıyla Yeni-Platonculuk adını verdiği bu okul, başlıca otorite olarak Platon'u kabul etmesine rağmen, onun düşüncelerini büyük ölçüde Aristoteles'ten ve belli ölçüde de Stoacılıktan devşirilen öğelerle birleştirerek, Platon'un dağınık bir biçimde ortada duran doktrinlerini tutarlı bir sistem içinde eritmeyi amaç edindi. Bu okulun en önemli temsilcisi olan ve adı hemen hemen onunla özdeşleşen Plotinos, Platon'dan devşirdiği öğelere, aşkın bir Tanrı'dan ya da Bir'den maddi dünyaya kadar inen ve Ben'in tinsel bir deneyim vasıtasıyla düşünülür dünyadan Bir'e doğru yükselmesine olanak sağlayan çeşitli varlık düzlemlerine dayalı, hiyerarşik bir evren tasarımı ilave eder. O, "çokluğun tek bir ana kaynaktan nasıl meydana geldiğini açıklarken bir filozof, varlıkların bu kaynağa geri dönüş rotasını çizerken bir mistik"⁵⁰ görünümüne bürünür. Böylece Plotinos'un Platonculuğu hem felsefi hem de dinsel bir renge boyanır. Bu sistemde fiziksel dünya, Stoacılığın etkisi altında geliştirildiği düşünülen, bir Evren Ruhu ve diğer kozmik ruhlar(daimonlar) içinde okkült güçlerin ve etkilerin, sempati ve antipati yasalarının sergilendiği bir gizli ilişkiler ve benzerlikler ağına dönüştü. Böylece, din ile felsefe arasında, kendine özgü bir uzlaşım kurmaya çalışan bu sistem, Rönesans Yeni-Platonculuğunda tekrar canlanacak olan animist bir doğa tasarımı inşa etti. Tanrı ile mistik bir birleşme, Tanrı ve insan arasında aracı varlıklar olarak tasarlanan daimonlar teorisi, gizli ilişkilerin ve benzerliklerin iç içe geçtiği bir doğa tasarımı ve hepsinden önemlisi, bütün bu öğeleri birbirine bağlayan *Aşk teorisi*, hep bu animizmin birer parçalarıdır.

⁵⁰ Z. Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Gündoğan yay., Ankara, 1992, s.49.

Öte yandan, ikinci bölümde değineceğimiz gibi, Antik Yeni-Platonculuğun Proclus, Iamblichus ve Synesisus' gibi diğer temsilcilerinin geliştirmiş oldukları çeşitli büyü teorileriyle, özellikle tanrılar ile doğrudan temas kurma teknikleri olarak ortaya çıkan *teurji* (theurgy) teorisiyle Platonculuğa pek çok mistik yaşam biçimi dahil edilmiştir.

Ortaçağ'a geldiğinde ise platoncu gelenek üç farklı gelişim çizgisi takip eder. Bunlardan birincisi Platonculuğun Batı Bizans geleneği içinde geçirdiği serüvendir. Platon ve Yeni-Platoncuların orijinal eserlerine sahip olan Bizans, Platon'u Antik Yunan şiiri ve Aristoteles ile birleştirdi. Her iki sentez içinde de Platon'un Aristoteles'e olan üstünlüğü yeni-platoncu örnekler vasıtasıyla meşrulaştırıldı. 11.yüzyıla gelindiğinde ise, benzer bir sentez çabası platoncu felsefe ile Zoroaster'e atfedilen, esasen M.Ö.2. yüzyılda yaşamış bir teurjist Julien Chaldean tarafından derlenen bir yasa kitabı olan, **Oracula Chaldaica**'ya ve Hermes Trisgemistus'a atfedilen **Corpus Hermeticum**'a uygulandı. Bu dönemde Platon ve takipçileri, Hermes Trismegistus, Zoroaster, Orpheus ve Pythagoras'a atfedilen eserlerin tanıklık ettiği eski bir pagan teolojinin temsilcileri olarak tasarlandı.

641 yılında İskenderiye'nin İslam dünyası tarafından fethedilmesiyle Platon, ikinci bir geleneğin içine ilk adımını atar. Bunu takip eden, bazı tarihçilerin İslam rönesansı olarak adlandırdıkları dönem boyunca Platonculuğun, İslam düşüncesinin gelişimine önemli katkıları olur; fakat Platon, İslam dünyasında Aristoteles'e nazaran daima ikincil bir öneme sahip olmuştur. İslam dünyası, Yunancadan yapılan çeviri faaliyetinden sonra Aristoteles'in hemen hemen bütün orijinal eserlerine sahip olmasına rağmen, Platon'un sadece, **Timeaus**'unu ve bir kaç orijinal **Diyalog**'u ile bazı yeni-platoncu eserleri elde edebilmişti. Bu nedenle pek çok Platoncu kavramı aristotelesçi yorumculardan devşirdiler. Daha da önemlisi, onlar, Aristoteles'in olduğunu düşündükleri; fakat esasen Proclus ve Plotinos'a ait olan iki yeni-platoncu esere, **Theologia** ve **Liber de Causis**'e sahiptiler. Bu iki eserin İslam düşünürlerinin Aristoteles yorumlarını ne şekilde etkilediğini bir yana bırakıp kendimizi sadece Platonculuk ile sınırlandırırız şu söyleyebiliriz ki, İslam düşüncesinin Platonculuğa olan katkısı tümüyle Yeni-

Platonculuğun dolayımından geçmiştir. Bu, hıristiyan dünyasının 11. yüzyılda giriştiği çeviri faaliyetiyle Batı'ya aktaracağı Platonculuktur. Bunun yanı sıra İslam Platonculuğu Ortaçağ'ın Yahudi düşüncesine güçlü bir yeni-platoncu eğilim ilave etti. İslam Hermesçiliğinin en önemli temsilcilerinden olan İbn-i Geber, **Yaradılış Sırrı** adlı eseri ve yarı bilimsel ve özellikle sayı mistisizmine dayalı yarı-mistik kimya ilmi ile adı geçen eserin Latin versiyonlarına güçlü bir etki uygulamış ve, daha sonra göreceğimiz, Yahudi mistisizminin bir türü olan *Kabala*'ya yeni-platoncu ve hermetik pek çok kavram ilave etmiştir. Daha da ötesi hem İslam düşünür ve bilim adamları hem de onların Yahudi ardılları astroloji, simya ve büyü gibi okkült bilimleri hakiki felsefi ve bilimsel disiplinlerle yakın bir bağlantı içinde işlediler. Böylece geç Yunan Antikite'sinden devşirilen bu sahte-bilimler (pseudo-sciences) yeni-platoncu ve hermetik felsefe ile birleştirildi ve bu her iki gruptakilerde içkin olan Evren Ruhu, okkült güçler, varlıklar arasındaki özel benzerlikler ve sempati ve antipati ilişkileri gibi kavramları paylaştı.

Felsefi öğretilerin fazla işlenmediği erken Batı Ortaçağ'ı boyunca Yunancadan çevrilen en önemli eser 6. yüzyılın bir hıristiyan yeni-platoncucusu Dionysios Aeropagita'ya atfedilen incelemeler derlemesidir. Aziz Denis ile özdeşleştirilen bu yazar, Batı Ortaçağ'ı için yeni-platoncu kavramları elde edilebilir kalmıştır. Felsefi öğretilerin canlanmaya başladığı 7. yüzyılın ortalarından sonra, yani skolastiğin doğuşu ile birlikte, daha Patristik dönemde hıristiyanlığı pek çok yeni-platoncu kavramla uzlaştırmış olan Augustinusçuluk hakim eğilim haline geldi. Felsefi ve teolojik düşüncelerin sağlam bir biçimde örüldüğü Augustinus'un sistemi Boethius'un yaptığı çevirilerle tamamlandı. Boethius'un Aristoteles ve Porphyrios'tan yaptığı çeviri ve yorumları ve de Platon'un **Timaeus** çevirisi ve yorumu, Arapça ve Yunancadan yapılacak olan büyük çeviri faaliyetinden önce, Ortaçağ'ın felsefi incelemeleri için başlıca kaynak olmuşlardır. Bu nedenle, erken skolastik boyunca doğa felsefesindeki en önemli eser Platon'un **Timaeus**'u idi. Yeni çevirilerden sonra Platon bu konudaki hakimiyetini Aristoteles'e devretmek zorunda kaldı ve 12 yüzyılda Batı düşüncesine Aristotelesçilik hakim olmaya başladı; fakat bu çeviri faaliyetinden Platonculuk da payını aldı. Platon'un **Phaedon** ve **Menon** gibi iki diyalogu ve Proclus'un bir dizi incelemesi Latinceye kazandırıldı. Diğer yandan, 11. yüzyılda Arapçadan yapılan çeviriler vasıtasıyla, Platonculuk sadece İslam

düşünürlerinin Aristoteles yorumlarıyla değil, aynı zamanda geniş bir astroloji ve simya literatürü içine karışmış yeni-platoncu ve hermetik kavramlarla da geç Ortaçağ'a aktarıldı.

Rönesans'a miras kalan Platonculuğun tarihi kısaca böyledir, yani Koyre'nin dediği gibi, yeni-platonculuşmuş bir Platon. Bu durum Rönesans'ta da pek değişmez; gerçi Aristoteles'e meydan okurken Platon'un adını ağzına alan Humanistlerden Galileo'ya kadar uzanan bir çizgi üzerinde Platon'un etkisini görmek mümkün olmakla birlikte, Rönesans boyunca etkili olan en önemli Platonculuk türü Floransa Platonculuğudur veya daha özel olarak söyleysek Marsilius Ficinus'un Yeni-Platonculuğudur. O, Ortaçağ'dan kendisine kalan felsefi ve dini mirası Yunan Platonculuğuyla yeni bir sentez içinde birleştirir. Bu öyle bir sentezdir ki, hemen hemen her Rönesans düşünürünü etkiler, her yeni kavrayış biçimine kendi kavramlarını ödünç verir.

Aslında Rönesans Platonculuğunun canlanmasındaki ilk adım, önemli İtalyan Humanistlerle yakın teması olan Alman asıllı Kardinal Cusanus tarafından atılmıştır. Esas olarak Tanrı'nın tekliği ve Trinite gibi dini meselelerle ilgilenmesine rağmen, onun düşüncesine nüfuz eden Antik ve Ortaçağ Yeni-Platonculuğunun sentezi içinde Tanrısal birlik ile dünyevi çokluk arasındaki ilişki, farklı bir boyut kazanarak, yeni bir kozmoloji içinde sunuldu. Cusanus'a göre insan bilgisinin nihai hedefi olan Tanrısal birlik ile bu bilgiyi elde etmeye çalıştığımız kavram ve yöntemlerimiz arasında derin bir uçurum vardır. Mutlak hakikat ya da Tanrısal sonsuzluğa ilişkin bilgi dilin mantıksal sınırları içine hapsedilemeyecek kadar geniştir; bu nedenle Cusanus'un insani bilgeliğe ilişkin yargısı, aşağıdaki alıntıdan da anlaşılabilir gibi, mutlak hakikatin bilinemezliği yönündedir:

Her soruşturma ortaya konması zor veya kolay olan bir kıyas ilişkisini içerir; bu nedenle sonsuz, sonsuz olarak bilinemez, çünkü o bütün kıyasların ötesindedir....Bizim bilgiye yönelik doğal arzumuzun hiç bir amacı yoktur, onun doğrudan objesi bizim bilgisizliğimizdir. Eğer biz bu

arzunun tam farkına varabilirsek, bilgin bilgisizliğimizi kazanırız.⁵¹

Cusanus'un 'bilgin bilgisizlik' şeklindeki sokratesçi bilgi idealine kosmoz'un içine nüfuz etmiş matematiksel paradokslar içinden geçerek ulaşılır. Kosmoz müzik ve matematiğin yasaları içinde harmonik bir düzeni yansıtır; bu düzene içkin olan hareket ve matematik yasaların keşfi, insanı, doğrudan doğruya kozmosun özünün kavranılamazlığına ve yine bu özün kendisi olan Tanrısallığın bilinemezliğine götürür.

Tek bir sonsuz çizgi vardır ve sonsuz çizgi bütün sonlu çizgilerin özüdür; sonlu zorunlu olarak sonsuz çizgiden türediği için, işte tam da bu yüzden, onun özü aynı anda hem sonlu hem de sonsuz olabilenden daha fazla olamaz. Sonuç olarak, nasıl bizim tam olarak eşit iki çizgiye sahip olmamız imkansızsa (çünkü en büyük eşitlik olan tam eşitliğin kendisi Sonsuzluktur) aynı şekilde herşeyin biricik özü olan özü eşit ölçüde paylaşan iki çizgiyi keşfetmemiz de imkansızdır.⁵²

Cusanus'a göre sonlu çizgi ile sonsuz çizginin birleştiği bu nokta, mutlak minimum ile mutlak maksimumunun, mikrokozmoz ile makrokozmos'un kavranılamaz özdeşliğini ifade eder. Bu anlayış, aynı zamanda sonlu ile sonsuzun özdeşliği anlamına da geldiği için, klasik sonlu kozmos anlayışının çözülmesinde önemli bir mihenk taşı olacaktır ve onun matematiksel paradokslarından türeyen mikrokozmos-makrokozmos özdeşliği, bundan böyle, Rönesans felsefesinin temel kavramlarından biri haline gelecektir.

Ernst Cassirer, Marsilius Ficinus'un düşüncesi üzerinde Cusanus'un önemli bir yer işgal ettiğini iddia eder;⁵³ fakat son yapılan araştırmalar Ficinus'un düşüncesinin

⁵¹ Cusanus, *Of Learned Ignorance*, s. 55.

⁵² a.g.e., s. 59-60.

⁵³ E.Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, Berlin, 1927, s.63.

kökenlerinde Platon'un Aristoteles üzerindeki üstünlüğünü savunan ve Platonculukla Hermesçiliği uzlaştırmaya çalışan Bizans düşünürlerinin ve Antik Yeni-Platonculuğun daha etkili olduğunu ortaya koymuştur.⁵⁴

1462'de soylu Floransa Dükü Cosimus de Medici, Ficinus'a özel bir ev tahsis ederek, Bizans'tan getirttiği Platon'un eserlerini ve diğer platoncu kaynakları çevirterek, başkanlığını yaptığı okulun platoncu öğretisini tamamlamasını emreder; fakat Ficinus'un Cosimus de Medici'nin buyruğu ile çevirdiği ilk eser, Platon'unkilerden biri değil, Hermes Trismegistus'a atfedilen bir incelemeler derlemesi olan, **Corpus Hermeticum**'dur. Böylece, bazı tarihçilerin Rönesans Hermesçiliği⁵⁵ olarak adlandırdığı, büyüsel dünya görüşünün ilk temelleri atılır. Ficinus ve çağdaşları Hermes Trismegistus'u Musa ile çağdaş, putperest olmayan bir Mısırlı, bir Hıristiyan peygamberi ve nihayetinde Platon ve Yeni-Platonculara kadar ulaşan kendisinden eski bilgeliğin aktığı gerçek bir şahsiyet olduğuna inanırlar.

Aslında Hermes Mısırlı tanrı Thoth'a Yunanlılar tarafından M.Ö. 5. yüzyıl'da verilen isimdir. Mısır panteonunda Thoth 'zaman'ın bulucusu olarak kabul edilmişti. Buna göre o, ayların ve yılların süresini hesaplayarak bir insanın yaşam süresine değer biçebiliyordu. Thoth, aynı zamanda dilin ve yazının bulucusu olarak da ün saldı; bu nedenle onun tıp, büyü, astronomi ve astroloji gibi yazıya dayalı bütün bilimlerin bulucusu olduğuna inanıldı. Yunan mitolojisinde ise Merkür ile özdeşleştirilen Hermes, tanrıların kutsal kelimelerini insanlara taşıyan bir tanrıydı. Hermes-Thoth'un niteliklerinin karışımından oluşan bu yeni tanrı, daha sonraları, Mısırlı rahipler tarafından yaratıcı bir

⁵⁴ bkz. E. Garin, *Astrology in the Renaissance*, s. 40-41, F. Yates, *Hermetic Tradition in Renaissance Science, Art, Science and History*, Ed. C. S. Singleton, J. Hopkins press., Baltimore, 1967, s. 256-257, A. Ingegno, *The New Philosophy of Nature, The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University press., 1992, s. 239, C. B. Schmitt, *Reappraisals in Renaissance Science. History of Science*, vol. 16 1978, s. 202-203.

⁵⁵ Hermesçilik, Rönesans boyunca geniş bir etkiye sahip olan simya, büyü, astroloji, Kabala, numoroloji, teurji gibi bütün esoterik bilgi dallarına ve uygulamalarına verilen ortak isimdir. Bunlar, sahte-bilimler (pseudo-sciences) olarak da adlandırılırlar. Fakat bazı tarihçiler Hermesçilik kelimesinin sadece Hermetik metinlere gönderide bulunduğunu, oysa Rönesans'ta etkili olan bu sahte bilimlerin Yeni-Phythagorasçılık, Yeni-Platonculuk ve Aristotelesçilik gibi farklı kaynaklardan da devşirilen bilgilerle geliştirildiğini ileri sürerek, haklı bir biçimde, daha kapsayıcı olan okkültizm (gizlilik) terimini tercih ederler. Aslında her iki grubunda gönderide buldukları referanslar aynıdır.

tanrı seviyesine yükseltildi; dolayısıyla Yunan ve Mısır geleneklerinin birbirine karıştığı Hellenistik dönemde Hermes-Thoth sadece kutsal mesajların taşıyıcısı değil, aynı zamanda yaratıcı bir tanrıya dönüşmüştü. Fakat Hıristiyanlığın doğuşu ile birlikte tanrısallığından arındırılarak, üç kez kutsandığını belirten *trismegistus* eki ile bir peygamber, bir kahin haline geldi ve yazının bulucusu olarak tasarlandığı için de pek çok isimsiz kutsal metnin yazarı olduğuna inanıldı. Ayrıca, üç kez en büyük anlamına gelen *trismegistus* eki, Hermes'in kimya, astroloji ve büyünün en ustası olduğuna dair inancı da içerir. M.S. 3. yüzyılın başlangıçlarında İskenderiyeli Klementes, Hermes'e atfedilen hukuk, tıp, teoloji, astroloji vb. hakkında yazılmış kırkiki kitaptan bahseder ve bunların bilginin kazanılması için zorunlu olduğunu iddia eder. Bu arada, Mani dininin etkisiyle, İslam'ın peygamberlik öğretisine de geçmiş olan Hermes, İdris peygamberle özdeşleştirilmiştir. Daha öncede değindiğimiz gibi, en ünlü İslam hermesçilerinden biri olan İbn-i Geber'in eserlerinin geç Ortaçağ'a aktarılmasıyla, Hermes'in bu efsanevi kişiliğinin ileri dereceden bir güvenilirlik kazanmış olması güçlü bir olasılık gibi görünmektedir. Yeni-Platoncu ve stoacı felsefelerin öğeleri kadar yazdıkları dönemin büyü, astroloji ve simya bilgisini de yansıtan bu eserlerin gerçek yazarlarının Mısır'da yaşamış olan Yunanlılar olduğu sanılmaktadır.⁵⁶

Hermetik eserlerin bir kısmı alabildiğine panteist bir evren tablosu çizer ve tanrısallığın göksel cisimlerden hayvanlara ve bitkilerin tohumlarına kadar doğanın bütün görünümünde cisimleştiğini ileri sürer: "Onun babası Güneş; anası Ay'dır. Rüzgar onu tohumlarında taşır, besini Dünya'dır"⁵⁷. Bazıları ise aşırı bir mistisizm sergiler; Tanrıyı tanımlanamaz ve bütün dünyevi meselelerden uzak olarak tanımlar. Optimist olanlar coşkulu bir evren tablosu resmederken, pesimist olanlar kötü bir maddi dünya üzerinde yıldızların felaket verici etkisini vurgularlar; fakat hepsi bütün göksel cisimlerin doğrudan doğruya insan yaşamını ve kaderini etkilediğini öğreten astrolojik kozmografya ile yüklenmiştir. Bu evren tablosunda göksel cisimler Tanrı ile insan arasında aracı varlıklar olarak hizmet ederler. Daha da ötesi, onlar her türlü dünyevi cisim içine kendi özgül

⁵⁶ J. G. Burke, *Hermetism as a Renaissance World View, The Darker Vision of the Renaissance*, Ed. R. S. Kinsman, University of California press., 1974, s. 100.

⁵⁷ *Corpus Hermeticum, The Precepts of Hermes Trismegistus in Arcana Mundi: a collection of Ancient Texts*, Ed. G. Luck, John Hopkins University Press., Baltimore, 1985, s. 370.

güçlerini açığa vurma ve aşılama gücündedirler. Bu nedenle hermetik eserlere güçlü bir sempati ve antipati doktrini dahildir. Bu göksel özlerin dünyevi şeyler içine akmasıyla maddi dünyadaki bütün varlıklar göksel cisimlerden kendilerine geçen aynı okkült güçleri elde ederler: “Onları ıslatan kutsal suya ve yöneten gökyüzüne bak; çünkü onlar tek bir öz içinde birleşmişlerdir.”⁵⁸ Hermetik eserlerin diğer bir özelliği, insanı gizli güçlerle kaplanmış böylesi bir evren içinde etkin bir merkez olarak konumlamalarıdır. On Hermes Hükmünden biri olan aşağıdaki alıntıdan da anlaşılabilir gibi, İnsan, bu etkinliği vasıtasıyla erişeceği tanrısal güç sayesinde her iki dünyayı da kontrol edebilme gücüne sahip olacaktır:

Ruhunu son sınırına kadar kullan; dünyadan gökyüzüne yüksel; sonra tekrar dünyaya geri dön ve yukarıda olanla aşağıda olanın güçlerini birleştir. Böylece, sen tüm evren üzerinde hakimiyet kazanacak, karanlığı ardında bırakacaksın.⁵⁹

Ficinus’un **Pimander** başlıklı çevirisi ve yorumu, **Corpus Hermeticum**’un ilk incelemesinin adıdır. Bu eser bir yaratım açıklaması verir; Rönesans okkültizmi uzmanlarından F. Yates’in değindiği gibi, bu açıklama ilk bakışta kutsal kitaptaki **Genesis**’i anımsatıyor gibi görünmesine rağmen, ayrıntılarında ondan tümüyle farklıdır. **Pimander**’de, ışığın ve doğayı oluşturan elementlerin yaratılmasından sonra, Tanrı kelamının ikinci yaratıcı edimi, göklerin yani Yedi Yöneticinin veya elemental dünyanın kendisine dayandığı düşünülen yedi gezegenin yaratımıdır. Bunu, insanının yaratımı takip eder. “İnsan *demiorgius*’un biçimlendirdiği yaratımı gördüğünde”, der Ficinus, “kendisi de bir eser yaratmayı arzu etti ve bunu yapabilmek için Baba’dan izin istedi”. Böylece, Tanrı’nın rızasıyla *demiorjik* küreye giren insanın güzelliği karşısında Yedi Yönetici ona aşık olur ve her biri kendi yasalarından bir parçasını verir. Aslında, **Genesis**’te de Tanrı’nın insanı bütün yaratıkların hakimi kıldığı söylenebilir, ama insanın bilgiyi arzuladığı an cennetten kovulduğu ve bunun bütün bir insanlığın günahı haline geldiği de

⁵⁸ Corpus Hermeticum, *Book of Comarius*, in *Arcana Mundi*, s. 375.

⁵⁹ Corpus Hermeticum, *The Precepts of Hermes Trismegistus*, *Arcana Mundi*, s. 370.

açıktır. Hermetik Adem ise ölümlü bir bedeni kendi iradesi ile üzerine alır ve böyle yaparak yine kendi iradesi ile göksel varlıkların hakimiyetine boyun eğer. O halde insan olmak, **Genesis**'teki gibi, Tanrı'nın kayrasından bir düşüş değildir, insanın ölümsüz bileşeni daima kutsal ve yaratıcı kalır. O, kutsallığını maddi kaygılardan uzaklaştığı bir arınma deneyi ile yeniden elde ederek, tekrar Tanrı'nın oğlu statüsüne yükselebilir. Bu, kötülükten arındığı için Tanrı'nın ve hakikatin bilgisine sahip olan hakiki bilgedir ya da *magustur*.⁶⁰ Hidayete erdiği an, o, doğanın nihai bilgisine sahip olur ve doğayı yöneten Yedi Yöneticinin, yani gezegenlerin kendisine vermiş olduğu güçleri yeniden elde eder. Böylece, yıldızların ve doğanın gizli güçlerini yararlı amaçlar için kullanma yeteneğini kazanır.⁶¹

Ortaçağ'dan beri bilinen ama **Corpus Hermeticum** çevirisinden sonra Rönesans'ta daha da etkili hale gelen diğer bir hermetik metin **Asclepius**'dur. Ficinus'un büyü ve astrolojiye yönelmesinde bu eserin büyük bir etkisi olduğu bilinmektedir. **Asclepius**'da, insan doğa üzerinde etkide bulunma gücüyle bir mucize olarak betimlenir. Bu eserin kahramanları olan Mısırlı rahipler yıldızların taşmalarının nasıl ele geçirilebileceğini bilen ve büyüsel bilgileri ile tanrı heykellerini canlandırabilen kutsal insanlar olarak sunulurlar.

Ficinus, hermetik eserlerden topladığı verileri Antik Yeni-Platonculuğun metafizik, mistik ve felsefi kavramları ile birleştirmeye çalışırken temel kavram olarak 'temaşa'(contemplation)yı benimser. Temaşa halindeki ruh, kendi bedeninden ve bütün dışsal varlıklardan kendi 'ben'(self) ine, özüne yönelir. Burada, sadece kendi kutsallığını kavramaz, aynı zamanda bir yükselme deneyi içinde düşünülür dünyaya, aşkın idealara ve nihayetinde aşkın ilke Tanrı'ya kadar yükselir. Bu, hemen hemen Plotinos'un sisteminin aynısıdır. Fakat, Ficinus Plotinos'un Bir'i yerine hıristiyanlığın Tanrı'sını yerleştirir ve ideaları Tanrı'nın özü ile özdeşleştirir.⁶² Yine Plotinos'ta olduğu gibi temaşa diğer iki kavramla, yani 'ruhun ölümsüzlüğü' ve 'aşk' ile bağlantılıdır

⁶⁰ *Magus*, Pers kökenli *mage* kelimesinin Latince karşılığıdır. Bilgili kimse, büyücü anlamına gelir. Rönesans boyunca kelimenin filozof anlamına da geldiği kabul edilmiştir (Bkz. Marie Boas. **The Scientific Renaissance**, Harper & Row, New York, 1962, s. 183).

⁶¹ Bkz. F. Yates, *Hermetic Tradition in Renaissance Science*, s. 256-257; J. G. Burke, *Hermetism as a Renaissance Word View*, s. 96.

⁶² P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and the Arts*, s.94.

Hatırlanacağı gibi, Ficinus Yeni-Platonculuk'tan ve Ortaçağ düşüncesinden herşeyin yeri ve derecesi bakımından belli bir yer işgal ettiği hiyerarşik bir evren tasarımı devralmıştı. Ancak o, bütün varlıkların evrensel bir hiyerarşi içinde sergiledikleri bu ortak varoluş anlayışının sahip olduğu güçlüklerin farkındadır; bu nedenle o, daha ileri dereceden bir süreklilik ilkesinin gerekli olduğu düşüncesinden hareketle varlık hiyerarşisi arasındaki boşlukları doldurmak için evrenin dört bir yanına yayılmış aracı varlıkların varlığını kabul eder. Fakat, evrenin nihai birliğini sağlayacak en güçlü bağlantı bilgi, aşk ve ölümsüz ruha sahip olan 'İnsan'dır. Ficinus'a göre evrendeki her varlıkta mükemmelleşmeye yönelik doğal bir arzu bulunur ve her varlık bu hedefe kendi içsel mükemmelleşmesi oranında erişebilir. Nihai hedef doğa üzerine aşk, akıl ve iman saçan Tanrısal yetkinliktir; fakat evrenin hiyerarşik yapısı içinde bu yetkinliğe ulaşma ayrıcalığı sadece insana bahşedilmiştir. İnsanın sahip olduğu bu ayrıcalığı Ficinus, şöyle dile getirmektedir:

Akıl sadece bize özgüdür. Tanrı onu hayvanlara bahşetmemiştir; aksi halde onlara adeta aklın ileticisi olan söylemi, [ve aynı zamanda] aklın yöneticisi ve aleti olan eli de verecekti. Eğer hayvanlar akla sahip olsalardı onlarda düşünmenin ve üretmenin bazı işaretlerini görebilecektik...ve her şeyde açığa çıkan dinin belli işaretleri ve eserleri onlar arasında da ortaya çıkacaktı. Zihin (intelligence) mevcut olduğu yerde, adeta bir çeşit göz gibi akılsal ışığa yönelir; orada aynı zamanda onurlandırılan, arzulanan ve tapılan akılsal ışık, yani Tanrı parıldar...Sadece zekasıyla insan daha mükemmel olmaya karar verdiği için,...özellikle bunun vasıtasıyla...aşk, bilgi ve iman içinden geçerek Tanrı'ya ulaşır.⁶³

⁶³ M. Ficinus, *Five Questions Concerning The Mind*, trans. J. L. Burroughs, *The Renaissance Philosophy of Man*, Ed. E. Cassirer, P.O. Kristeller, The University of Chicago press. eleventh impression, 1969, s. 196-197.

Hiyerarşinin merkezinde yer alan insan, herhangi bir varlığı düşünerek ya da ona aşık olarak bir tür birleşme inşa eder, diğer bir deyişle, insan sürekliliği sağlamak amacıyla onu dönüştürür. Ficinus, aşk'ı varlığın birliğini sağlayan kozmolojik bir ilke olarak tasarlar; ruhun ölümsüzlüğünü kanıtladığı **Platonica Theologia**'da bu aynı ilkeyi rasyonel ruha atfeder.⁶⁴ Böylece, insan, bu dünyadaki en güçlü aracı varlık olma özelliğiyle düşünülür ve duyulur dünya arasındaki bağlantı, düşünme ve aşık olma yeteneğiyle ise etkin bir merkez haline gelir.

Rasyonel ruhun, duyulur ve düşünülür dünya arasında varlık hiyerarşisinin merkezine yerleştirilmesi, insana evren içinde hakim bir pozisyon tanınması anlamına gelir. Böylece, iki dünya arasındaki ontolojik farklılıklar onaylanır; ama aynı zamanda Tanrı'nın farklı yansımalarını okuma ayrıcalığı elde edilir. Ficinus'a göre büyü, varlık hiyerarşisi içindeki süreklilik ilkesiyle, gerçekliğin metafizik yapısını, bu gerçekliğin gizli bağlantılarını ve kutsalın duyulur dünya içindeki ihtişamını sunar. Büyücü, emanasyon sürecini takip ederek doğanın gerçek bilgisine ulaşabilir ve bu bilgi vasıtasıyla doğanın gizli güçlerini kullanma yeteneğine erişebilir. Ficinus bu görüşünü şöyle özetlemektedir:

Plotinos ve Synesius'un söylediği gibi, doğa nasıl belli objeler için her yere özel yiyeceklerle dolu tuzaklar kuran bir büyücüyse...Nasıl çiftçi tarlasını hazırlar ve göklerden ihsan edilen tohumları eker, bitkilerinin daha uzun yaşaması için aşlar yapar ve onları daha yeni ve daha iyi türler için değiştirirse...fizikçi, bilim adamı ve cerrah da bizim bedenlerimiz üzerinde benzer etkiler meydana getirir...Doğa bilimi ve astronomide bilgili ve bizim onu haklı olarak büyücü olarak adlandırmayı adet edindiğimiz filozof da, benzer biçimde, doğru zamanda kullanılan bazı cezbedici sihirler vasıtasıyla göksel şeyleri dünyevi şeyler içine eker.⁶⁵

⁶⁴ P. O. Kristeller, **Renaissance Thought and the Arts**, s. 97.

⁶⁵ "M. Ficinus, **Opera Omnia**, 1576, I, s. 570" Brian P Copenhaver *Astrology and Magic*, **The Cambridge History of Renaissance Philosophy**, G. Ed. Charles B. Schmitt, Cambridge University press., reprinted, Cambridge 1992 s. 274'deki alıntı.

Aslında Ficinus hermetik metinleri kullanan ilk kişi değildir, fakat bu metinlere öncekinden daha fazla ışık getirir ve **Corpus Hermeticum**'un temel öğelerini sağlam bir sentez içinde ustalıkla eritir. Ficinus kendisine bu sentezi sağlayacak kavramsal ve terminolojik yapıyı, Antik Yeni-Platonculuk'ta keşfeder ve bu modeli bütün bir Ortaçağ geleneğinin (İslam ve Batı) yardımıyla daha da sağlamlaştırır. Bu, zaten Antikite'den itibaren başlayan bir eğilimin devam etmesidir. Charles B. Schmitt'in ifadeleri ile söylersek "Yeni-Platonculuk senkretik karakteri bakımından çeşitli yollara kırılmaya elverişli bir bilgi kütle idi ve metafiziği ile epistemolojisi bütün esotorik bilgi topluluğuna yaşam verici bir özsu" sağladı.⁶⁶ Böylece Yeni-Platonculuk Rönesans boyunca güçlü bir okkültist ya da hermetik boyut kazanır. Ficinus'nun sentezi içinde geliştirilen büyü ve astroloji teorisi ve buna bağlantılı olarak yeniden değerlendirilen hylomorfizm (hylemorfizm), yani varlığı madde ve formun tözsel birliği olarak tasarlayan aristotelesçi anlayış ile bazı okkült kavramlar, daha sonra göreceğimiz gibi, Rönesans doğa felsefesinin ve okkültizminin (occultism) temelini oluşturur.

Bu okkültizm anlayışlarından biri de Kabala'dır. Bu konuya son vermeden önce Floransa Akademisi içindeki bu mistik gelenekten söz etmek uygun olacaktır.

İbranice 'gelenek' anlamına gelen Kabala, kutsal kitap metinlerini ve sözlü yorumlarını içeren Yahudi mistisizminin bir türüdür. Kökeni Musa'dan sonraki ilk dönemi temsil eden Talmud geleneğine kadar uzanmasına rağmen, Kabala akımının ilk adımları Ortaçağ'da atılmış ve ilk kez 13. yüzyılda temel yazınsal belge olan anonim özellikteki **Zahor**, hemen ardından aynı niteliği taşıyan **Sephirot** ortaya konmuştur. İlki Tanrı, melekler, ruhlar ve kozmogoni hakkında yazılmış bir dizi incelemeyi içerirken ikincisi, evrenin kurucu öğeleri (güneş, yıldızlar, gezegenler, dört element, doğa ve insan vb.) ile İbrani alfabesinin 22 harfi arasında çizilmiş benzerlik bağlantılarına dayalı bir yaratım şeması betimler. Bu bakış açısından, Kabala'yı iki bölüme ayrabiliriz. İlki, insan, ruh, melekler, yaratım ve enkarnasyon gibi varlığın çeşitli düzlemleri ile ilgili olan doktrinal kısmıdır. Bu alan büyük ölçüde Yeni-Platonculuktan etkiler taşımakta ve onunla benzerlikler sergilemektedir. Buna göre evren, *Sefirot* olarak adlandırılan 13

⁶⁶ C. B. Schmitt, *Reappraisals in Renaissance Science*, **History of Science**, vol. 16, 1978, s.206.

emanasyon ya da fail (agent) vasıtasıyla Tanrı'dan türer. Bu emanasyonların merkezinde yer alan insan, aynı zamanda, Tanrısallığın farklı görünümünü kendinde barındıran bir mikrokosmos olarak ayrıcalıklı bir yere sahiptir. O, bu ayrıcalığı yardımıyla aklını, bedenini ve ruhunu arındırarak, Tanrı'nın benzeri haline gelebilir. Fakat Kabala mistisizmi münzevi bir hayat tarzı telkin etmez. Tanrı ile daimi beraberliğin sürekli olarak doğal ve toplumsal yaşam ile dengelenmesine dikkat edilir.⁶⁷

Pratik Kabala'nın temellerinin atıldığı ikinci bölüm ise İbranice'nin kutsal bir dil olduğu inancına dayanır. Bu anlayışa göre İbrani alfabesindeki her harf, Tanrı'nın niteliklerinden ve yüce erdemlerinden birini yansıtır. Kutsal metinlerdeki cümleler, kelimeler, harfler ve sayılar görünüşteki anlamlarının ötesinde gizli bir anlam barındırırlar. Bu nedenle, kabalistler belirli kurallara göre, örneğin her harfe özel bir sayı tahsis ederek, yapılan özel matematiksel işlemler (permütasyon ve kombinasyon) vasıtasıyla bu gizli anlamları keşfetmeye çalışırlar. Örneğin, İbranice Mesih anlamına gelen M SH I CH kelimesinin harflerinin toplamı, Kabala inancına göre 358 rakamına denk düşmektedir. Bu rakam, kutsal kitaptaki "Şilo gelinceye kadar"⁶⁸ anlamına gelen İbranice IBA SHILH ayetinin toplamına eşittir. Bu nedenle kabalistler söz konusu ayeti bir mesihin geleceğinin alameti olarak yorumlarlar.

Bunun yanı sıra, Kabala inancına göre, her gezegene bir sayı ve bir harf tahsis edilmekteydi. Örneğin Jüpiterin sayısı 4, harfi ise Latince J harfine denk düşen İbranice alfabesinin dördüncü harfi Daleth'di. Buna göre Jüpiteri etkileyebilecek olan gizli sayı bu ikisinin çarpımı olan 16 idi. Bu nedenle Jüpiter'e etkide bulunabilmek amacıyla yapılan bir tılsım üzerine, içinde 16 küçük dördüle bölünen büyük bir dördül çiziliyordu. Böylece, bu büyüsel dördül içinde her kolonun toplamı dört bir yandan 16 sayısına denk düşmekteydi.⁶⁹ Harflere ve sayılara mistik bir takım özellikler yükleyerek yapılan bu tür kabalistik büyüler, Rönesans'ta matematiksel büyü (mathematical magic) olarak

⁶⁷ Bkz. M. Idel, *Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism, Religion, Science and Magic*, Ed. J. Neusner, E. S. Frerichs, Oxford University press., 1989, 83-85; ayrıca bkz. P. Epstein, *Kabala*, çev. N. Karayazgan, Ş. Barkın, Dharma yay. İstanbul 1993, s.17-19, 104-105, 120-121.

⁶⁸ *Tekvin*, 49. 10

⁶⁹ Kabalist büyülere ilişkin daha ayrıntılı bilgi ve örnek için bkz. J. G. Burke, *Hermetism as a Renaissance World View*, s. 109-110, L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, s. 292-310.

adlandırılan büyü türünün önemli bir parçasını oluşturmaktaydı.

İbranice'nin kutsal harflerinin ve sayıların, yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, işlersel (manipülatif) kullanımına yarayan, gizli birtakım güçlere sahip olduğuna duyulan inanç, doğanın Tanrı'dan türediği ve Tanrı'nın özünü İbranice'nin gizli harfleri ve sayılar içine gizlediği şeklindeki kabalist doktrine dayanmaktaydı. Şüphesiz bu inanç enkarnasyon dogmasına kadar geri götürülebilir. Eğer ayinde söylenen kutsal kelimeler eşliğinde şarap ve ekmek vasıtasıyla İsa'nın bedenine katılabiliyorsa, o halde kelimeler gizli bir güce sahip olmalıydılar. Kuvvetle muhtemeldir ki, Rönesans hıristiyan kabalistleri kelimelerin bu şekilde kullanılması başka durumlar için de benzer sonuçlar üretebilir diye akıl yürütmüşlerdir. Böylece Kabala, hem insana doğa içinde ayrıcalıklı bir yer tanınması, hem de kelimelerin ve sayıların kutsal gücü yardımıyla doğanın insana yararlı amaçlar için kullanılabilmesi inancı sayesinde Floransa Akademisi'nin en önemli üyelerinden birine; yani Ioannes Picus'un düşüncesine dikkate değer bir etki uygulamıştır.

Kabala, insanın doğa içindeki yaratıcı etkinliğine yürekten inanan ama aynı zamanda bazı dini tutkulara sahip olan Picus'a, hıristiyan dini ve Antik felsefenin iç içe geçtiği kutsal bir kaynak olarak görüldü. Onun ünlü *Söylev*'inde, sözünü ettiğimiz Kabala kitaplarına göndermede bulunan aşağıdaki ifadeleri bu düşüncesini açıkça ortaya koymaktadır:

Bu kitapları küçük bir ücret karşılığında satın alıp büyük bir dikkatle ve tuzaklarından yorulmadan okuduğumda (Tanrı şahidimdir) onlar da Musa'nın dini kadar İsa'nın da dinini gördüm....Platon'la Phythagoras'ı işitiyor gibi oldum.⁷⁰

Floransa Akademisi'nin üyelerince farklı geleneklerin etkisi altında işlenen okkültist düşünceler, sadece bu okulla sınırlı kalmadı. O, Floransa'nın sınırların dışına taşarak pek çok entellektüel akımın düşünce yapısını da etkiledi. Bu akımlardan biri de

⁷⁰ I. Picus, *Oration on the Dignity of Man*, [36], trans. E. L. Forbes, *The Renaissance Philosophy of Man*, Ed. E. Cassirer, P. O. Kristeller, The University of Chicago press., eleventh impression, Chicago, 1969, s. 252.

Padova'da gelişen Rönesans Aristotelesçiliğidir.

Rönesans Aristotelesçiliği

Tarihçiler arasında, uzun bir süre, Ortaçağ Aristoteles'in, Rönesans da Platon'un çağı olarak değerlendirildi. Bu, büyük ölçüde, Ortaçağ ve Rönesans'ı birbirinden kesin sınırlarla ayırma girişiminin bir ürünüdür. Ortaçağ felsefesinin, özellikle de doğa felsefesinin aristotelesçi olduğu ve bu girişimin tümünün Aristotelesçilik terimi ile adlandırılabilceği kabul edilirken, Rönesans, çeşitli düzlemlerde ve çeşitli biçimlerde Aristoteles'in otoritesine savaş açan düşünür ve bilim adamlarıyla Platonculuğun ağırlık kazandığı bir dönem olarak değerlendirildi. Oysa, Rönesans, en az Platonculuk kadar kolay teslim olmayan Aristotelesçiliğe de tanık olan bir çağdır; fakat o, her çağın yaptığını yapacak ve Aristoteles'i kendi ölçütlerine ve koşullarına göre yorumlayacaktır.

Aristoteles M.Ö. 322'de öldüğünde iki grup altında toplanabilecek bir dizi eser bıraktı. Birinci gruptakiler, yaşamı süresince yayımladığı diyalogları ve popüler eserleridir. Düşüncesinin hocası Platon'a yakın olduğu dönemin ürünleri olup yüksek bir edebi karakter sunan bu eserler, Antikite'nin sonlarına doğru kayboluncaya dek geniş bir okuyucu kitlesine sahip olmuştur. Günümüze kadar ulaşmış ikinci grup eserler ise Atina'daki okulunda verdiği derslerin bir derlemesidir. Bunlar, birincilerin tersine, edebi bir kaygı gütmeyenler, çok yüksek dereceden teknik bir karaktere sahiptirler. Akıl yürütme bakımından sağlam, veri bakımından oldukça detaylı olup, felsefi ve bilimsel bilginin geniş bir ansiklopedisini oluştururlar. Bu sistematik eserler, ne Aristoteles'in kendisi ne de yakın ardılları tarafından yayımlanmıştır, ancak M.Ö. 1 yüzyıl ve M.S. 2 yüzyıl arasında yayımlanincaya dek, okulunun kütüphanesinde kendi üyelerine hizmet etmiştir. Bu nedenle, M.S. 2. yüzyıla kadar söz konusu bu eserler Antik düşüncenin gelişmesine çok az bir etki uygulamış olmakla birlikte, kendi okulunun üyelerince detaylı bir biçimde incelenmiş, yorumlanmış ve çeşitli ilavelere maruz kalmıştır.⁷¹ Bu okulun en tanınmış üyelerinden biri, aristotelesçi doktrini daha natüralist boyutta geliştiren ve platoncu öğelerden arındırmaya çalışan Aphrodisias'lı Alexandros'tur.

⁷¹ P. O. Kristeller, *Renaissance Thought* , s. 26.

Bir önceki kısımda değindimiz gibi, M.S. 3. yüzyılda kurulan ve Antikite'nin sonuna kadar felsefi düşünceye hakim olan Yeni-Platonculuk, Aristotelesçiliğin tarihinde önemli bir aşamaya işaret eder. Bu dönem boyunca Aristotelesçilik bağımsız bir okul geleneği olarak ortadan kalkmasına rağmen, Yeni-Platoncuların Aristoteles ile Platon'u uzlaştırma teşebbüsleri içinde Aristoteles de en az Platon kadar incelendi. Bu sentez çabasında, özellikle, onun mantık ve doğa felsefesi doktrinleri kullanıldı ve yeni-platoncu bir eser olan Porphyrios'un **Kategorilere Giriş**'i daha sonraları Aristotelesçiliğin tamamlayıcı bir parçası haline geldi. Yeni-Platoncular tarafından bu şekilde korunmuş olması Aristotelesçiliğin tarihi açısından önemli sonuçlara yol açmıştır.

Tıpkı Platonculuk gibi, Aristotelesçilik de Rönesans'a farklı geleneklerin içinden geçerek ulaşır ya da, daha doğrusu, farklı geleneklerin Aristoteles'leri Rönesans'ta buluşur. Bizans geleneği içinde Aristoteles'in eserleri, orijinal Yunancalarında korundu ve çoğaltıldı; ama onlar Platon'a yaptıklarını yaptılar, yani Aristoteles'i ne Platon'dan ne de Yunan şairlerinden ayrı olarak incelediler. Platon'la ve Antik Yunan edebiyatı ile uzlaşım içindeki bu Bizans Aristoteles'i, 15. yüzyılda sürgün Bizanslı bilginlerin İtalya'ya taşıdıkları Aristoteles'tir.

Fakat, felsefi Aristotelesçilik söz konusu olduğunda daha önemli bir gelenek vardır; o da İslam Aristotelesçiliğidir. İslam dünyası büyük çeviri faaliyetine giriştiği dönemde daha çok matematik, astronomi, tıp, astroloji, simya ve felsefe gibi alanlarda yazmış önemli yazarların metinleri üzerinde yoğunlaştı ve Yunan şairlerini, hatiplerini ve tarihçilerini büyük ölçüde ihmal etti; dolayısıyla İslam düşünürlerinin konularını daha çok yukarıda sözü edilen disiplinler oluşturdu. Hemen hemen tümüne sahip oldukları Aristoteles'in sistematik eserleri onlara bu alanlarda yardımcı oldu; fakat onların Aristoteles incelemeleri asla tam olarak arındıramadıkları yeni-platoncu yorumlardan önemli ölçüde etkilendi. Zira onlar Aristoteles'i geç Antikite'nin yeni-platoncu geleneğinden miras almışlardı ve Aristoteles yorumlarına temel teşkil eden kendisine ait olduğunu düşündükleri bir önceki kısımda sözünü ettiğimiz iki yeni-platoncu eserd. Fakat yine de İslam düşüncesine hakim olan Aristoteles'ti ve onun bu otoritesi özellikle

tıp alanında Galenos (Galen)'unkiyle güçlendirildi. Tıp ile felsefeyi birleştirme çabalarıyla İbn-i Sina ve Aristoteles'teki yeni-platoncu ilaveleri azaltmaya eğilimli İbn-i Rüşd ve daha pek çok düşünürüyle İslam Aristotelesçiliği, Geç Ortaçağ ve elbette ki Rönesans düşüncesi üzerinde ciddi bir iz bırakmıştır.

Latin dünyasında ise Aristoteles çok az bir yer işgal etmişti. Romalılar Yunan modellerini örnek alarak şiir ve düz yazı üzerinde seçkin ürünler vermiş, Yunanlıların gramer ve retorik bilgisini geliştirmiş ve hukuk alanında kalıcı gelişmeler kaydetmişler, ama felsefi bir geleneğe sahip olamamışlardı. Onlar Roma ve diğer merkezlerde, Atina ve İskenderiye'dekilerle yarışabilecek felsefe okulları yerine retorik okulları kurmuşlar, felsefi bir söylem için Latince'den teknik terimler geliştirmeye çalışmışlardı. Bu nedenle, Roma Antikite'sinin etkisi altında zengin Yunan geleneğinden mahrum kalan Latin Ortaçağ'ı felsefi bakımdan yetersiz Roma yazınıyla yetinmek zorunda kaldı. Katedral ve manastır okullarında seküler bilgi yedi liberal sanatla sınırlandırıldı, yani gramer, retorik, diyalektik, aritmetik, astronomi ve müzik. Felsefe, diyalektikten, yani temel mantıktan ibaretti. Bu disiplin de büyük ölçüde Roma Antikitesi'nin tek istisnası olan Boethius'un Aristoteles çevirilerine, **Categories** ve Porphyrios'un girişiyle **On Interpretation**'a dayanıyordu.

Bu durum 11. yüzyılın ikinci yarısından sonra tamamıyla değişti. İslam düşünürlerinin etkisi altında Aristoteles yavaş yavaş etkisini göstermeye başladı. Daha ötesi üniversitelerin kurulması ve mantık ile doğa felsefesi gibi disiplinlerin üniversite ders programına dahil edilmesiyle birlikte, Aristoteles'in felsefesi üniversite eğitiminin temeli haline geldi. Geç Ortaçağ boyunca Aristotelesçilik sadece ortak bir düşünceler sistemini ifade etmiyordu; o aynı zamanda ortak bir terminoloji, ortak bir başvuru kaynağı ve problemlerin çözümü için ortak bir tartışma yöntemini de oluşturmaktaydı.

Fakat Ortaçağlı herşeyden önce bir hıristiyandı ve Aristoteles'in dünyanın öncesiz-sonrasızlığı gibi bir takım düşüncelerini bir hıristiyan olarak kabul edemeyeceğini anlamıştı. Bu nedenle Aristoteles üzerine görüşlerin farklılaşması son derece doğaldı. 13. ve 14. yüzyılın aristotelesçi filozoflarının çoğu, özellikle mantık ve fizik alanında

tartışmalı problemlerle meşgul oldular ve sayısız çözüm önerilerinde bulundular; ama bu çözümler, doğal olarak, bir hıristiyanın temel kaygılarını taşıdığı için, daha Ortaçağ döneminde bile, Aristoteles'ten sapmalar mevcuttu.⁷² Üstelik Ortaçağ aristotelesçisinin baş etmek zorunda olduğu daha büyük bir problem vardı: Hıristiyanlıkla Aristoteles'i, diğer bir deyişle akıl ile inancı ya da din ile felsefeyi bağdaştırmak. Ruhun ölümsüzlüğünden söz eden, *Timaeus*'da bir yaradılış söylencesi çizen Platon bu konuda çok zorluk çıkarmamıştı; ama Aristoteles'i tek tanrılı bir dinin vahye dayalı hakikatleri ile uzlaştırmak zordu. En son Thomas Aquinas İbn-i Rüşd'ün katkılarıyla geliştirdiği çifte hakikat teorisi ile bu zorluğun üstesinden gelmeye çalışmıştı.

Böylece, Rönesans, Ortaçağ'dan Latin Batı geleneği tarafından kutsanmış bir Aristotelesçilik devraldı; fakat bu Aristotelesçilik Rönesans'ın yeni tutumlarının etkisi altında bazı değişimlere maruz kaldı. Humanizmin en büyük temsilcisi Petrarca, Aristoteles'in orijinal eserlerinin çevirmenlerinden ve yorumcularından daha iyi olduğunu söylediğinde genel bir eğilimi başlatıyordu.⁷³ Böylece Batılı bilginler Aristoteles'i Bizanslılardan elde ettikleri orijinal yunanca eserlerinden incelemeye başladılar; çok daha önemli bir nokta ise, humanist profesörlerin üniversitedeki derslerinde Aristoteles'i klasik Yunan yazarlarından biri olarak öğretmeye başlamalarıdır. Aristoteles'in eserleri geç Ortaçağ'dan bu yana özellikle Arapçadan yapılan çevirilerle Latinceye kazandırılmıştı; fakat Rönesans İtalyanlarının Yunan dili ve edebiyatı üzerine bilgileri arttıkça Aristoteles'in eserlerinin yeni latince versiyonları ortaya çıktı. Özellikle Humanistlerin Ortaçağ terminolojisinden kurtulma yönündeki çabaları skolastik Aristoteles'le *gerçek* Aristoteles'i farklılaştırdı. O halde Humanistlerin Aristoteles'e değil hıristiyanlığın dolayımından geçmiş skolastik Aristoteles'e saldırdıkları söylenebilir. Fakat bu saldırıların etkili bir sonuca vardığı söylenemez. Üniversitelerde doğa felsefesi ve mantık alanında yapılan çalışmalar çoğunlukla geleneksel felsefe olarak adlandırılan skolastik öğreti üzerinde ilerlemiştir.

⁷² E. Grant, *Ways to Interpret the terms 'Aristotelian' and 'Aristotelianism' in Medieval or Renaissance Natural Philosophy*, *History of Science*, vol. 25, 1987 s.388.

⁷³ C. H. Schmitt, *Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelianism*, *History of Science*, vol. II, 1973, s.169.

Aslında, Rönesans Aristotelesçiliğinin, Yeni-Platonculuk gibi ne kendi içinde bir birliği ne de kendisine özgü sayılabilecek düşüncelerin üretildiği tek bir merkezi vardır. Bu bakımdan, Rönesans felsefe ve bilim tarihi uzmanlarından C. B. Schmitt, Rönesans Aristotelesçiliğinden ziyade 'aristotelesçilikler'den söz etmenin daha doğru olduğunu düşünür.⁷⁴ Gerçekten de, bu hareket kendi içinde büyük çeşitlenmeler gösterir. Mantık ve doğa felsefesi alanında Ortaçağ'dan miras kalan gelenek dönemin üniversitelerinde, profesyonel eğitimin temeli olarak devam ederken, Humanistlerin saf Aristoteles'e ulaşma çabaları, kendi kaygılarının bir ürünü olarak, sadece ahlak felsefesi ve aristotelesçi retorik üzerinde yoğunlaşır.

Bunun yanısıra Rönesans'ta diğer bir aristotelesçi türü vardır ki, bunlar Aristoteles'e çeşitli bakımlardan meydan okuyan Aristotelesçilerdir. Bu tür Aristotelesçiler, Padova Okulu'ndan yetişir. Bu kurumun temel hedefi, aristotelesçi doğa felsefesi ile hıristiyanlığın çeşitli dogmalarını uzlaştırmaya çalışan geleneksel üniversite eğitiminden bağımsız, teolojik meselelere bulaşmadan bir Aristoteles yorumuna ulaşmaktır; fakat, bu yeni aristotelesçi felsefe, Humanistlerin tersine, onun en büyük iki yorumcusunun yardımıyla tesis edilmeye çalışılır. Bu bakımdan bu okulda da iki farklı grub ortaya çıkar. Birincisi ve ilk gelişeni Aristoteles'i, İslam filozofu İbn-i Rüşd'ün yorumlarıyla okumayı hedef edinen İbn-i Rüşdcülerdir. Diğer grup ise, kendine Antik çağın ünlü Aristoteles yorumcusu Aphrodisiaslı Alexandros'u örnek alır. Her iki grubun da ilgilendiği temel mesele ruhun ölümsüzlüğü doktrinidir ve aslında her ikisi de ruhun ölümsüzlüğünü reddetmek bakımından uzlaşır, ikisi arasındaki temel karşıtlık birincisinin bireysel ruhun ölümsüzlüğünü reddedip *entellektin* birliğini, yani insanın, her şeye rağmen, ölümsüz bir bileşeni olduğunu kabul etmesi, diğerinin ise daha radikal bir biçimde insanı her yönüyle ölüme mahkum etmesidir. Öte yandan, Kristeller'ın değindiği gibi, bu karşıtlık, herhangi özel konu üzerinde İbn-i Rüşdcü ya da alexandrosçu bir çözüm üreten Padovalı bir düşünürün, başka problemler üzerinde diğerinin yorumlarını kullanmadığı anlamına gelmez.⁷⁵ Üstelik, içinde tıbbın özel bir yeri olduğu yeni bir doğa felsefesi inşa etme hedefi de güden bu okulun Pomponatius, Telesius ve Patrizius gibi pek

⁷⁴ C. B. Schmitt, *Towards Reassessment of Renaissance Aristotalianism*, s.160 aynı görüş için bkz. E. Grant, *Ways to Interpret....*, s. 344.

⁷⁵ P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and the Arts*, s.117.

çok üyesi dönemin yeni öğretilerinden de faydalanırlar. Onlar, hiç umulmadık kaynaklardan devşirdikleri bilgilerle ya Aristoteles'i onarma projeleri üretirler ya da oldukça orijinal sistemleri ile Aristoteles'in yerini almayı arzularlar.

Aslında Batı dünyası üzerindeki varlığının ve hakimiyetinin uzun dönemi boyunca (kabaca 12.yy -17. yy arası) Aristoteles'in düşüncesi, asla gelişmesini ve evrimini tamamlamış bir şey olarak düşünülmedi. Ortaçağlı skolastikler Aristoteles'in sayısız eserleriyle ilgilendikleri sürece aynı zamanda kendileri de eser üretiyorlardı. Aristoteles'in düşüncelerini geliştirme, kendi çağlarının koşullarına uyarılama başlıca entellektüel hedefleriydi. Eserleri düşüncesinin kronolojik gelişiminden ziyade konularına göre düzenlendiği için, onlar Aristoteles'in yaşamı süresince düşüncelerini değiştirdiğine dair hiç bir belirtiyeye sahip değildiler. Uyuşmazlık ve çelişkilerin sadece görünüşten ibaret olduğu ya da yorumculardan kaynaklandığı düşünülüyordu. Ama doğal olarak onlar da, ne yorumculara başvurmaktan, ne de yorumlamaktan kaçınabiliyorlardı. Rönesans aristotelesçisi ise, Ortaçağlı önceline göre daha zor bir durumdaydı; çünkü Aristoteles'i yeni çıkan yeni-platoncu doğa felsefelerine karşı savunmak, onların saldırılarına karşı koyabilecek yeterliliğe ulaştırmak görevini de üstlenmişti.

Edwardt Grant'a göre, bu durumu yansıtan en iyi şey, 16. ve 17. yüzyıllarda *peripatetik* teriminin kullanılmaya başlanmasıdır.⁷⁶ Çünkü Ortaçağlı skolastiklerin kendilerine Aristotelesçiler olarak göndermede bulunmaları alışılmış bir şey değildi. Oysa 16. yüzyıldan itibaren Aristoteles'in eserlerini incelemeye ve yorumlamaya devam edenleri doğa üzerine tamamen farklı yorumlar (özellikle Yeni-Platonculardan) geliştirmeye çalışanlardan ayırmak için bu kelimeyi kullanmak moda haline geldi. Ne var ki, bu ayrımın ölçüsünü abartmak kendini bir peripatetik olarak adlandıran dönemin en ünlü aristotelesçisi Pomponatius söz konusu olduğu sürece biraz gereksizdir; çünkü ünlü bir alexandrosçu olarak Padova Okulu'nun bu en önemli düşünürü, özgül olarak ayırt edilebilecek Aristotelesçi bir doğa felsefesi inşa ederken, tam da dönemin rakip doğa felsefelerinin ilgilendiği problemlerle ilgilenir, onlara benzer ama aristotelesçi diyebileceğimiz çözümler üretir.

⁷⁶ E. Grant, *Ways to Interpret...*, s. 343.

Pomponatius (1462-1525), ruhun ölümsüzlüğünün felsefi olarak kanıtlanamaz olduğunu kanıtlamaya giriştiği 1516 tarihli *De immortalitate anima* adlı eserinde, *entellekt*'in birliği üzerine tezleri, yani bireysel ruhun evrensel akla geri dönen akılsal bir yönü olduğu şeklindeki ibn-i rüşdcü teoriyi hem Aristoteles üzerine tesadüfi bir yorum hem de komik düşünceler olarak adlandırır. Bilindiği gibi bu teorinin altında yatan temel kaygı, insanda evrensel bir yön olmadan tümellerin bilinemeyeceği görüşüydü. Pomponatius içinse, insan tümelleri kavrar; ama intellekt duyumlara bağlı olduğu için onları ancak tikelden soyutlanarak kavrar. İnsanın bilme yöntemi zekaların sezgilerinden farklı olarak diskürsif (gidimli) bir tarzda ilerler, bu nedenle insanın bilgi aracının *entellekt*'ten ziyade *ratio* olarak tanımlanması daha doğrudur.⁷⁷ Akıl, böylece, insanı düzleme kadar indirgenerek sınırlı ve ölümlü bir varlığın aracı olur. İnsan ölümlüdür; çünkü onun ölümsüzlüğüne dair hiçbir rasyonel ve empirik kanıt yoktur. Bunu göstermek için başvurduğu kanıtlardan birinde, Pomponatius, öncelikle duyuusal fonksiyonları yerine getiren aristotelesçi sensitive (bitkisel) ruhla düşünsel fonksiyonları yerine getiren entellektüel (akılsal) ruhu birleştirmeye çalışır. Böylesi bir ikilik, ona göre, deneye tezat teşkil etmektedir. Geçirmiş olduğu bir deniz kazası Pomponatius'un bu durumu deneyimlemesine olanak sağlamıştır. O, bunu şu şekilde ifade eder:

Herşeyden önce, bu, deneye tezat gibi görünmektedir. Bu kelimeleri yazan ben sensitiv ruhun işlevi olan pek çok bedensel acılarla kuşatıldım; yine ızdırap içindeki aynı ben, entellektin korunamadığı bu acıları gidermek için onların tıbbi nedenlerine başvurdum. Eğer kendisiyle hissettiğim öz kendisiyle düşündüğüm özden farklıysa, hisseden ben'in aynı zamanda düşünen ben olması nasıl mümkündür? O halde bu ortak kavrayışa (common cognitions) iki insanın birlikte katıldıklarını söylemek komik olacaktır.⁷⁸

⁷⁷ Bkz. P. Pomponatius, *On the Immortality of the Soul*, IX, XI, trans. W. Henry, *The Renaissance Philosophy of Man*, Ed. E. Cassirer, P. O. Kristeller, The University of Chicago press., eleventh impression, Chicago, 1969, s. 321-323, 341-342.

⁷⁸ a.g.e., V, s. 298.

Düşünme ve duyumsamanın birbirinden ayrılmazlığını dile getiren bu argüman, görüldüğü gibi bir ve aynı insanın iki farklı insan olmasının imkansızlığı ve komikliği ile sonuçlanır. Öte yandan sensitiv ruhla entellektüel ruhun bütünlüğünü iddia etmek bu ikisinin hiyerarşisine yönelik ontolojik temellerin altını kazımak, yani ruh ve beden ikiciliğini zayıflatmak anlamına gelir. Bu akıl yürütme çizgisi, Pomponatius'u, zorunlu olarak ruhun ölümsüzlüğü fikrine yaklaştırır. Nitekim, ona göre, Ölümsüzlük doktrini dini bir hakikat olduğu için ancak Kutsal Kitabın ve Kilisenin otoritesine dayandırılabilir, yoksa felsefi bir doktrine değil. Yalnız burda küçük bir hile vardır; Pomponatius'a göre akıl, sadece maddi ve empirik nesnelere dayanır, o hiçbir şekilde düşünülür varlıklarla temasa geçemez, yani konusu bakımında maddidir dolayısıyla ölümlüdür; ancak akıl, düşüncenin öznesi olması bakımından immateryaldir. Bu anlamda, özü bakımından ölümlü olsa da, insan ruhunun en azından ölümsüzlüğe iştirak ettiği söylenebilir.⁷⁹ Bu kanıt, ilk bakışta, bir yükselme deneyi içinde düşünülür varlıklarla temasa geçen ve ruhun ölümsüzlüğünü iddia eden Ficinus'a karşıttır; ama Ficinus ile insanın evren içindeki merkezi konumu üzerinde uzlaşan Pomponatius, bu durumu şöyle ifade eder:

İnsan basit değil, karmaşık; kesin değil belirsiz bir doğaya sahiptir ve o, ölümlü ve ölümsüz varlıklar arasına bir aracı olarak yerleştirilmiş olsa gerektir.⁸⁰

Bu haliyle ruh, duyulur ve düşünülür dünya arasında yer alan gerçek bir bağlantıdır. Bir yandan ölümlü, ama öte yandan evrenseli bilme gücündeki etkin merkezdir. Açıktır ki bu görüş, Platon tarafından ortaya atılıp Yeni-Platoncular ve Hermesçilerce geliştirilen ve Rönesans'ta yeniden keşfedilen bir düşüncenin Aristotelesçilik içinde eritilmesidir.

İnsanın iki dünya arasına etkin bir merkez olarak yerleştirilmesi, hem bu iki dünya arasındaki ontolojik farklılıkların, hem de birinin diğeri üzerine etkisinin onaylanması

⁷⁹ Bkz. P. Pomponatius, *On Immortality...*, XI-XII, s. 337-340, ayrıca bkz. P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and the Arts*, s. 106.

⁸⁰ P. Pomponatius., *On Immortality...* I, s. 282.

anlamına gelir. Nitekim, bütün dünyevi süreçleri ki, buna büyüsel görüngüler de dahildir, doğal bir determinizm çatısı içinde açıklayan Pomponatius, göksel cisimlerin ay-altı alemdaki varlıklar üzerine etkisini kabul eder ve bunları, astroloji ile bağlantılı aristotelesçi ilkelerle açıklamaya çalışır.

Pomponatius'un bilginin kaynağı olarak rasyonel argümandan ziyade duyum algısını veya deneyi önermesi, büyüsel görüngüleri açıklama çabası ve insanın ölümsüzlüğünü reddetmesi daha sonraki düşünürler üzerinde derin izler bırakır. Ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmeyen Scaliger (1484-1558) ve Ceremoninus (1552-1631), yazdığı iki kitap yüzünden ki, bu eserlerde Pomponatius'un de **Incantatinibus**'undan bazı bölümleri aynen aktardığı bilinmektedir, engizisyonun ateşi içinde yanan Lucilio Vaninus (1583-1619), büyüsel bir doğa felsefesi geliştiren Niphus (1469-1538) bunlardan bir kaç tanesidir. Ne var ki, Pomponatius dahil bütün bu düşünürler, genel standartlar içine yerleştirilemeyen Rönesans Aristotelesçileridir; çünkü onlar Aristoteles üzerine görüşlerini kısmen Yunancadan yeni kazandırılan Aristoteles metinlerinden (özellikle sahte bir eser olan **Problemata**) ve yorumlarından kısmen de Rönesans Yeni-Platoncularından (en kayda değeri Marsilius Ficinus) topladıkları bilgilerle tamamlamaya çalışıyorlardı.

İşte erken 16. yüzyılın düşünürü, buraya kadar göstermeye çalıştığımız, çağının tüm bu tarihsel, kültürel ve düşünsel değişimlerinin etkisi altında, doğayı yeni bir bakışla incelemeye başlar. Dönemin resmi üniversite eğitiminin merkezinde yer alan ve geleneksel doğa felsefesi olarak adlandırabileceğimiz aristotelesçi doğa felsefesinden farklı bir çizgide ilerleyen bu yeni doğa ve bilim anlayışı tam da Rönesans okkültizmi olarak adlandırılan şeyin temelini oluşturur.

II. BÖLÜM

ERKEN RÖNESANS'TA OKKÜLTİZM: BÜYÜ TEORİLERİ

Latince gizli, saklı anlamına gelen *occulta*¹ kelimesinden türetilen okkültizm terimi, Rönesanslıya en az *renissance* ve *humanism* terimi kadar yabancı gelecektir. Günümüzdeki kullanım biçimiyle, okkültizm terimi doğa üstü güçlerin etkisine inanma ve onları bilinenden farklı yöntemlerle araştırma tekniklerinin bütünü olarak tanımlanabilir. Bu anlamda fal, illüzyon, kahinlik, siyama, astroloji ve büyü gibi her türlü batıl inanç ve pratikler okkültizmin alanı içine dahil edilmektedirler.² Bu şekilde kullanıldığında kelime bizde daima kötü bir çağrışım uyandırır; fakat Rönesanslı için, en azından kültürlüsü için, *occulta* terimi felsefe terimin önüne sıfat olarak yerleştirilebilecek ölçüde ciddi ve onurlu bir anlama sahiptir.

Alman asıllı Henricus Cornelius Agrippa'nın 1526 tarihli *Occulta Philosophia* adlı eseri Rönesans tarihçileri tarafından, genellikle, okkültizm problemine giriş mahiyetinde bir eser olarak kullanılmaktadır.³ Bu eser, dönemin önemli İtalyan

¹ Bkz: John C. Traupman, LATIN-ENGLISH DICTIONARY; S. Kabağaç-E. Alova, LATİNCE-TÜRKÇE SÖZLÜK.

² Günümüzdeki kullanım biçimiyle okkültizm teriminin anlamları için bkz: WEBSTER'S NINTH NEW COLLEGIATE DICTIONARY; Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü (gizlilik sütunu); H. Batuhan, Bilim ve Şarlatanlık, Yapı Kredi yay., İstanbul, 1993, s. 201-202.

³ Bkz. J. Burckhardt, İtalya'da Rönesans Kültürü, cilt II, çev. B. S. Baykal, Kültür Bakanlığı yay., ikinci baskı, İstanbul, 1977, s.782-783 ayr. bkz. The Civilization of the Renaissance in Italy, ed. L. Goldscheider, Phaidon press., Oxford, 1981, s.329-330; S. J. F. Copleston, A History of Philosophy: Late Medieval and Renaissance, Image Books, U.S.A., 1993, vo.III, s.265-266; J. H. Randall, The Career of Philosophy, Columbia University press., third printing, 1966, vol. I s.193-194; B.P. Copenhaver, Astrology and Magic, The Cambridge History of Renaissance Philosophy, G. Ed. C. B. Schmitt, Cambridge University press., 1992, s. 264; P. Rossi, F. Bacon: From Magic to Science. trans. S. Robinavitch, Routledge & Kegan Paul, London, 1968, s. 18-20 F. Yates, Hermetic Tradition in a Renaissance Science, Art, Science and History in the Renaissance, Ed. C. S. Singleton, John Hopkins press., Baltimore, 1967, s. 258-259.

filozoflarının düşüncelerinden devşirilmiş bilgilerle Rönesans'ın okkültizm anlayışının ve onun en önemli iki bileşeni olan büyü ve astrolojiye yaklaşım biçiminin özeti olarak kabul edilmektedir. Agrippa söz konusu eserinde büyüü şu şekilde tanımlar:

Doğal ve göksel bütün varlıkların güçleri gözlemlendikten ve bu varlıklar arasındaki sempati itinalı bir araştırmayla sınılandıktan sonra gizli ve doğaya gömülü olan güçleri açığa çıkartan büyü doğaldır; böylece büyü, aşağı varlıkları (sanki onlar büyüsel kandırmacalarmışcasına) en yüce varlıkların ihsanlarına bağlar...öyle ki, bu sebepten dolayı, sanat yoluyla meydana getirilemeyecek kadar çok şaşırtıcı mucize, bu büyü sanatının kendini bir hizmetçisi olarak takdim ettiği doğa tarafından üretilir. Zira bu harikalara doğa neden olur.⁴

Agrippa, yukarıdaki ifadelerden de anlaşılabilceği gibi, doğal haldeki büyüü aşağı varlıklarla yukarı varlıklar arasındaki bir bağlantı olarak tanımlarken astrolojiye göndermede bulunmaktadır. Bununla birlikte Agrippa astrolojiyi belirsizlik ve riyakarlık bilimi olarak da adlandırıp ona şiddetle karşı çıktığı için, Burckhardt onu ünlü eserinde “iki cepheli bireyler ya da düzenbaz ve çılgınlar sınıfına” dahil eder ve “böylesi inançların içine bürünmüş göründükleri sistemlerin, tütsüleri, merhemleri ve ölü kemikleri ile bizi çok az ilgilendirdiğini”⁵ söyleyerek bir tarafa bırakır. Burckhardt'ın eleştirdiği Agrippa'nın bu iki cepheli karakteri bizi tam da, Rönesans okkültizminin farklı görünümüleri ile karşı karşıya getirir. Bu, sihir (sorcery) veya daimonik büyü (daimonic magic) ile doğal büyü (natural magic), horoskopik astroloji ile ay-üstü alem ve ay-altı alem arasındaki ilişkileri inceleyen, islam düşünürlerinin ‘gezegenler ve yıldızlar bilimi’ olarak adlandırdığı şey arasındaki ayrımdır.

⁴ “H. C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, Basel, 1533, CCCLII-II” P. Rossi, F. Bacon: *From Magic to Science*, s. 18-19'daki alıntı. Aynı alıntı için bkz. B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic*, s. 264.

⁵ J. Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, cilt II, s. 783 ayrıca bkz. Ed. Goldscheider, s. 330.

Agrippa'nın gezegenler ve yıldızlar bilimi olan astroloji ile yakın bağlantı içinde tanımladığı doğal büyü, bir yanıyla pratik bir sanattır, bir yanıyla da nedensellik üzerinde ısrar etmesi ve gözlem ile deneyi vurgulaması nedeniyle bilimsel bir karakter de taşır. Nitekim, Copenhaver, Agrippa'nın büyüü bir sanat ve pratik nitelikte bir teknik olarak gördüğünü ama aynı zamanda büyüünün teorik içeriğinde ve doğa araştırmasının analitik temellerinde ısrar ettiğini vurgular. Ona göre Rönesans'ta "kültürlü insanlar büyü içinde kozmosa ilişkin spekülâtif olduğu kadar pragmatik de olan yanıtlar gördükleri için onu doğa felsefenin en yüksek noktası olarak"⁶ adlandırmışlardır.

Bununla birlikte, Rönesans'ta doğa felsefesinin doruk noktasını teşkil eden doğal büyüünün öteki yüzünü geniş halk kitleleri arasında yoğun bir biçimde sergilenen daimonik büyü oluşturmaktaydı. Kötü ruhların, cinlerin ve hayaletlerin kullanılmasıyla kötü amaçlar için sergilenen daimonik büyü, Agrippa dahil bütün Rönesans düşünürlerinin kaçınmaya çabaladığı ve doğal büyü ile arasına kesin sınırlar çizmeye çalıştığı bir alandı. Bu özelliği ile rönesans okkültizmi olarak adlandırılan şey, kültürlünün doğal büyü ile 'gezegenler ve yıldızlar' bilimi olarak adlandırdığı şey ve "doğaya gömülü" okkült güç (occult power), sempatiler ve antipatiler (sympathies and antipathies) ve bunların türevleri olan bir dizi kavramla birlikte sihir, horoskopik astroloji, fal vb. gibi batıl inançları da kapsar. Genel olarak, bulanık bir tarzda, büyü terimi altına yerleştirilen bütün bu görünüşler, aslında ilkel toplumlardan başlayan Antikite ve Ortaçağ boyunca devam eden ve Rönesans'ta *yeniden doğan* düşünceler ve pratikler kompleksidir. Bu açıdan Rönesans'ın okkültizm anlayışını daha iyi kavramak ve onun orijinalitesini anlamak için, farklı büyü teorileri geliştiren çağdaş antropologların ve günümüz tarihçilerinin büyüye yaklaşım biçimlerini gözden geçirmek faydalı olacaktır.

Çağdaş Büyü Teorileri ve Rönesans Büyüsünün Kökenleri

Terime yüklenen anlamların bulanıklığından ötürü büyüünün tam bir tanımı vermek oldukça zordur. Örneğin, Thorndike, büyüünün bütün okkült sanatları ve bilimleri,

⁶ B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic*, s. 264.

batıl inançları ve folklörü içerdiğini iddia eder⁷; fakat bu tanımı haklı olarak fazla bulanık bulan George Luck, büyüün sadece okkült bilimlerden biri olduğunu, batıl (superstition) teriminin ise günümüz bakış açısını nitelediğini vurgulayarak büyüü insan ruhunda ve doğada bulunduğu kabul edilen güçlere inanç ve insanın süpersensual (duyular-üstü) güçleri kullanarak doğa ve diğer insanlar üzerinde güç kazanma arzusunun motive ettiği bir teknik olarak tanımlar.⁸ Luck'ın tanımladığı biçimiyle büyüün kökleri şüphesiz tarih öncesi ilkel toplumlara kadar uzanır.

Bütün büyüsel sistemlerde, ortak olan şey, doğayı ve onun bir parçası olan insanı yönettiğine inanılan bir güç tasarımıdır. Günümüz ilkel toplumlarında *mana* veya *wakan* gibi kelimelerle adlandırılan bu güç, zaman zaman doğaya içkin zaman zaman doğanın üzerinde yükselen, ama herhalükarda ayrıcalıklı kişilerin kullanabildiği ve onun sayesinde doğa olaylarını ya da bir bütün olarak doğayı kontrol altına almaya çalıştığı bir güç tasarımıdır. Bizim bugün büyücü olarak adlandırdığımız bu ayrıcalıklı kişiler, kendi özel teknikleri vasıtasıyla, bu gücü elde edebilirler ve onu iyi ya da kötü amaçlar doğrultusunda kullanabilirlerdi. İşte, tam da bu güç tasarımı ve bu gücü kullanmaya ilişkin geliştirilen teknikler büyüün temellerini oluşturmaktadırlar.

İlkel toplumlardaki büyüsel inançlar ve teknikler üzerine ilk detaylı araştırmayı yapan ve geniş etkiye sahip ünlü **Altın Dal** (1890) adlı eserinde önemli hipotezlere sahip bir büyü teorisi geliştiren antropolog Frazer, aşağıda göreceğimiz gibi, büyüü kişisiz (impersonal) güçlere inanç olarak tasarlar ve onu kişisel (personal) güçlere inanç olarak tasarladığı dinden ayırır.

Frazer'a göre, ilkel insanlar, daha ileri uygarlıkların doğa ile doğa üstü arasına çekmiş olduğu sınırı çok açık bir biçimde kavrayamazlardı. Onlar için doğa, ilkelin kendi arzularını gerçekleştirmek için dua, yakarma ya da korkutma yoluyla kendisine başvurduğu kişisel varlıklar olarak tasarladığı doğa üstü güçlerce yönetilmekteydi.

⁷ Bkz. L. Thorndike *A History of Magic and Experimental Science*, vol. I, Columbia University press., Columbia, s. 2 (Introduction).

⁸ Bkz. G. Luck, *Introduction: Magic, Arcana Mundi: a collection of Anticent Texts*, Ed. G. Luck, John Hopkins University press., Baltimore, 1985, s. 3.

Frazer'in deyişiyile dünya burada "büyük bir demokrasi"⁹ durumundadır. İnsan kendini bu güçler karşısında eşit bir konuma yerleştirir. Nitekim o, doğa olaylarını dua, yakarma ya da korkutmalarla kontrol edemediği zaman kişiliksiz ya da doğaya içkin olduğunu kabul ettiği güçlere inanç temelinde yükselen büyüye başvurur.¹⁰

Frazer kişiliksiz güçleri kullanmaya ilişkin ilkelerin bu teşebbüsünde çağdaş doğa yasasının ilk tohumlarını görür. Bu, Frazer'in duygusal büyü (sympathetic magic) olarak adlandırdığı kavramda ortaya çıkar. Buna göre duygusal büyüde ilkel insan, "doğayı hiç değişmeyen bir düzen içinde, kişinin karışması olmaksızın gelişen olaylar"¹¹ dizisi halinde tasarlayarak modern doğa yasasının ilk tohumlarını keşfeder. Duygusal büyü, iki yasasının uygulanımı vasıtasıyla özel etkiler üreten büyüsel eylemleri kapsar. Bu yasalardan birincisi *taklit* (imitation), diğeri ise, büyüsel yakınlık yasasıdır. Birinci yasanın uygulanımında siz, örneğin bir kişinin imajı (örneğin bez bir bebek) üzerinde vermiş olduğunuz zararı aslı üzerinde de gerçekleştirmiş olursunuz. Diğeri, yani büyüsel yakınlık yasası ise şu formüle dayanır: Her ne şekilde olursa olsun bir kez temas haline gelmiş olan varlıklar, bu temas ortadan kalktığı zaman bile birbirini uzaktan etkilemeye (in a distance action) devam ederler. Bu yasaya uygun olarak siz bir kişiden kopardığınız saç ya da kıl üzerinde kendi iradenizi kullanarak verdiğiniz zararın aynısını, sahibi üzerinde de gerçekleştirebilirsiniz.

Görüldüğü gibi duygusal büyüde neden ve etki birbirini, adeta değişmez bir yasa uyarınca belli bir zorunluluk içinde takip etmektedir. Frazer'in iddia ettiği gibi, araya herhangi bir ruhsal ya da kişisel aracı girmemektedir, yani büyü kendi nesnesi üzerine doğrudan doğruya ve otomatik olarak etkide bulunmaktadır. Bu yasa sayesinde ilkel, doğayı kontrol altına almaya ve onu kendi istekleri doğrultusunda boyun eğdirmeye çabalamaktadır¹²; fakat, Frazer'e göre, büyü her zaman ilkelin bu arzusunu yerine getirmekte başarı sergileyemez. İnsan, doğanın zorlamaları ile karşılaştığında ve doğayı kontrol altına almada büyü başarısızlığa düştüğünde büyüden umudunu keser ve

⁹ J. G. Frazer, *Atın Dal*, cilt I, çev. M. H. Doğan, Payel yay., İstanbul, 1991, s. 34.

¹⁰ Bkz. a.g.e., s. 10.

¹¹ a.g.e., s. 10.

¹² a.g.e., s.11-15.

başlangıçta büyük bir demokrasi durumu içinde kendisiyle rekabet ettiği kişisel güçlere yönelir; ama artık bu kişisel güçler insanın rekabet bile edemeyeceği ölçüde güçlü varlıklar olarak tasarlanır. Böylece insan, tanrıları bir zamanlar kendisiyle paylaşmış olduğu güçlerin tek kaynağı olarak görmeye başlar. Bundan sonra etkin-aktif niteliğe sahip büyüsel ritüeller yerini yalvarma, dua ve kurban gibi boyun eğici-pasif nitelikteki dinsel ritüellere bırakır. Önceleri kişisiz güçlere inanç ve bunun temelinde ortaya çıkan büyüye, bundan böyle, tanrıların alanına saygısızca bir saldırı gözüyle bakılır. Böylece büyü bozularak, kötü ruhları kullanma derecesine iner ve dinden tanrı, ruh ve daimon gibi kişisel varlıklara ilişkin tasarımları ödünç alır.¹³

Görüldüğü gibi Frazer, büyüü ya da onun terimiyle duygusal büyüü bir ön-bilim (pre-science) olarak tasarlar. Büyü her ne kadar düşüncedeki bir çağrışımın gerçeklikteki bir bağıntıya denk düştüğü inancına dayansa da, günümüz uygulamalı bilimlerin kendisine dayandığı nedensellik yasasının başlangıcını teşkil eder. O, çeşitli tinsel araçların kullanılarak gerçekleştirildiği büyüü ise dinin etkisi altında yozlaşan bir büyü türü olarak konumlar. Büyü ile din ya da dinsel ritüellerle büyüsel ritüeller arasındaki temel fark birincisinin sempati yasalarına dayanması, diğerinin ise tanrı ya da tinsel güçler gibi üstün varlıklara inanç temelinde ortaya çıkmasıdır.

Frazer'in ortaya koyduğu bu büyü teorisinin eleştirel bir yaklaşımla ele alınarak daha detaylı bir teoriye dönüştürülmüş halini günümüz antropologlarından Marcel Mauss'un **A General Theory of Magic** adlı eserinde rastlamaktayız.. Bu eserinde Mauss, Frazer ve onu takip edenlerin büyüsel olguların birbirinden farklı kategorilerini tam olarak sınıflandırmakta başarısızlığa düştüklerini ve sempatiyi büyüünün ayırıcı bir niteliği olarak konumlamakta da haksız olduklarını iddia eder. Buna göre o, büyüsel ritüellerle dinsel ayinler arasında (ya da Frazer'in, büyüünün dejenere olmuş aşaması olarak gördüğü araya, tinsel bir failin karıştığı büyüsel eylemler arasında) sempatiye dayanarak bir ayırım yapmanın imkansız olduğunu vurgular.¹⁴

¹³ a.g.e., s. 34-35.

¹⁴ Bkz. M. Mauss, **A General Theory of Magic**, trans. R. Brain, Routledge & Kegan Paul, Boston, 1972, s. 14.

Bu eserde Mauss büyüü üç temel bileşene ayırır. Bunlar büyüü yapanlar, büyüsel eylemler ve büyüsel tasarımlardır. Büyü eylemini sergileyen kişi büyücüdür, çünkü ilkel toplumlarda büyüsel ritüelleri sergileyenler ile dinsel ayinleri sergileyenler daima birbirinden farklı kişilerdir. Aslında bu günümüzde de geçerli olan bir ayırmadır, her ne kadar akılsal bakış açısından bir üfürük ile bir fal arasında pek ayırım bulunmasa da, pratik uygulama da birincisi için daima dinsel şahıslara, ikincisi içinse falcılara başvurulur. Büyüsel ritüeller ise büyü eylemleri olarak adlandırılırlar. Büyüsel tasarımlara gelince bunlar, büyüsel eylemlere ya da ritüellere tekabül eden düşünce ve inançlardır.¹⁵

Mauss'a göre, büyücünün sergilediği büyüsel ritüeller etkindirler (effective), diğer bir deyişle yaratıcıdır, yani bir ürün, bir etki, bir sonuç ortaya koyarlar. Bu nedenle sanatçı ile büyücü hedefleri itibarıyla ortak bir noktaya sahiptirler. Bu nedenle teknik ile büyü, ilkel toplumlarda daima birbiri ile karıştırılan iki etkinlik türü olarak ortaya çıkarlar; fakat bu ikisi arasındaki nihai fark teknik olarak üretilen şeylerin kişinin ustalığına dayanmasıdır. Buna göre sonuç veya eser, araç ile fiziksel failin ortak eylemi sonucu ortaya çıkar, yani tıpkı ateşin yemeği ısıtmasında olduğu gibi sonuç doğrudan nedenden türer. Ustalıkların teknikler olarak kabul edilmesinin sebebi, neden ile etki arasındaki türdeşliğin sürekli olarak algılanmasından kaynaklanır. Eğer bir etkinlik hem büyüsel hem de teknikse, büyüsel yön bu tanıma uymakta başarısızlığa düşer. Bu nedenle tıbbi sağaltma teknikleri ve astrolojik gözlemler büyüsel olarak tasarlanırlar.¹⁶ Burası, gizlinin diğer bir deyişle okkült olanın alanını oluşturur.

Bu tür büyüsel eylemlere eşlik eden tasarımlara gelince: Mauss bunları üç kategori altında inceler. Birincisi *soyut, kişisel-olmayan tasarımlardır* (abstract, impersonal representations) ki, Mauss bunları aynı zamanda büyü yasaları olarak adlandırır. Ona göre sempati kavramı altında toplanabilecek bu yasalar kendini üç biçimde ya da üç yasa altında gösterir: Bitişme (contiguity), benzerlik (similarity) ve karşıtlık (opposition). O, bu yasalar sayesinde büyüünün nedensellik ilkesini ortaya koyduğunu kabul eder, fakat büyüsel düşüncenin, "nedensellik teması üzerinde

¹⁵ Bkz. a.g.e., s. 18.

¹⁶ Bkz. a.g.e. s. 19-20.

olağanüstü bir çeşitlilik”¹⁷ sergilediğini belirtir. Mauss’a göre bu durum kendini en iyi bu üç yasanın uygulanımında gösterir.

Yasanın birinci türü, yani bitişme, fiziksel yakınlığa dayanır. Bu yasa uyarınca, temas halindeki varlıklara benzer özellikler bulaşır; böylece onlar birbirleri ile benzer hale gelirler. Burada biz, vücuttan koparılan saç ya da tüy örneğinde olduğu gibi, bir anlamda, bütün ile parçanın özdeşliği ilkesine rastlamaktayız, çünkü büyüsel düşüncede bir insandan koparılan bu parçanın insanın bütününe temsil ettiği inandır. Açıktır ki, bu yasada ayrılma bitişikliği tahrip etmez. Yasa, bu şekliyle sadece insanlara değil dış dünyadaki bütün varlıklara da uygulanır. Bunun en tipik örneği vücuttaki yara yerine yaraya sebep olan silah üzerinde tedavi uygulamaktır. Burada nedensellik ilkesi, yaraya neden olan silah ile yara arasında varolan bağlantı üzerinde kendini gösterir; diğer bir deyişle silah ile yara bitişikliği, ayrılma kendini gösterdikten sonra bile tahrip olmaz. Böylece siz yara yerine silah üzerinde tedavi uygulayarak, sempati ilişkisi vasıtasıyla, bütünü (silah) tedavi ederken onun parçasını (yarayı), yani nedeni tedavi ederken etkiyi tedavi etmiş olursunuz. Mauss’un pek çok örnek ile ortaya koymaya çalıştığı bu yasa, bir nesnenin özünün, bütününde olduğu kadar parçalarında da bulunduğu şekilde formüle edilebilir; diğer bir bakış açısından her nesne, varlığı içinde kendisini bir parçası olarak biçimlendiren türünün temel ilkesini içerir.¹⁸

Bitişiklik yasınının diğer bir versiyonunda ise, bir varlıkla temas haline gelen herşey birbiri ile bağlantılanır. Örneğin giysiler, çimdeki veya yataktaki vücut izi bir kişinin bedeni ya da bedeninin bir parçasını temsil eder. Böylece bu yasa sayesinde hem bireyler hem de nesnelers sınırsız bir sempatik çağrışım içinde birbirleri ile teorik olarak bağlantılanırlar.¹⁹

Mauss’un incelediği ikinci yasa, yani benzerlik yası, sempatiye dayalı çağrışımı bir nesnenin imajı ile aslı arasında bir benzerlik kurarak oluşturur. Burada ilk yasada

¹⁷ a.g.e., s 63, aynı görüş için bkz. C. L. Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. T. Yücel, Hürriyet Vakfı yay., İstanbul, 1984 s. 34-35.

¹⁸ Bkz. M. Mauss, *A General Theory of Magic.*, s. 64-65.

¹⁹ Bkz. a.g.e, s. 65.

olduğu gibi doğrudan doğruya temas halinde bulunmuş olmak ya da kazara bir temas ilişkisi içine girmek gibi bir zorunluluk yoktur. Bu yasada yapay olarak işlenmiş imaj nesnenin yerine geçer ve aslında imaj ile nesnesi arasında bir portre ile modeli arasındaki gibi bir benzerlik türü söz konusu değildir. Simge son derece soyut ve son derece basittir. Mauss böyle bir yasa üzerinde uzlaşmış olmanın yeterli olduğunu söylemektedir. Bu yasaya göre biz, simge üzerinde gerçekleştirmiş olduğumuz her eylemin aynısını simgenin nesnesi ya da aslı üzerinde de gerçekleştirmiş oluruz. Yani Mauss'un formülü ile burada 'benzer benzeri üretmekte' ya da 'benzer benzeri üzerinde' etkide bulunmaktadır. Fakat Mauss'a göre tam da bu formül içinde büyüünün üçüncü yasasına ulaşmış oluruz, yani karşıtlık yasası.

Aslında benzerin benzeri ürettiği yerde bir karşıtlık durumu söz konusudur, yani benzer kendi karşıtını üretmek için benzerini çağırılmaktadır. Örnek verecek olursak şematik bir insan kopyasına, mesela bez bir bebek üzerine, bıçak sapladığımızda, biz onun aslı üzerinde, yani kopyası olduğu insan üzerinde de ızdırıp meydana getiririz, başka bir deyişle ifade edersek ondaki sağlığı ya da ızdırapsızlığı uzaklaştırarak acıyı meydana getirtiriz. Ya da yağmur yağdırmak için toprağa su serptiğimizde (bu ilkeller tarafından çokca uygulanan yağmur büyüünün bir türüdür) yapmış olduğumuz şey aslında kuraklığın yokluğuna neden olmaktadır. Buna dayanarak Mauss benzerlik kavramının karşıtlık kavramından ayıramayacağını ifade eder; fakat benzerlik ve karşıtlığın, sempatiler ve antipatiler formunda büyücülerin zihninde daima ayrışık olarak mevcut olduğunu da belirtir; bu nedenle büyücüler karşıtı karşıtını üretmek için kullanırlar. Örneğin yağmuru durdurmak için güneşi temsil eden bir ağaç kullanılır; bu yolla yağmurun karşıtı olan güneş ya da suyun karşıtı olan ateş çağırılır. Görüldüğü gibi burada karşıtlık yasası tamamıyla benzerlik yasası tarafından örtülmektedir.²⁰

Büyünün bu soyut, kişisel-olmayan tasarımlarına, Mauss, daima ikinci tür tasarımların eşlik ettiğini düşünür ve bunları *somut, kişisel-olmayan tasarımlar* (concrete, impersonal representations) olarak adlandırır. Burada biz büyüünün bilimsel karakteri ile karşı karşıya geliriz; çünkü bu tür tasarımlar nesnelere özellikleri ve nitelikleri ile ilgili

²⁰ Bkz. a.g.e., 68-74.

tasarımlardır. Bu tür tasarımlarda, ilk tür tasarımlardakinden ya da büyü yasalarınınkinden farklı olarak, salt soyutlama alanından uzaklaşılır. Mauss'un vurguladığı gibi, bu tür tasarımlar söz konusu olduğunda büyücüler (özellikle simyagerler) varlıkların doğalarından bahsederlerken sempati yasalarını kapsayan salt bir düşünceden değil varlıkların nitelikleri ve özellikleri ile ilgili somut-kişisel olmayan tasarımlardan bahsederler.²¹

Büyüsel sistemler, Claude Levi Strauss'un **Yaban Düşünce**'de 'Somutun Bilimi' olarak adlandırdığı bölümde değindiği gibi, özgül (specific) ama deneysel ya da empirik niteliklere sahip olan veya olmayan diye bölümlenen bitki, mineral ve hayvan kategorilerinin düzenlenmesini kapsarlar. Böylece büyüsel sistemler, özellikler (properties) ya da nitelikler (qualities) nosyonuna bağlı olarak varlıkları türsel olarak bir sınıflandırmaya tabi tutarlar. Strauss'a göre bu, "evrene bir düzen başlangıcı" getirme teşebbüsüdür ve "bu sınıflandırma, nasıl olursa olsun, sınıflandırma yokluğuna göre gerçek bir erdem içerir"²²

Mauss bu türsel özellikleri kullanarak çeşitli etkiler meydana getirmenin büyü'nün başlıca kaygılarından biri olduğunu belirtir. Buna göre aynı tür içine yerleştirilen varlıkların birbirleri üzerinde etkide bulunabileceği düşünülür. Örneğin aynı renge sahip iki varlık aynı türün içine yerleştirilirler; bazen bu kıstas bir şekil benzerliği de olabilir. Bu durumda birinci kriterde olduğu gibi sarı renge sahip bitkilerle safra arasında bir benzerlik tasarlanır ve bu bitkilerin safra hastalıklarının tedavisinde kullanılabilmesine inanılır. İkinci kıstas, yani şekil benzerliğinde ise, örneğin diş biçimindeki bir tohum ile insan dişi aynı tür içine yerleştirilerek, tohum diş ağrılarının tedavisinde kullanılmaya başlanır. İşte tam da burada, biz, sempati yasalarının bir renge, bir şekle veya kıstas her ne olursa olsun, görülür ya da duyuşsal niteliklere dayalı olduğunu ve bu yasaların artık salt soyutlama alanından uzaklaştığını görüyoruz. Benzerlik yasası artık burada somut bir takım özelliklere dayanmaktadır. Bu açıdan büyüsel düşünce doğadaki varlıkların

²¹ Bkz. a.g.e., s. 75.

²² C. L. Strauss, **Yaban Düşünce**, s. 33.

nitelikleri, özellikleri ve bunlar içindeki güçlerin detaylı bir araştırılması vasıtasıyla bilimsel bir karakter almaya başlar.²³

Son olarak, büyüsel tasarımların üçüncü türünü, *kişisel tasarımlar* (personal representations) oluşturur. Burası daimonolojinin (cin-bilim) alanını oluşturur. Mauss, Frazer'in düşündüğü gibi, daimon ya da ruh düşüncesi ile büyüün ilk iki tasarımı arasında bir kopukluk görmez. Ona göre "daimonlar ya da ruhlar yasalar ve nitelikler oyununu açıklamakta kullanılan tamamlayıcı düşünceleri"²⁴ oluştururlar. Bu tür kişisel faille ilişkili düşünceler, büyüsel ritüellerin verimini artırmak için kullanılan tasarımlardır. Elbette ki bunlar dinden devşirilen tasarımlardır; fakat zorunlu olarak büyüün sempati yasalarını tahrip etmezler. Onlar, her büyücünün kendine özgü bir aracı veya aleti olarak ortaya çıkarlar. Bu noktada, biz, Mauss'un din ile büyü arasında, Frazer kadar kesin bir ayırım yapmadığını görüyoruz; çünkü o, sempati yasalarının büyüün ayırt edici bir niteliği olarak görmez. Ona göre din de bu tür yasaları kullanarak çeşitli ritüeller, sergiler.²⁵ Örneğin, ilkel dinsel ritüeller bir yana sadece enkarnasyon ritüelinin bile şarap ile İsa'nın kanı arasında kurulan bir sempatiye dayandığı açıktır.

Mauss, büyüü bu şekilde formüle ettikten sonra onu teknoloji ve bilim arasında bir yere yerleştirir. Ona göre büyü pratik yönü ve büyüsel eylemin otomatik doğası bakımından bilim ve teknolojiye benzer. Fakat işin içine özel failer girdiğinde, daimonoloji örneğinde olduğu gibi, dinle pek çok ortak noktaya sahip olur. Zira belirtildiği gibi Mauss da bu noktada, tinsel güçler anlayışının dinden ödünç alındığını kabul eder; fakat din düşünsel karakteri bakımından metafiziğe eğilimliyken, büyü doğayı anlamakla ilgilenir. Bu anlamda, o, bütün büyüsel tasarımların büyücüler için teorik bir ilgiden daha çok pratik bir ilgiye ve büyük ölçüde doğayı kontrol etme çabasına hizmet ettiğini vurgular.²⁶

²³ Bkz. M. Mauss, *A General Theory of Magic*, s. 77-79, L. C. Strauss, *Yaban Düşünce*, s. 39.

²⁴ M. Mauss, *A General Theory of Magic*, s. 80.

²⁵ Bkz. a.g.e., s. 80-83.

²⁶ Bkz. a.g.e., s. 142-143.

Büyünün bu pratik yönünü vurgulayan diğer bir antropolog Malinowski'dir. Ancak, Malinowski, ilkel toplumların, deney ve mantığa dayanan kurallar, kavramlar ve teorik yasalar topluluğu anlamında bilime sahip olduklarını iddia eder. Bu tür bilgi araştırmasında onlar doğal güçlere ilişkin bazı kavramlara sahiptirler ve doğal bir olgunun nedenlerini yine doğrudan doğruya doğal olgularla anlamaya gayret ederler. Büyü ancak, deneysel bilgide gedik ortaya çıktığında kendini gösterir.²⁷ Deneysel bilgisiyle doğayı alt edemeyen ilkel, başarısızlığı ve çaresizliği kabullenemeyerek deneysel bilgisi ile çözümleyemediği olaylar için, doğada bulunduğu inandığı güçlere, yani büyüye başvurur. Böylece Malinowski, büyüün “her zaman insani eğilimlerle, ihtiyaçlarla ve etkinliklerle sıkı sıkıya bağlantılı belli bir hedefi olması dolayısıyla bilime akraba” olduğunu ve “büyü sanatının pratik hedefleri gerçekleştirmeye”²⁸ yöneldiğini iddia eder. Büyünün dinle ilişkisine gelince, ona göre, din yine tıpkı büyüde olduğu gibi, bilimsel etkinlikle gerçekleştirilemeyen olaylar karşısında ortaya çıkan heyecansal gerilim durumlarında kendini gösterir. Fakat burada artık tamamıyla doğa üstü varlıklara inanç söz konusudur ve din büyü gibi pratik amaçların gerçekleştirilmesine hizmet etmez, o tamamıyla ilkelin kolektif manevi alanını oluşturur. Bu anlamda büyü belli özel kişilerin alanını oluştururken, din herkese açıktır ve herkesin malıdır. Öte yandan, Malinowski kolektif alanın ortak malı olduğu ölçüde dinin insanı pasif bir boyun eğmeye zorladığını, büyüün ise kışkırtıcı ve zorlayıcı bir etkiye sahip olduğunu iddia eder.²⁹

Bu üç yorumun ışığında şunu söyleyebiliriz ki büyüsel düşünce bir güç tasarımına dayanmakta ve aynı şekilde bir güç tasarımına dayanan dinle şu ya da bu şekilde çeşitli ilişkiler sergilemektedir. Öte yandan büyü doğaya dönük bir etkinlik ve teknik olarak ortaya çıkmakta ve bu yönüyle bilimsel bir karakter taşımaktadır. Bu durum Yunan ve Roma gibi toplumlarda da devam eder. Doğaya içkin bir güç olarak *mana*'nın Yunancadaki eş değerinin *dynamis*, *areta*, ve *charis* gibi terimler olduğu kabul edilmektedir.³⁰ Öte yandan yine çok-tanrılı dinlerin kurumsallaştığı Yunan ve Roma toplumlarında aşkın bir güç olarak *mananın* çeşitli formlarda ve tanrılar, daimonlar,

²⁷ Bkz. B. Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, çev. S. Özkal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1990, s.68-69

²⁸ a.g.e., s. 75.

²⁹ a.g.e., s. 77-79.

³⁰ G. Luck, *Introduction: Magic, Arcana Mundi*, s. 3.

kahramanlar (hereos) gibi çeşitli isimler altında kendini gösterdiği de bilinmektedir. Bu tür toplumlarda da büyü ilkel toplumlarda olduğu gibi, çeşitli varyasyonlarıyla ortaya çıkmıştır. O, bazen bilimsel bir karaktere bürünmüş, bazen dinle ortak temalara sahip olmuş, bazen de kötü amaçlar için kullanılmıştır.

Büyünün bu farklı görünüşleri, özellikle Hellenistik dönemde çok belirgin bir biçimde kendini gösterir. Bu dönem, okkültizmin tarih içinde, Rönesans'tan önceki en güçlü dönemini teşkil ettiği ve Rönesans okkültizmi, Antik öğretinin canlandırılması programı çerçevesinde, büyük ölçüde, Hellenistik döneme dayandığı için konumuz açısından önemli bir aşamayı temsil etmektedir.

Biz, bu dönemde Yeni-Platoncular tarafından büyüünün teorik olarak işlendiğini ve büyüünün çeşitli formları arasında ayrımlar yapıldığını görmekteyiz. Yeni-Platoncu düşünürler, Pers kökenli yunanca *magia* (magic) terimi ile yine aynı kökene sahip *goetia* (sorcery) terimini birbirinden ayırırlar.³¹ Bu ayrıma göre ilki kültürlünün uğraş alanına işaret ederken diğeri aşağı tabakanın büyüsel pratiklerine göndermede bulunur. Birincisi büyüünün onurlu ve faydalı kullanımını içerir, diğeri ise kötü ruhların kullanımı ile gerçekleştirilen ve kötü amaçlara hizmet eden bir büyü türüdür.

Yeni-Platoncu sistem içinde, büyü türleri iki temel ilkeye dayanır. Birincisi *mana*'ya denk düşen ve yeni-platoncu sistemde evrendeki hareketin ve değişimin kaynağı olan Evren Ruhu (anima mundi), diğeri ise, evrendeki bütün varlıkları birbirine bağlayan kozmik sempati ilkesidir. Evren ruhuna içkin olan güce dayalı olarak kozmik sempati ilkesi, evrende neden ve etki ardışıklığı ya da zaman ve mekan terimleri içinde açıklanamayan bazı gizli ilişkiler olarak okkült bağları (occult connections) içerir. Buna göre, evrendeki herhangi bir varlıktan ölçülemeyecek kadar uzakta bulunan bir güç, örneğin bir yıldızın ışını, o varlığı etkileyebilir, onu değiştirip harekete geçirebilir; çünkü yeni-platoncu sisteme göre evren, içinde hiç bir parçasının birbirinden etkilenmeden kalamayacağı bazı gizli ilişkiler barındırmaktadır. Plotinos'un aşağıdaki sözleri bu durumu çok açık bir biçimde yansıtır.

³¹ a.g.e., s. 20-21.

Evren tektir, duygulardan ibaret bir bütündür (sympathetic total) ve canlı bir organizmaya benzer; uzak olan şey onun içinde yakındır.³²

Yeni-Platoncuların bu şekilde kavradıkları bir evren içinde büyü, kendini farklı düşünürlerin elinde farklı biçimlerde gösterir. Plotinos göre, evren kendi içinde sempati ve antipati ilişkileri içerdiği için, büyü sadece evrende mevcuttur. Buna göre büyü, evrenden elde edilebilecek bu gizli ilişkilerin, bu ilişkilerin kendisine dayandığı gizli güçlerin (hidden power) keşfedilip aktif hale getirilmesinden ibarettir. “Büyüsel eylemler, nasıl açıklanabilir” diye sorar Plotinos ve şu şekilde yanıtlar:

Sempatiyle veya benzer varlıklar arasında bulunan uyum ve farklı varlıklar arasında bulunan uyumsuzluk olgusuyla mı; yoksa bu tek canlı varlığı [evreni] bir arada tutan pek çok farklı güçlerin bulunuyor olmasıyla mı? Çünkü pek çok farklı çekim (attraction) vardır ve büyüsel eylemler bunlar harekete geçirilmeden gerçekleşemezler. Gerçek büyü, evrendeki aşk ve onun karşıtı nefretten ibarettir.³³

Öte yandan Plotinos kötü büyüünün varlığına da inanır ve büyüünün kötü amaçlar için kullanılabileceğini kabul eder. Evrende büyüsel güçler herkese açıktır; bu nedenle kötü insanlar da bu güçleri kullanabilirler. Bu anlamda kötülük büyüünün kendisinden değil, bu güçleri kullanan insanların niyetlerinden kaynaklanır. “Kötü insanlar da nehirden su çekerler, veren alanın kim olduğunu bilmez, o sadece verir”³⁴ diyen Plotinos için, büyüüyü kötü amaçlar adına kullananlar er ya da geç cezalandırılacaklardır. Bunun yanı sıra, Plotinos’a göre, kötü büyücülerin yaptıkları sadece insanları etkileyebilir, yoksa evreni etkileyemezler; çünkü doğanın kendi gücü, adeta karşı büyü (counter magic) yaparcasına, onların kendisi üzerine etkide bulunmalarını engeller. Ayrıca bu tür büyücülerin dünya üzerindeki güçleri, tüm büyüsel pratiklerden korunmuş olan bilgelerin ruhları tarafında da sınırlandırılırlar. Bu anlamda, büyücüler, doğanın kendisine etkide

³² Plotinos, *Enneads*, IV.4. [32], trans. S. MacKenna, Faber and Faber Ltd., III. Ed., London, 1966, s.315

³³ Plotinos, *Enneads*, IV.4. [40], s. 323, aynı zamanda bkz. Ed. G. Luck, *Arcana Mundi*, s.118 (Plotinos’a ait alıntılarda belirtilmedikçe MacKenna’nın çevirisi esas alınmıştır).

³⁴ IV.4 [41], s. 323-324, aynı zamanda bkz. G. Luck, s. 120.

bulunamadıkları gibi, onun yapısını ve gerçek düzenini kavrayan bilgeleri de etkileyemezler.³⁵

Görüldüğü gibi, Plotinos için, iyi ve kötü büyü de dahil olmak üzere büyüün tamamı, evrendeki güçlerin kullanılmasından ibarettir; çünkü o tamamıyla doğal olarak açıklanabilir. Öte yandan, büyü tamamıyla dünyaya dönük bir etkinlik türü olarak bilgeye tavsiye edilebilir bir alanı oluşturmamaktadır. Ne var ki, onun pek çok ardılı için *theurgia* adı altında *magoianın* en yüce türü olarak tasarlanan ve son derece kutsal amaçlara hizmet eden bir büyü türü daha vardı. Bu tür büyülerin, diğer bir deyişle teurjik-büyü (theurgical-magic) eylemlerinin temel amacı, yeni-platoncu sistemin ayrılmaz bir parçası olan tanrı ile birleşmektir. Terim olarak aynı kökenden gelmelerine rağmen teurjistler, teologlardan (theologia) farklı olarak sadece tanrılar hakkında konuşmakla yetinmezler; daha da ileri giderek onlarla birleşmeyi, onları yakalamayı hatta, tanrı heykellerini canlandırıp bizzat tanrılarla sohbet etmeyi amaçlarlar. Bu anlamda teurji, basit ve alt tabakaya ait bir büyü türü değildir, büyüsel teknikleri kapsayan entellektüel bir tapınma biçimidir.³⁶

Iamblichus, Proclus ve Porphyrios gibi Yeni-Platoncular, böylece, büyüü tanrıya ulaşmanın, tanrıları etkileyebilmenin hatta onları yeryüzüne indirebilmenin bir yolu olarak gördüler. Böylesi büyüsel eylemlerde, çeşitli gizli niteliklere sahip olduğu düşünülen bitkilerden, hayvanlardan ve değerli taşlardan kelimeler ve şekiller gibi yapay nesnelere kadar uzanan bir dizi malzemenin kullanılmasıyla tanrılar etkilenmeye çalışılıyordu. Bu yolla, ilkel büyüdekine benzer bir tarzda, taklit ilkesine dayanarak tanrıların etkilendiğine ve harekete geçirildiklerine inanılmaktaydı; çünkü, adeta panteist bir anlayış çerçevesinde, tanrısalığın evrenin her bir parçasında içerildiği düşünülmekteydi. Iamblichus'un aşağıdaki sözleri bu durumu açıkça yansıtmaktadır:

Bütünün parçaları ne kadar ayrışık olursa olsun...O, herşeyi kendi ışığı ile aydınlatır. Tıpkı, bu ışığın aydınlık kılarak herşeyi

³⁵ Bkz. IV.4. [42], s. 324, aynı zamanda bkz.G. Luck, s.120.

³⁶ Bkz. G. Luck, *Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism, Religion, Science and Magic*, Ed. J. Neusner-E. S. Frerichs, Oxford University press., 1989 s. 186, 188.

kucaklaması gibi, tanrıların güçleri de iştirak ettiği her şeyi kucaklar...Bu güçler kullanılarak, tanrıları çağırınların teyit ettiği gibi, tanrıların değerli görüntüleri üretilebilir.³⁷

Görüldüğü gibi, büyü yeni-platoncu filozofların elinde bir yönüyle doğaya yönelik bir etkinlik olarak bilimsel bir nitelik kazanırken, bir yönüyle de dinsel bir karakter elde eder. Bu durum, Rönesans boyunca devam edecek olan bir gerilimdir. O, Rönesans düşünürlerinin elinde farklı biçimlerde işlenecek, çağın kendi kültürel ve entellektüel beklentileri içinde farklı biçimlerde geliştirilecektir. Öte yandan farkedilebileceği gibi, yeni-platoncu sistemde evrenin canlı bir bütün olarak tasarlanması, ay-altı alemle ay-üstü alem arasındaki ilişkiyi gündeme getirir. Diğer bir deyişle bu durum, gökyüzü ile yeryüzü arasındaki bağlantının karakteri ve yapısıyla kutsalın yeri olarak tasarlanan göklerin evren tasarımı içindeki yerini açığa çıkartır. Bu, bizi doğrudan doğruya, astrolojiye, Agrippa'nın büyüü aşağı varlıklarla yukarı varlıklar arasındaki bir bağlantı olarak tasarlamasının nedenlerine götürmektedir. Ancak astroloji ne Hellenistik dönemde ne de Rönesans'ta kendini tek bir biçimde göstermez, onun pek çok farklı görünümü ve türleri bulunmaktadır. Bunlar arasındaki ayrımı farkedebilmek Rönesans okkültizmini anlamak açısından oldukça önemlidir.

Astroloji bir okkült bilim olarak astronomiden daha eskidir; fakat tarihsel gelişimi içinde astronomi ve astroloji daima birarada bulunmuşlardır. Latince *astrologia* ve *astronomia* kelimelerinin her ikisinin de bu gün astroloji olarak adlandırdığımız şeyi betimlediği, hatta ingilizcede *astrology* teriminin Aydınlanmanın başlangıçlarına kadar her iki anlamı da içerdiği bilinmektedir. Yine bununla bağlantılı olarak Yunancada *mathesis* kelimesinin spesifik olarak astrolojiye ve *mathematikos* teriminin ise matematikçilerden ziyade astrologlara göndermede bulunduğu kabul edilmektedir.³⁸

Astroloji ilk olarak Kalde ve Babil gibi, Mezopotamya uygarlıklarında ortaya çıkar. Babil rahiplerinin gözlemlerine dayalı astronomik bilgilerini ve geliştirmiş oldukları

³⁷ Iamblichus, *On the Mysteries of Egypt*, 1.9 in *Arcana Mundi*, Ed. G. Luck., s. 126-127.

³⁸ G. Luck, *Introduction: Astrology*, *Arcana Mundi*, s. 309.

matematiksel hesaplama yöntemlerini dini festivallerin gününü tesbit etmek ve takvim oluşturabilmek için kullandıkları sanılmaktadır.

Bu eski uygarlıklarda astronomik bilgilere ve matematiksel hesaplamalara dayalı olarak, astrolojinin iki temel tipi ortaya çıktı. Bunlardan birincisi bu gün *judikal astroloji* (judicial astrology) olarak adlandırılmaktadır. Astrolojinin bu türü yıldızların ve gezegenlerin konumlarından ve çeşitli meteorolojik olaylardan bir kralın ya da bir ülkenin geleceğini tahmin etmeye dayanır. Bu açıdan judikal astroloji savaş, kıtlık, salgın, barış ve toplumsal refah gibi genel kehanetleri kapsar. *Horoskopik astroloji* (horoscopic astrology) olarak adlandırılan diğeri ise, judikal astrolojideki genel kehanetler yerine bir insanın karakterinin ve kaderinin yıldızlardan okunmasına dayanır.³⁹ Astroloji, Kalde ve Babil geleneklerinden sonra özellikle Mısır'da belli bir sistem içinde inşa edildi. O, Hellenistik dönemin başlaması ile birlikte, Yunan dünyasına geçtiğinde, rasyonel bir düzen talebi ile çeşitli batıl inançların ve mitosların bir karşılaşma noktası haline geldi.

Astroloji ve kadercilik (fatalism) daima bir arada yürürler; bu nedenle Yunan dünyasında kaderciliği benimseyen Stoacılar tarafından astroloji genel olarak kabul gördü, çünkü onlar tüm gerçekliğin ve varoluşun değişmez bir yasa (logos) uyarınca yönetildiğine inanıyorlardı. Mısır'da keşfedildiğine inandığı astroloji için Tanrı Hermes'e şükranlarını sunan ve Mısırlılara kendi astrolojik bilgilerinden dolayı övgüler düzen stoalı Manilius şöyle yazmaktadır:

Sen, bu büyük kutsal geleneğin kaynağı ve yazarı Tanrı Hermes, sana şükranlar olsun ki, bize gökyüzüne ulaşmayı; takımyıldızlar ile yıldızların isimlerini ve hareketlerini, onların önemini ve etkisini öğrettin.....Onlar [Mısırlılar], bu soylu sanat vasıtasıyla kaderin nasıl da yıldızların yolculuklarına dayandığını gören ilk kişilerdir.⁴⁰

³⁹ a.g.e., s. 310.

⁴⁰ Manilius, *l. 25-112 in Arcana Mundi*, Ed. G. Luck, s. 325.

Öte yandan biz Stocılıkta astrolojinin bilimsel bir karaktere büründüğünü ve evrene rasyonel bir düzen getirme çabası içinde önemli bir dayanak noktası olduğunu görmekteyiz. Zaten, daha önceden, Aristoteles'in göksel varlıkların, öncesiz-sonrasız harekete sahip olmak bakımından ay-altı alemdeki varlıklardan üstün olduğunu belirttiği ve yıldızları doğa üstü zekalara sahip varlıklar olarak betimlemiş olduğu, yeryüzündeki değişimi, yani oluş ve bozuluş sürecini de son tahlilde yıldızların hareketlerine bağladığı bilinmekteydi. Böylece, astroloji Yunan bilimi ile batıl inançların bir buluşma noktası haline geldi. Manilius'tan alınma aşağıdaki satırlar, tam da bu durumun bir ifadesidirler:

uzun gözlemler sonucu, dünyanın kutsal yasalarca yönetildiği,
dünyanın kendisinin ezeli ebedi bir ilke yardımıyla hareket ettiği,
kaderin yükselme ve alçalmalarını güvenilir işaretler yardımıyla
farkedebileceğimiz keşfedildi.⁴¹

Öte yandan Malinius için, dünyevi olguların kendisine dayandığı yıldızlar belli bir düzen içinde hareket ederler. Yıldızların bu sistemi, hiç bir şekilde dışına çıkmanın mümkün olmadığı ölçüde katı bir determinizmi ifşa eder. Bu düzen ve yasallık kozmosun en ufak noktasına kadar indirgenmiş durumdadır. Manilius bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Bütün takımyıldızlar, yıldızlarının oyunu içinde düzenli aralıklarla bir araya gelirler, belirişleri ve ortadan kalkışları değişmez bir düzeni takip eder. Bu engin yapı içinde hiç bir şey bu ilkeden ve herşeyin değişmez bir yasaya itaat ediyor olması olgusundan daha mucizevi değildir. Onlar heryere nüfuz ederler.⁴²

Stoacılıkta yıldızların yeryüzüne etkisi kozmik sempati ilkesi ile açıklanır. O, canlı evreni, bir bütün olarak bir arada tutan, hareketi ve değişimi düzenleyen bir ilkedir. Evrenin değişmez yapısı veya düzen verici *logosun* yaratıcı aktivitesi, birbirlerine

⁴¹ a.g.e., s. 325.

⁴² a. g. e., I. 474-531, s. 330.

sempatik olarak bağlanmış öğelerin karşılıklı uyumundan geçer. *Logosun* bu düzen verici ilkesi her varlığa hareketi ve düzeni sağlayan *logoi spermatikos*'lar vasıtasıyla geçerler. Bunlar, canlı evrenin yaratımını, rasyonel düzenini ve hareketini sağlayan, onun her bir noktasına en yüce *logos*'un bir parçasını taşıyan doğurucu ya da dölleyici ilkelerdir. Böylece her varlık başlangıçta verilen ve hiç değişmez bir yasa içinde sürekli beslenen yaratım vasıtasıyla birbirine sempatik ilişkiler vasıtasıyla bağlanmış olur. Manilius bu durumu şu şekilde özetler:

Eğer bütün bu mekanizma birbirine sempatik olarak bağlanmış öğelerle sağlam bir biçimde inşa edilmeseydi ve üstün bir ustaya itaat ediyor olmasaydı...ne dünya hareketsiz olacaktı ne de yıldızlar onun etrafında döneceklerdi...Böylece herşey evrenin bütünü içinde düzenlenir ve bir yasayı takip eder. Her şeyi yöneten bu akıl göksel yıldızlardan yeryüzündeki yaratıklara kadar iner⁴³

Stoa düşüncesinin astrolojinin yardımıyla evrene rasyonel bir düzen verme çabası en bilimsel ifadesine Ptolemios'un *Tetrabiblus*'unda ulaşır. O, Aristoteles'ten etherik (etheric) töz ve stoa'dan kozmik sempati ilkesini ödünç alıp astrolojiyi bir bilim olarak inşa etmeye çalışır. Ona göre, yıldız bilimi iki parçadan ibarettir. İlki, Ay'ın, Güneş'in ve yıldızların hareketlerini, ikinci kısmı ise yıldızlarla ay altı alemdeki olgular arasındaki ilişkileri inceler.

Etherik bir tözden oluşan gökyüzü ve göksel varlıklar, dört ay-altı elementten (ateş, hava, su ve toprak) oluşan yeryüzündeki hareketin ve her türlü değişimin nedenidirler. Ptolemios'un ifadesiyle, "onlar kendileri etrafında dönerler; karaları ve denizleri, kara da ve suda yaşayan bitkileri ve yaratıkları düzenlerler"⁴⁴ Bunun nedeni varlıklar arasında bulunan sempati ilişkileridir. Ona göre, "pek çok cansız varlık ve canlı yaratık ayla sempati içinde yaşarlar ve onunla birlikte değişirler." Böylece göksel varlıklar yeryüzündeki her olayın nedeni olurlar. Ptolemios'a göre, göksel cisimlerin hareketlerini

⁴³ Manilius, 2. 60-79; 2. 80-149, s.332-333.

⁴⁴ Ptolemios, *Tetrabiblus*, 1.2.1-3 in *Arcana Mundi*, Ed. G. Luck, s. 343.

inceleyen astrolojinin bu birinci kısmı, matematiğe dayalı kanıtlayıcı bir yöntemle sahiptir. İkinci kısmı ise ay-üstü varlıkların etkisi altındaki varlıklarla ilgilenir ve ay-altı alemdeki değişimleri ya da meydana gelecek olayları en yüksek olasılıkla tahmin etmeye çalışır. Ptolemios astrolojinin bu işlevini şu şekilde ifade eder:

en önemli olgular, güneşin ve ayın aşkar görünüşleriyle tahmin edilirler⁴⁵

Öte yandan Ptolemios da, Manilius gibi, astrolojinin kutsal bir sanat olduğunu ve insanlara tanrılar tarafından bağışlandığı için zorunlu olarak faydalı amaçlara hizmet ettiğini ileri sürer. Tam da bu noktadan hareketle o, astrolojik tıbbı ve onun uygulamalarının meşruluğuna ilerler.⁴⁶ Aslında astrolojinin tıbbı uygulanması Ptolemios'un da ötesinde Mısır ve Kalde geleneklerine kadar geri uzanır. Evrendeki her değişimin, her iyi ve kötü olayın yıldızlardan kaynaklandığına inanıldığı bir dönemde, hastalıkların da yıldızlardan geldiğine inanılması son derece olağandı. Bu nedenle dönemin doktorlarının veya tıp sanatı icra edenlerin aynı zamanda yıldızlar hakkında da detaylı bir bilgiye sahip olması gerekmektedir.

Bir Ptolemios karşıtı olmasına ve stoacı kader doktrinine saldırmasına rağmen, Plotinos da yeryüzü üzerinde göksel bir etkiyi kabul eder. Bahsettiğimiz gibi stoacılıkta evren kendisine içkin olan bir yasa uyarınca yönetilmekte ve bu yasa yıldızlardan yeryüzündeki her bir varlığa kadar inmekteydi. Yine Stoa düşüncesine göre insan bir mikrokosmos olarak makrokosmosun, yani evrenin, küçültülmüş bir yansıması olduğu için, o da bu yasalara tabiydi; dolayısıyla evrendeki her olay üzerinde etkisi olan yıldızlar insanların kaderlerini ve karakterlerini belirlemekteydi. Bu durum, tanrısal aşkınlığı ve ölümsüz ruhun özgürlüğünü savunan Yeni-Platoncular için, insan ruhunun varoluş zincirini kırıp tanrı ile birleşmesini hemen hemen tamamen olanaksız kılmaktaydı. Bu açıdan Plotinos, yıldızların insanların yaşamlarını yönettiğine inanması ve kozmik sempati ilkesini kabul etmesine rağmen, yıldızların gerçek neden olduklarını kabul etmek istemez.

⁴⁵ a.g.e. , s. 344.

⁴⁶ Bkz. a.g.e, 1.2.5; 1.3, s. 345-346.

Plotinos'a göre, onlar gerçek nedenler değil, sadece işaretlerdir; bu nedenle onlar insan iradesi üzerinde hiç bir etkiye sahip olmadıkları gibi, bizim karakterimizi de şekillendiremezler. Öte yandan Plotinos için, yıldızları dünyadaki her olayın nedeni saymak oldukça tehlikelidir; çünkü yıldızlar tanrısal varlıklardır ve tam da bundan dolayı bu dünyadaki kötüden sorumlu olamazlar. Bu nedenle o, her türlü felaketi yıldızlardan okuyan astrologlara şiddetle saldırır ve astrolojik kehanetlerin olabilirliğini reddeder. Buna rağmen o, yıldızların da üstünde yer alan ve onları ve dünyayı yöneten bir gücün varlığını kabul eder, yıldızlar bu durumda onları okumasını bilenlere önemli bilgiler verecek olan kozmik araçlar olarak iş görürler. Onların güçleri kendilerinden değil, onların da üstünde var olan ve birer araçları oldukları Tanrıdan, yani Bir'den kaynaklanırlar.⁴⁷

İşte büyü ve astrolojinin bütün bu farklı yorumları, yeni bir çağın başlangıcında, yani Rönesans'ta yeniden gündeme gelecek ve Antik kavramların ve Antik bilimin krizi içinde önemli tartışma noktaları olacaktır. Rönesans okkültizmini ve Antik düşüncelerin Rönesans düşünürleri üzerine etkisine geçmeden önce kısaca okkültizmin tamamlayıcı bir parçası olan okkült özellikler (occult properties), okkült nitelikler (occult qualities) ve okkült güçler (occult powers) doktrinine de değinmemiz gerekmektedir; çünkü bu kavramlar astroloji ile bağlantılı büyü teorisi için vazgeçilmez temel kavramları oluşturmaktadırlar.

İlkel toplumlardan Antikite'ye ve Ortaçağ'a kadar astrologlar kendi teknikleriyle sadece geleceği tahmin etmekle yetinmemişler, aynı zamanda göklerden ya da yıldızlardan kaynaklanacak olan kötü etkileri etkisiz hale getirebileceklerini de iddia etmişlerdi. Böylece astrolojik düşünceye içkin olan determinizme rağmen astrologlar, bu determinizmi kırma çabası içinde birer büyü uygulamacısı haline gelmişlerdir. Fakat yıldızları etkileyebilmek ve bu determinizmi kırabilmek için insandan çok uzakta bulunan yıldızlara ulaşmak gerekiyordu. İşte tam da bu noktada astrologlara okkült nitelikler ve güçler doktrini yardımcı oldu.

⁴⁷ Bkz. Plotinos, II.3. [3,7,12-13], s. 93, 96, 99-100, ayrıca bkz. G. Luck, s. 355-358.

Okkült nitelikler ve güçler doktrini, çok eski olmasına rağmen ilk kez bir demokritosçu olarak adlandırılan Menduslu Bolus tarafından işlenmiş ve yazıya aktarılmıştır. Bu doktrine göre yeryüzündeki bitkiler, hayvanlar ve taşlar kendi içlerinde çeşitli gizli nedenlere sahiptiler. Canlı ve cansız varlıklar arasında bulunduğu tasarlanan sempati ve antipatiler de okkült niteliklerin özel bir türü olarak kabul edilmekteydiler. Bolus'un sisteminin, aynı zamanda astrolojiyle de bağlantılı olduğu belirten Yunan okkültizmi uzmanlarından Dodds, okkült nitelikler ve güçler doktrininin yıldızlara ulaşabilme arzusunun bir ürünü olarak ortaya çıktığını ifade eder.⁴⁸ Eğer her yıldız yeryüzündeki taşta, bitkide ve hayvanda kendi eşdeğerine sahipse, böylece yıldızlara ulaşabilmek ve onları etkileyebilmek mümkün olabilirdi. Bu doktrin farklı tarzlarda da olsa Stoacılar ve Yeni-Platoncular (hatırlanacağı gibi Plotinos büyüü sempati ve antipati kavramları ile açıklamıştı.) tarafından kabul edilmişti; çünkü her iki akım da, kozmosu, her bir parçası birbirleriyle iletişim halinde olan canlı bir birlik olarak tasarlamışlardı. Bu anlayış çerçevesinde okkült niteliklerin ve güçlerin kaynağı yıldızlara ya da göksel varlıklara kadar uzanmaktaydı.

Ancak okkült nitelikler ve güçler doktrininin Rönesans'a ulaşmasına başka bazı geleneklerin de aracılık ettiği bilinmektedir. Bunlar, Yunan, Ortaçağ islam ve skolastik düşüncede karşımıza çıkan aristotelesçi veya peripatetik geleneklerdir. Bu gelenekler içinde okkült nitelikler ve güçler bir açıklama kategorisi olarak aristotelesçi madde-form, töz-ilinek teorisine dayandırılarak geliştirilmiştir. Örneğin Rönesans boyunca Aristoteles'in olduğu kabul edilen fakat günümüz tarihçilerince Aphrodisiaslı Alexandros'a atfedilen **Problemata** adlı bir incelemede büyüsel nesnelere, "adlandırılmaz özellikler" (unnamed properties) kategorisi altında incelenir. Bu tam da Agrippa'nın doğal büyü teorisinin temel bileşenlerinden biri olan "doğaya gömülü güçler" olarak adlandırdığı şeydir. Nitekim uzun bir doğal büyü geleneği içinde doğanın mucizeleri (natural miracles) ya da doğanın harikaları (natural wondrous) olarak adlandırılan mıknaş, amber ve torpil balığı gibi doğal nesnelere ve horozdan korkan arslan efsanesi gibi mitik olgular doğal büyüün örnekleri olarak kabul edilmişlerdir. Bütün bu nesnelere

⁴⁸ Bkz. E. R. Doods, **Grekks and the Irrational**, University of California press, eighth printing, Berkeley, s. 246-247.

ortak bir özelliği bulunmaktadır. Bunların hepsi de Plotinos'un cazibeler (attractions) olarak adlandırdığı uzaktan etki ile çalışırlar. **Problemata**'da Alexandros uzaktan etki özelliğinin açıklamasını şu şekilde verir:

Niçin mıknatıs taşı sadece demiri çeker? Niçin amber olarak adlandırılan toz sadece çöp ve kuru samanı bir araya getirerek yükseltir? Ve neden arslan horozdan korkar? Deniz torpedosundan haberi olmayan biri var mıdır? Ona bir değnekle dokunanın bedenini nasıl uyuşturduğundan. Ben size sadece deneyle bilinen ve fizikçilerin adlandırılmaz özellikler adını verdikleri böylesi şeylerin daha geniş bir listesini hazırlayabilirim. Her biri için iddia edilen bu garip adlandırılmaz şey onların nedenlerinin açıklanması için yeterlidir.⁴⁹

Okkült nitelikler hakkında yazan diğer bir Antik yazar bir aristotelesçi olan Galenos (Galen)'dur. Galenos'un çağında fizikçiler tözler sadece niteliksel (töz A sıcaktır) olarak değil, aynı zamanda niceliksel olarak da (töz A birinci dereceden sıcaktır) atfedilen nitelikler ayırt ettiler ve bunlara dayalı olarak bir tedavi yöntemi geliştirdiler. Galenos, sülüğün mayasıl hastalığını tedavi etmesi ya da torpedo balığının (elektrik balığı) bir nevi anestezi görevi görerek bedeni uyuşturmak için kullanılması gibi tedavileri, empirik olarak bilinen (Örneğin ıslak bezin ateşi düşürmesi) tedavilerden ayırır. Dört element ve onların açık (manifest) nitelikleri -sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık- bu gibi şeylerin tam açıklamasını veremediği için, onlar empirik ama okkült olarak kabul ediliyordu. Pek çok ilaç, zehir, panzehir ve muskaların kısmen elementleri ve duyulur nitelikleri vasıtasıyla, kısmen de adlandırılmaz özellikleri ya da Galenos'un terminolojisiyle söylersek *tözünün bütününe ilişkin* (according to the whole substance), olan nitelikleri vasıtasıyla tedavi edici olduğuna inanıldı.⁵⁰ Bilindiği gibi Aristoteles tözü madde ile formun birliği olarak tasarlamış ve bireysel varlıkların tözünü de bir form kazanmış madde olarak açıklamıştı. Buna dayanarak, Galenos okkült özellikleri ve

⁴⁹ “[Alex. Aphr.] **Problemata** 1. Pr.” B. P. Copenhaver, *Magical Objects in Natural History from Antiquity through the Scientific Revolution*, *Journal of History of Ideas*, vol. III, Jan-March, 1991, s. 380'deki alıntı.

⁵⁰ Bkz. B. P. Copenhaver, *Magical Object in Natural History*..., s. 380-381.

nitelikleri, tözün bütününe atfederken, bunların madde ile formun hylomorfik birliğinden kaynaklandığını düşünmekteydi. Görüldüğü gibi, burada Mauss'un somut-kişisiz tasarımlar olarak adlandırdığı şeyin felsefi kavramlarla işlendiğini görmekteyiz. Buna göre, eğer mıknatısın demiri çekmesi ya da torpedo (elektrik balığı) balığının vücudu uyuşturması gibi gizemli ve empirik bir nitelik, nesnenin açık niteliklerinden biri içine yerleştirilemiyorsa, o halde tözün bütününe ilişkin olması gerekirdi. Galenos'un tam olarak açıklayamadığı için tözün bütününe atfetmekle yetindiği bu gibi nitelikler, İslam tıp geleneği içinde Aristoteles'in tözsel ya da özgül formu ile özdeşleştirildi,⁵¹ fakat bu tözsel formlar artık göklerden yani formlar bahşedicisi Akl-ı Faal'den kaynaklanmaktaydı, böylece onlar büyük bir ölçüde astroloji ile bağlantılı hale gelmişlerdi. Ortaçağ hıristiyan geleneğinde ise bu gibi niteliklerin taşıyıcısı olan nesnelere, Tanrı'nın doğa içine yerleştirdiği mucizeler olarak tasarlandı.

Bunun yanısıra skolastik Aristotelesçilik içinde geliştirilen çeşitli düşüncelerin Rönesans okkültizmi üzerinde dikkate değer ölçüde bir etkisi olduğu kabul edilmektedir. Ancak okkültizmin temel öğelerini savunan, örneğin Albertus Magnus'a atfedilen **Liber Aggregations** ve **Speculum Astronomiae** gibi eserler, filozofun ününü korumak adına çok seyrek olarak felsefe tarihinin konusu yapılmışlardır. Bunun yanısıra uzun süre kendilerine ait olduğunda uzlaşılabilen Albertus'un **De Mineralibus**, Thomas Aquinas'ın **De Occultis Operibus Naturae** ve Auvergnalı William'ın **De Universo**'sunun hakikiliğinin kanıtlanmasının ardından yeni yeni incelenmeye başlandığı da belirtilmektedir.⁵² Uzun bir savunmacı stratejinin ardından bu eserlerin hakikiliklerinin artık kabul edilmesi gerektiğini ifade eden Copenhaver, Ortaçağ'ın Rönesans okkültizmi üzerine olan etkisini şu şekilde özetler:

Büyüsel dünya görüşünün öğeleri Antik filozoflarca saygıyla karşılanan ortak düşünceler oldukları için, Ortaçağ düşünürleri Antik felsefenin metafizik, fizik ve kozmolojik öncüllerini paylaştığı sürece, büyüye ilişkin bazı çağrışımlar kaçınılmazdı. Rönesans'ta Antik

⁵¹ Bkz. A. G. Debus, **Man and Nature in the Renaissance**, Cambridge University press, Cambridge, 1981, s. 54-56, ayrıca bkz. B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic*, s. 283-284.

⁵² B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic*, s. 266.

öğretinin yeniden canlanması, filozoflarla magus'ların aynı kavramsal sözlüğü kullandığı şeklindeki - Ortaçağ'a da tanıdık olan- kanıyı sadece derinleştirmiştir.⁵³

Böylece, içinde farklı geleneklerin kaynaştığı tarihsel bir dönem olarak kavranan Rönesans, okkültizm çerçevesinde, yani buraya kadar değindiğimiz ve anlamaya çalıştığımız büyü, astroloji ve okkült nitelikler ve güçler doktrini içinde, batıla karşı bizim bugün yine batıl olarak adlandırdığımız şeylerle mücadele verdi. Rönesans okkültizmi içinde biz, insan düşüncesinin eski büyük problemlerinin yeni formlar altında tekrar su yüzüne çıkışına tanık oluruz. Bunlar doğa ve onun yasaları, insanın doğa içindeki yeri ve anlamı gibi problemler ya da doğal determinizm ile insanın yaratıcı özgür eylemi arasındaki çelişki\çatışmadır. Rönesans okkültizmi içinde çözümlenmeye çalışılan bütün bu problemler, Garin'in değindiği gibi, aynı zamanda da "bilimin çetin yolunu örneklendirir"⁵⁴.

Buraya kadar ele aldığımız biçimiyle astroloji, gerçekliğin bütününe ilişkin genel bir kavrayıştır. O, doğa ile birlikte, bütün bir tarihi ve kültürel olguları hatta kültürün tamamlayıcı bir parçası olan dini bile, yıldızların hareketlerine ya da daha modern kelimelerle ifade edersek mutlak doğa yasalarına tabi kılar. Oysa, hatırlanacağı üzere Rönesans düşünürleri üzerinde astrolojinin yanısıra humanizmin de etkisi bulunmaktaydı. Böylece, filozofların düşüncelerini şekillendiren humanist esin, yani özgür insan etkinliğine verilen önem ile yeryüzündeki doğal, kültürel ve insana ait her olayı acımasızca yıldızların hareketlerine bağlayan astroloji arasında bir gerilim yükseldi. Humanizm, geniş anlamıyla, özgürlüğe bir değer atfeder. Determinizmin sınırlarının ötesinde insan için yeni bir dünya yapılandırma, katı fiziksel nedenselliğin üstesinden gelme ve ona hakim olma; insanlığın ilerlemesi için, insanı doğal zorunluluğunun dışına çıkarma çabasını içerir. Kısacası, bilim yapabilme, doğaya hakim olabilme ve kültürü doğanın üzerine çıkarma arzusuna işaret eder. Eğer yıldızlar evrenin tamamını değişmez yasalar uyarınca yönetiyorsa ve eğer insan Stoacıların tasarladığı gibi, bir mikrokozmos

⁵³ a.g.e., s. 266.

⁵⁴ E. Garin, *Astrology in the Renaissance*, trans. C. Jackson-June Allen, Arkana, England, 1990, s. xiii (Introduction).

olarak bu yasalara tabi bir varlıksa, insan acaba hangi anlamda özgürlüğe sahip olabilecektir? Ama öte yandan doğa belli yasalara sahip olmadıkça ve bu yasalar keşfedilip kullanılmadıkça, insanın yaratıcı etkinliği mümkün olabilecek midir? Diğer bir deyişle insan, nasıl bilim yapabilecektir, kendisinin de tabi olduğu bu zorunluluğun dışına çıkıp, bu yasaların bilgisine nasıl ulaşabilecek, onları nasıl kullanabilecektir?

Bütün bu zorluklar, Rönesans düşünürleri tarafından doğal determinizmin sınırları çerçevesinde kalınarak büyü yoluyla aşılmaya çalışılır. Öte yandan, bu nokta tam da astroloji ile büyüün içiçe geçtiği bir alana işaret eder. Bu, kaderi okuma anı ile kadere karşı koyma anı arasındaki farktır. Burada artık Ptolemios'daki gibi Ay'ın, Güneş'in ve yıldızların hareketlerinin matematiksel hesaplamalar vasıtasıyla öğrenilmesi veya gelecek olayların yıldızların hareketlerine dayanılarak tahmin edilmesiyle yetinilmez; bunun yerine yıldızlardan gelecek her türlü kötülüğün üstesinden gelmeye, doğanın akışına müdahale etmeye, tek kelime ile onun yasalarına hakim olmaya çalışılır. İşte tam da burada, işlemsel büyü (operative magic) gündeme gelir.

Fakat gökyüzü yıldızlardan başka daimonların, kötü ruhların, tanrıların ve meleklerin de yeridir; dolayısıyla, vulgar kullanımında işlemsel büyü kendini en kolay olarak bu güçlerin kullanımı vasıtasıyla gösterir. Gökyüzündeki yıldızlar, Mars, Venüs, Jüpiter Antik tanrıların adlarını taşıyan atributlarını yeniden elde ederler. Gökyüzünden yeryüzüne inen ışınlar artık sadece denizlerdeki hareketi açıklamak için kullanılmaz; bu ışınlar acı, keder, mutluluk ya da ızdırap saçan ışıklar olarak algılanır. Böylece gökyüzü ile bağlantılı yeryüzünde yıldızlarla eşleştirilen daimonlara her köşe başında rastlamamız, hiç ummadığınız yerde bir daimonla karşılaşmamız mümkündür. Gökyüzü artık salt göksel cisimlerin değil kutsal varlıkların, tanrıların ve daimonların da alanıdır. İnsanın üzeri dehşet saçan bir tente ile örtülür. Böyle bir durumda, o, üzerine gelen bu saldırılardan kendini korumak için, ya duaya başvurur ya da bununla yetinmeyip bu kötü ışınları etkisiz hale getirebilmek, tersine çevirmek ya da dönüştürmek için mücadele etmek zorunda kalır. O, bu ışınları, taşların, yüzüklerin, tılsım ve muskaların yardımıyla iyiseler bir odakta toplayıp sıkıştırmaya, kötüseler püskürtüp etkisizleştirmeye çabalar.

Bu aynı çaba, Ficinus'un elinde felsefi olarak geliştirilmiş bir büyü teorisi çerçevesinde açığa çıkar. O, çağa veri olan doğa felsefesinin temel kavramlarıyla böylesi bir büyü teorisi oluşturmaya çalışır.

Ficinus ve Felsefi Astrolojik-Büyü

Ficinus'un Yeni-Platonculuktan ve Ortaçağ düşüncesinden hiyerarşik bir evren tasarımı devraldığına; fakat bu hiyerarşinin merkezinde yer alan insana öncellerinden çok daha fazla ayrıcalık tanıdığına değinmiştik. Onun sisteminde vurgu, daha önce belirtildiği üzere, Antik Yeni-Platonculuktaki gibi, Bir üzerine değil daha çok Tanrı'nın farklı yansımalarını okuyabilme ayrıcalığına sahip olan insan üzerinde yoğunlaşır. Bu, kısmen çağın kendisinden beklentisinin bir ürünü kısmen de onun Latin Batı'ya hermetik eserleri aktaran ilk kişi olmasından kaynaklanır. Bu hermetik metinlerin en önemlilerinden birini oluşturan, orijinali Arapça el yazması halinde Rönesans'ta geniş bir alana yayılan **Picatrix**'de, Ficinus, insanın şu şekilde tanımlandığını okur:

İnsan, büyük dünyaya benzeyen küçük bir dünyadır. O, mükemmeldir, canlıdır ve akılsal bir beden ile akılsal bir tıne sahiptir. Akılsal araçlarla bilmeye muktedirdir..., küresel bir başa ve yargılama yeteneğine, bilime ve yazıya sahiptir. O, teknikler keşfeder...güler ve ağlar...içinde kutsal bir güç barındırır ve şehirleri yönetecek adaletin bilgisini elinde tutar...O, değerli ve faydalı olanı bilir...önemli buluşlar gerçekleştirir, mucizeler sergiler ve mucizevi simgeler yapar. Bilimin bütün türleri onda bulunur ve o, bütün diğer canlılardan ayrılır; [çünkü] Tanrı onu bir usta (maker) olarak yaratmıştır, o bütün bilimlerin ve bilginin kaşifidir....İnsan bütün akılsal formları kavrar. Bütün yaratıklar ona hizmet eder, ama o, hiç birinin hizmetçisi değildir.⁵⁵

⁵⁵ "Corpus Hermeticum, *Pimander*, 1, 6, trans. Plessner, s. 35-38" E. G. *Astrology in the Renaissance*, s. 50'deki alıntı.

Farkedilebileceği gibi, **Picatrix**'de insani gücün aleti olarak sunulan bilim, aslında göklerin ve onun yeryüzüne yansımalarının bilgisi olan bilimdir. İnsan, tekniklerin ustasıdır; fakat burada teknikler içine büyüsel formüllerden tılsımlara kadar bir dizi araç dahil edilir. Yine de **Picatrix**'de insanın yaratıcı etkinliğine büyük önem verildiği ve onun diğer varlıklardan en önemli ayırt edici niteliğinin tam da bu yaratıcı aktivitesi, mucizeler sergileyebilme yeteneği olduğu vurgulanır. Burada bilim modern bilim gibi matematiksel olarak çalışmaz ve onun araçları makineler değildir. Bilim, büyüsel formüllerle çalışır ve onun biricik araçları tılsımlar, muskalar ve efsunlardır. Ne var ki, genel olarak, **Picatrix** dahil bütün hermetik metinlerin, sunduğu problemlerin analizi ve çözümü için yeterli düzeyde felsefi yapılanım ile terminolojiye sahip olamadığı belirtilmektedir. Copenhaver hermetik metinleri, “başlıca kayguları teoloji, kozmogoni kozmoloji, antropogani, antropoloji, psikoloji...ve eskatalogi olan bir spritüalitenin banal ifadeleri”⁵⁶ olarak değerlendirir. Öte yandan Garin'de benzer bir tarzda Rönesans'ta ortaya konan ve bunların en önemlilerinden birini teşkil eden Ficinus'un büyü teorisinin büyük ölçüde “yeni-platoncu metafiziğin spekülatif çatısı içinde”⁵⁷ meşruluk kazandığını belirtir.

Bir Platon çevirmeni ve yorumcusu olarak Ficinus, öncelikle, **Şölen**'de, Diotema'nın Sokrates'le konuşmasında söz edilen kozmik bir güç olarak erotik büyü düşüncesinde odaklaşır.⁵⁸ Bu pasajları Plotinos'un ve diğer Antik Yeni-Platoncuların katkısı ile genişletir. Onun söz konusu pasajlara ilişkin yorumu şu şekildedir:

Niçin aşkın bir büyücü olduğunı düşünüyoruz? Çünkü büyüün bütün gücü aşktan ibarettir. Bir büyü edimi bir şeyin bir başka şey tarafından, bazı doğal yakınlıklara uygun olarak cezbedilmesidir. Bu dünyanın parçaları...bu devasa canlı varlığın organları...bütün diğerlerinin doğalarını ödünç alır ve verir. Ortak aşk ortak yakınlıktan doğar, ortak cazibe de aşktan. İşte bu gerçek büyüdür. Bu nedenle büyü edimleri doğanın edimleridir ve sanat onun hizmetçisidir.⁵⁹

⁵⁶ B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic*, s. 281.

⁵⁷ E. Garin, *Astrology in the Renaissance*, s. 54.

⁵⁸ bkz Platon, **Şölen**, 201[d]- 212[c], çev. Azra Erhat- S. Eyuboğlu, Remzi Kitapevi, 6. Basım, İstanbul, s. 55-69.

⁵⁹ “M.Ficinus, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, ed. Marcel s.220” B. P. Copenhaver,

Görüldüğü gibi, burada, büyük ölçüde Plotinos'un etkisi altında büyü kozmosa içkin olan kozmik sempatilerin kendiliğinden etkin hale gelmesinden veya büyü sanatı ile etkin hale getirilmesinden ibarettir; fakat Şölen'de bir bilge olarak takdim edilen Diotama, Aşk'ı "bilicilikte, büyücülükte eşsiz olan"⁶⁰ bir daimon olarak tanımlar. Bilicilerin bilgisi, rahiplerin kehanetleri, fal ve büyülerini onların, tanrılar ile insanlar arasında aracı varlıklar olarak tanımlanan daimonlarla ilişkiye girmiş olmalarından kaynaklanır. Ne var ki, bir tıp incelemesi içinde tamamıyla doğal ilkelerle açıklamaya ve formüle etmeye çalıştığı büyü teorisi için, Ficinus, aynı zamanda bir hıristiyan olarak da daimonlardan kaçınmak ister ve bu nedenle daha detaylı bir şekilde formüle edilmiş bir büyü teorisi için, Plotinos'a yönelir. İlk olarak, Plotinos'un Stoa kökenli *logoi spermatikos* kavramına başvurur. Plotinos'un sisteminde, yukarı varlıklarla aşağı varlıklar arasında bir nedensellik ve iletişim aracı olarak iş gören bu kavram hem *akılsal ilkeler* (reason principles) hem de varoluşa bilgi, aşk ve güç tohumları eken *dölleyici ilkeler* olarak sunulurlar (seminal reasons). Bu kavram Ficinus'un bir tılsımın etkisini doğal ilkelerle açıklamakta kullanacağı temel araçlardan birisi olacaktır.

Plotinos'un sisteminin hiyerarşik bir evren tasarımı içerdiğine değinmiştik. Bu sistemde, varlık hiyerarşisinin en tepesinde bütün varlıkların nedeni olan, ama onlardan tamamıyla aşkın ilk ilke, yani Bir olarak adlandırılan Tanrı yer alır. Plotinos Bir'i saf basitlik ve birlik olarak tasarlar. O, dil ve düşüncenin üstünde tanımlanamaz formsuz mutlaktır. Her türlü ikiliğin ötesinde yer aldığı için ne bir irade ne de bir etkinliktir, dolayısıyla çokluğun kaynağı olan değişim ona tamamıyla yabancısıdır. Görüldüğü gibi, burada, tamamıyla soyutlanmış bir varlık ilkesi ile karşı karşıyayız; bu nedenle Plotinos Bir ve çok ve Tanrı ile varlıklar arasındaki ilişkiyi tesis edebilmek için emanasyon (türüm) teorisine başvurur. Bu teori çok olanın bir olandan türemesi temeline dayanır. Fakat bu öyle bir türemedir ki, her varlığın kendisinden çıktığı kaynağını etkilemeden ve değiştirmeden ondan belli bir zorunlulukla taşmasını sağlar. Bu taşma süreci içinde Bir'den türeyen ilk varlık, dünyanın nihai ilkesi olan ve kendisinde bütün varlıkların

Astrology and Magic, s.275'deki alıntı.

⁶⁰ Platon, Şölen, 203 [d], s.59.

idealarını ya da formlarını barındıran Nous'tur. Plotinos'a göre, Nous'un tek bir etkinliği vardır: temaşa. Bu etkinlik Nous'un kendisinden türeyecek olan bütün varlıkların da sahip olacağı bir arzu olarak kendi kaynağına ve nihai olarak Bir'e geri dönmedir. Ruh ise Nous'tan türeyen üçüncü varlık düzlemidir. Onun etkinliği iki tanedir; bir yanıyla kendi kaynağını, yani Nous'u temaşa eder, diğer yanıyla duyular dünyasını canlandırır. O bir yanıyla Evren Ruhu'dur, diğer yanıyla Doğa'dır. Ruh, aynı zamanda Madde ile Nous arasındaki aracı varlıktır; bu özelliği ile varlık hiyerarşisinin en son ilkesi olan tinsellikten yoksun maddeyi Nous'tan aldığı formlar vasıtasıyla canlandırır. Diğer bir deyişle maddeye hayat verir. Bu, "duyusal dünyada var olan herşeyin Nous'ta yani kavranılır dünyada var olması"⁶¹ anlamına gelir. Buna göre Nous'ta tek tek bütün varlıkların, bireylerin formları mevcuttur. Nous her duyusal nesneye aktif bir ilke olan *logoi spermotikoslar* (akılsal ilkeler) vasıtasıyla girer. Plotinos bu süreci şu şekilde özetler:

Özünü tam olarak gerçekleştirilebilmek için, kendisine eşlik eden akılsal ilkeleri en uygun biçimde üretmek Evren Ruhuna (All) aittir, her tikel varlık bir akıl ilkesinin evren içindeki imajıdır....Böylece her tikel varlık sureti olarak yaratıldığı Nous'a (Divine Intellect) bağlanır. O, ruhun temaşa ettiği ve yaratımın her aşamasında mevcut bulunan kutsal ilkedir. Böylesi bir aracılık ve temsil var olmak zorundadır; çünkü hem Bir'e (Supreme) katılım olmadan yaratılmış olmak hem de Bir'in yaratılmış olan içine inişi eşit ölçüde mümkün değildir.⁶²

Bu ilkeler her varlığın içinde yer alan akılsallıktır, bilgidir; ama aynı zamanda, varlıkları Bir'e yöneltecek olan bir aşk ve etkinliktir.

O halde, Nous ve Madde arasında aracı bir varlık olduğu için Ruha eşlik eden logoslar, Nous'taki ideaları maddedeki türlere ve formlara bağlar. Bu logoslar aynı zamanda maddi nesnelere immateryal idealarla birleştiren bir nedensellik, iletişim ve hareket sistemi içindeki dinamik ilişkilerdir. Plotinos'la birlikte söylesek:

⁶¹ Z. Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Gündoğan yay. Ankara, 1992, s. 82.

⁶² Plotinos, *Enneads*, IV. 3. [11]., s. 270.

Nous (Divine Intellect) içinde bulunan her şey, değişmez bir biçimde, asla kendi yerinden aşağıya inmeyen, sadece kendi en yüksek yerinde kalan yukarıya dayanacaktır ve o, Ruhun aracılığı vasıtasıyla aşağıdaki varlıklarla iletişime geçecektir. Bu aracılık gücüne sahip olan Ruh, Nous'un (Divine Intellect) içinde ifşa edilen İdea'ya çok yakın bir biçimde oluşur ve böylece aşağı alandaki hareketin düzenini üretebilir.⁶³

Plotinos göre, Ruh bir yanıyla Evren Ruhu ve diğer yanıyla Doğa olduğu için, Ficinus Plotinos'u takip ederek ve daha açık bir ifadeyle, “Evren Ruhu'nun en az kutsal zihinde (Nous) bulunan idealar kadar varlıkların dölleyici ilkelerine de sahip” olduğunu belirtir ve “bu ilkeler vasıtasıyla Ruh'un [Nous'ta ne kadar tür bulunuyorsa] aynısını maddede ürettiğini”⁶⁴ ifade eder. Böylece tek tek bütün türler kendi logosu vasıtasıyla bir ideaya tekabül eder ve genellikle bu ilke vasıtasıyla Yüce olandan (the Supreme), kutsal bir şeyin haberini kolayca alabilir. Bu metafizik bilgiye sahip olan filozof-büyücü (*magus*) ise, en yüce immateryal güçleri cezbeden maddi nesnelere türlerini işleyebilecek ilkeye sahip olur.

Bu akılsal ilkeler yardımıyla, Ficinus, hatırlanacağı üzere büyüsel düşüncelerin genel bir karakteristiği olan varlıkları türsel özelliklerine göre sınıflandırma ve bu özellikleri işleme ilkesine ilerler.

Ficinus göre ay-altı alemde ay-üstü aleme kadar uzanan kozmos içindeki bütün varlıklar daima hareket halindedirler. Buna göre Aristoteles'in de iddia ettiği gibi, her bir varlık kendi kaynağına ve yerine ulaşmak için kendisinde doğal bir eğilim taşır. Fakat bu hareket asla keyfi değildir; her varlık kendi içinde yer aldığı türünün ilkesine uygun olarak hareket eder, diğer bir deyişle bir varlığın hareket yönünü onun türü belirler. Ficinus bu durumu şöyle ifade eder:

⁶³ IV. 3. [12], s. 271.

⁶⁴ “M. Ficinus, *Opera Omnia*, Basel, I, s. 531” B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic*, s. 276'daki alıntı; aynı alıntı için bkz. E. Garin, *Astrology in the Renaissance*, s. 70.

Bütün doğal türlerin hareketleri belli bir ilkeye göre ilerler. Farklı türler, farklı yollar içine hareket eder ve her tür hareket bakımından daima kendi yönünü korur.⁶⁵

Öte yandan o, hareketin sınırlarını belirlemeye çalışır. Buna göre, hareket iki yönlüdür. Birincisi durgunluktan (Tanrı'dan) harekete doğru (varlıklara), diğeri ise hareketten durgunluğa doğrudur. Birincisinin yönü yukarıdan aşağıya doğru diğeri ise aşağıdan yukarıya doğrudur. Bu sınırlar dahilinde hareket belli bir düzeni takip eder ve yine bu aynı sınırlar sayesinde varlık türleri kendi hareket yönlerini korurlar.⁶⁶ Şimdi eğer aynı tür içinde bulunan varlıklar belli bir rotayı takip ediyorsa ve bu hareket aşağıdan yukarıya ya da yukarıdan aşağıya doğru iki yönde gerçekleşebiliyorsa, filozof -büyücü yaptığı tılsımla ay altı alemdeki belli bir varlığı kendi göksel benzeri ile eşleştirebildiği ya da aynı tür içinde yerleştirebildiği takdirde, hareket önce aşağıdan yukarıya doğru adeta hedefe tam nişan almışcasına ilerleyecek ve hedefe ulaştıktan sonra adeta bir yansımayla yukarıdan aşağıya, yani yeryüzüne geri inecek ve bu yolla büyü'nün verimliliği sağlanacaktır.

Hatırlanacağı gibi Plotinos için büyü'nün tamamı kozmik sempatielerin aktif hale getirilmesinden ibaretti, dolayısıyla Plotinos, yapay bir nesnenin yani bir tılsımın (örneğin üzerine arslan resmi kazınmış bir mücevher) ya da muskanın kozmik sempatiyi harekete geçirebilmesini kabul etmemekte, daha doğrusu böyle bir şeyin imkanını dahi sorgulamamaktaydı. Daha da ötesi, Plotinos için maddenin en düşük hali güçten yoksun olduğu için, böylesi maddi bir nesne hareketi başlatabilecek bir yapıya sahip olamazdı.

Plotinos'ta karşılaştığı bu çıkmazları çözümleyebilmek ve büyü teorisini tam olarak formüle edebilmek için Ficinus, peripatetik tözsel form kavramına başvurdu. Ficinus, Thomas Aquinas'la birlikte maddi bir nesnenin tözsel formunun- yani varlığı ne

⁶⁵ M. Ficinus, *Five Questions Concerning the Mind*, trans. J. L. Burroughs, The Renaissance Philosophy of Man, Ed. E. Cassirer- P. O. Kristeller, Columbia University press., eleventh impression, Chicago, 1969, s. 194.

⁶⁶ Bkz. a.g.e, s.194-195.

ise o ya da kendi türünün bir üyesi yapan ilke- madde de gizli bir güç olarak yerleşik olduğuna inandı. Buna göre, bir nesnenin formu göksel varlıkların gücüyle kendi maddesinden türemekteydi; bir anlamda form maddeye göklerden gelmekteydi. Böylece Ficinus, madde içine gömülü olan aşağı formlarla en yüce formlar arasında bir bağlantı tesis edebilmek için en yüce formlar arasına, yine Plotinos'un yardımıyla, zodyak, dekans ve gezegen konjüksiyonlarını da dahil etti. Bu yıldız *oluşumları* (configürasyon) ya da göksel *şekiller* Ficinus için aynı zaman da form (*biçim*) anlamına da geldiğinden, Ruhun logosu olarak fizik aracılık sistemine iştirak etmekteydiler. Kısaca özetlersek: aşağı formlar göklerden maddeye indirildiği ve onlar aynı zamanda logoslar olarak nitelendirildiği için form, şekil, logoslar ve türler gibi bir dizi malzeme ile bir tılsımın etkisi doğal olarak açıklanabilirdi. Üzerine bir zodyak şekli kazınmış mücevher (madde) kendi tözsel formunu ya da özgül formunu, aynı türün üyesi olan göklerdeki şekle veya forma adapte ettiği takdirde kozmik uyum için gerekeni yerine getirmiş oluyordu. Bir örnek vermek gerekirse: bir taş üzerine kazınmış aslan resmi göksel aslanın, yani Aslan takım yıldızının güçlerini harekete geçiriyor ve tılsımın verimliliğini sağlıyordu; çünkü taş üzerindeki aslan kabartması tılsımı göksel aslanla aynı tür içine yerleştirmektedir.⁶⁷ Burada, *Asclepius*'taki Tanrı heykellerine can veren Mısırlı rahiplerin veya yeni-platoncu teurjistlerin yaptığının tılsım bağlamında sofistike bir felsefeleştirilmesiyle karşı karşıyayız. Bir zodyak kabartmasını göksel benzeri ile aynı tür içine yerleştirmek, diğer bir bakış açısından ona form vermektir; yani plotinosçu terimlerle ifade edersek, tinsellik kazandırmak, onu canlandırmaktır.

Öte yandan, madde üzerine kazınmış yapay bir şeklin, tılsımı kendi göksel benzeriyle aynı tür içine yerleştirecek olan ontolojik bağlantıyı harekete geçirebilmesi için tılsımın renk, koku veya dokusu gibi bazı maddi niteliklerinin iletişime geçmesi istenen dünyevi ya da göksel formlarla eşleşmesi gerekmektedir; çünkü doğal ilkelerle formüle edilmeye çalışılan bir büyü teorisi içinde, yapay bir şey olan tılsım üzerindeki şekil, şekil olması bakımından değil özel bir madde üzerine kazınmış şekil olması bakımından yıldızlar üzerinde etkili olabilirdi. O halde doğal olarak çalışan bir tılsım yapabilmek için,

⁶⁷ Bkz. Plotinos, *Enneads*, IV. 4 [33], s. 316-317; B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic*, s. 277, 282-283.

filozof-büyücü hem gezegenler ve yıldızlar hakkında, hem de zodyak işaretleri ile bağlantılı olan dünyevi varlıkların (taşlar, bitkiler, hayvanlar vs.) bir takım özellikleri ve sempati ve antipati güçlerine dair ayrıntılı bir bilgiye sahip olmalıydı.

Bu bilgiyi elde ettikten sonra, doğal ilkelerle çalışan bir tılsım için gerekli olan diğer bir malzeme tılsımın maddesi ve şekli ile takım yıldızının maddesi ve şekli arasındaki ontolojik bağıntı idi. Bu bağıntı da hylemorfik madde ve form birliğine dayalı okkült özellikler ve nitelikler doktrini ile sağlanacaktı. Diğer bir deyişle bu ontolojik uyum, Galenos'un tözün bütününe, yani fiziksel varlıkların ontolojik yapısını oluşturan aristotelesçi madde ve form birliğine atfettiği ve İslam geleneği içinde göklerden bahsedilen formlar olarak tasarlanan okkült özellikler yardımıyla sağlanmış oluyordu.⁶⁸ Aynı zamanda, *magusun* hangi tür dünyevi müziğin gezegenlerin gücünü cezbede etkili olabileceğini de bilmesi gerekmektedir. Ficinus tanrıların niteliklerini isimlerini kendilerinden alan gezegenlerin nitelikleri ile özdeşleştirerek ve bunu müzikte taklit etmeye çalışarak bu zorluğun üstesinden geldi. Jüpiteri cezbedecek müzik durağan ama hoş ve neşeli olmalı; Venüsü cezbedecek müzik ise yumuşaklığı ve davetkarlığıyla birlikte şehvet hissi uyandırmalıydı.⁶⁹

Ficinus'un kendi büyü teorisi tamamlamak için kullandığı diğer iki kavram Antik metinlerde bulunduğu *spiritus* ve *imgelem* (imagination)'dir. Seyrek bir madde veya kaba bir ruh yahut da bu ikisi-ortası (tertium quid) bir şey olarak düşünülen, Stoa kökenli, *spiritusun* temel işlevi insanın maddi ve immateryal kısımları arasındaki boşlukları doldurmaktır. Galenos'tan itibaren, tıbbi *spiritus* kavramı büyüsel eyleme; yani uzaktan etkiye (in a distance action) zorunlu bir göndermede bulunmaksızın çeşitli fizyolojik ve psikolojik süreçleri açıklamak için kullanılmıştı. Fakat Stoacılıkta bu ilke hem kozmos'a hem de insan-mikrokozmos'a içkin bir ilke olarak çalıştığı için Yeni-Platoncular onu insan ruhuna yıldız ve gezegenlerden intikal eden tinsel (spritual) bir elbise yani ruhun astral bedeni olarak tasarladılar.⁷⁰

⁶⁸ Bkz. B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic*, s. 283-284.

⁶⁹ Bkz. J. G. Burke, *Hermetism as a Renaissance...*, 1974, s.398.

⁷⁰ Bkz. B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic*, s. 284.

Böylece, astral kökenli *spiritus* kavramı giderek büyüsel bir anlam kazanarak, normal koşullar altında ayrı olan şeyleri aristotelesçi temas eyleminin (touch action) işlevini yerine getirerek birleştirdiği için, olağan dışı görüngülerin açıklanmasında kullanıldı.

Bilindiği gibi Aristoteles'in fiziğinde bir nesnenin fiziksel hareketinin devam etmesi için ona sürekli olarak güç uygulanması gerekmektedir. Diğer bir deyişle her hareketin bir hareket ettiriciye ihtiyacı bulunmakta ve hareketin devam edebilmesi için bu hareket ettiricinin hareket edenle sürekli temas halinde bulunması gerekmektedir. Buna göre hareket ettirici, yani neden ortadan kalktığına veya temas kesildiğinde hareketin de zorunlu olarak durgunluk durumuna geçmesi kaçınılmaz oluyordu. Farkedilebileceği gibi Aristoteles'in bu şekilde formüle ettiği hareket teorisi, büyüsel uzaktan etki eylemiyle bağdaşmaz. Bu nedenle Ficinus doğal ilkelerle formüle etmeye çalıştığı büyü teorisi için *spiritus* kavramına başvurdu ve buna dayanarak 'nazar değmesini' *spiritus* kavramı ile açıkladı.⁷¹ Böylece, o, bir insanın bir başka varlık ya da insan üzerine olan bu olağandışı etkisini, mevcut doğa felsefesinin gereklerine uygun bir tarzda açıklamış oluyordu. Yine astral kökeni sayesinde *spiritus*, Ficinus'a bir gezegenin kötü etkisini iyi yöne kanalize edebilecek tını ile insan arasındaki bağlantıyı sağlayan tıbbi bir araç olarak hizmet etti.⁷²

Görüldüğü gibi *spiritus* Ficinus'un büyü teorisinin temel kavramlarından biridir. Bu nedenle de, o, aristotelesçi imgelemin insanın en önemli büyüsel yetisi olduğunu düşünür. Bu imgelem, skolastik-aristotelesçi ortak duyu (sensus communis) ya da *phantasia* olarak imgelemdir, yani maddi nesnelere (dış dünyayı) maddi olmayan özneye ya da ruh veya zihne bağlayan bir yetidir. Alçak ruhun bir yetisi olarak imgelem, maddi nesnelere gelen duyu verilerini immateryal zihne aktardığı için, dış dünyaya ruhun en yüksek yetileri olan irade ve zihinden daha yakındır. Bu nedenle, madde üzerine işleyen astral etkilere daha duyarlıdır. Copenhaver, Ficinus'un İbn-i Sina'da imgelemin öznenin bedeni dışına etkide bulunabileceğini, yani dış dünyadaki bir şeyi harekete geçirebilme

⁷¹ a.g.e., s. 284.

⁷² J.G. Burke, *Hermetism as a Renaissance...*, s. 106.

gücüne sahip olduğunu, Synesius'da ise imgeleme ait bir *spiritus*'un ruhun astral bedenini oluşturduğunu okuduğunda kendi büyü teorisinin temellerini keşfettiğini belirtir.⁷³

Öte yandan Ficinus astral etkiyi, alçak ruhun bir yetisi olan imgeleme yani bedene en yakın yeti ile sınırlandırmakla astroloji ve büyü arasındaki farklı bir bağlantıyı çözümlenmeye çalışır. Garin'in değindiği gibi, aslında Ficinus bu noktada, tılsım yardımıyla kırmaya çalıştığı astrolojik determinizmle mücadele etmez; daha çok astroloji altında yatan ateist ve materyalist problemleri çözümlenmeye çalışır.⁷⁴ O, tıpkı yıldızlardan dünya üzerine gelen göksel etkiyi, onların da üzerinde bulunan Bir'e atfeden Plotinos gibi, yıldızların *göksel cisimler* (heavenly bodies) olarak insanın kaderini etkilemesini ve bu yolla insan iradesinin özgürlüğünü sınırlandırmasını istemez. Bu nedenle yıldızların insan üzerine göksel cisimler olarak değil de, *göksel zekalar* (heavenly intellekts) olarak etkide bulduklarını kabul eder; fakat bu belirleme, kozmosun düzeni altında yatan birlik kavrandığı sürece insani özgürlükle tezat teşkil etmez. Göksel zekalardan insan üzerine gelen etki, kozmosun canlı birliği kavrandığı zaman, bir zorlama olarak adlandırılmaz. Bu açıdan insanın yaratıcı özgür iradesinin bir sembolü olan büyü de, kozmosun düzenine bir müdahale olarak görülmez. Bu noktada Plotinos'un ünlü kozmos ile dansçı benzetmesi, Ficinus için bir çıkış noktasıdır.

Plotinos, ölümlülerin bayağı işlerinden tanrıların katılımını temize çıkartmak için, dua ve büyülü sözlerin (incantations) etkili olmasının tanrıların bu insani edimlere iştirak ettiğini kanıtlamadığını düşünür. Buna göre duaya ya da büyüsel bir cazibeye gelen göksel yanıt doğrudan göksel iradeden değil, kozmosu bir arada tutan canlı sempatilerden kendiliğinden gelir. Bu noktada Plotinos kozmosu bir dansçı ile karşılaştırır. Nasıl dansçı, tek tek organlarının hareketlerinden ziyade gösterinin tamamını düşünüyorsa ve nasıl dansçının figürleri iradi olarak değil de müziğin tımsı eşliğinde kendiliğinden oluşuyorsa, kozmosun organlarının (yıldızların) hareketleri ve düzenlenişleri de (konjüksiyonlar) kasıtlı olarak değil kendiliğinden gerçekleşirler. Dolayısıyla, kozmos yıldızları bir araya

⁷³ Bkz.B. P.Copenhaver, *Astrology and Magic*, s. 285., E. Garin, *Astrology in the Renaissance*, s.68-69 söz edilen kavramlar için ayrıca bkz. D. Ross, *Aristoteles*, ed. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi B.evi, İzmir, 1993, s.172-174, Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev.Nazife Şişman, İnsan yay.,İstanbul, 1985, s.288.

⁷⁴ E. Garin, *Astrology in the Renaissance*, s.69.

getiren fiziksel şekilleri oluşturma niyetinde olmadığı gibi konjüksiyonlar da etkiledikleri dünyevi olayları oluşturma niyetinde değildirler. Gerçek nedenler yıldızlar ya da konjüksiyonlar değil kozmosun kendisidir.⁷⁵ Buna göre insanın da bir parçası olduğu kozmosun içinde gerçekleşen her türlü hareket, her türlü edim ve her türlü etkinlik kozmosun uyumuna ve ahengine bir katkı olarak tasarlanır. Ficinus, Plotinos'un düşüncesine uygun bir tarzda, kozmosa içkin olan bu birliği şu şekilde tanımlar:

Eğer bireysel hareketler böylesi mükemmel bir düzene göre bir araya gelmiş olmasalardı kozmosun evrensel hareketi kesinlikle mükemmel bir düzenden yoksun olacaktı. Aslında bireysel hareketlerin evrensel hareketten devşirilmesi ve evrensel harekete katkıda bulunması gibi, onlar da düzenlerini evrensel hareketten kazanırlar. Bütünün bu ortak düzeni içinde, bütün varlıklar, ne kadar farklılaşmış olurlarsa olsunlar, tek bir düzenlenmiş harmoni ve rasyonel plana göre birliğe geri dönerler.⁷⁶

Böylece rasyonel bir düzeni ve katı bir determinizmi temsil eden astroloji ile bu determinizmi kırma çabası olarak ortaya çıkan büyü, evrensel harmoni içinde her şeyin birbirine uyumu olarak meşrulaştırılır. Astrolojik determinizm ile insani özgürlüğün bir yansıması olan büyü birbiriyle tezat teşkil etmez. Bu yolla canlı evrenin bir parçası olan insan, yani mikrokozmos, bilgisi ve teknikleri vasıtasıyla kendini kozmosa adapte eder. Onun büyüğü göksel determinizmi kırmaya yönelik değildir; tam tersine onun büyüğünün yönelimi kozmosa içkin olan sempatileri kullanarak yaşamı daha değerli kılmak ve mükemmel harmoninin gerçekleşmesine yardımcı olmaktır. Böylece determinizm ve büyü, doğa yasası ve insanın özgür iradesi arasındaki çatışma/çelişki sanat yoluyla aşılmaya çalışılır. Rönesans boyunca eternal şiir, yaşam tiyatrosu, kozmosun dansı gibi ifadelerin çokça kullanıldığını da göz önüne alarak diyebiliriz ki, Ficinus, evreni bir sanat eseri, bir tiyatro olarak tasarlamakta ve insanın da bu eserin tamamlanmasına yardımcı olan bir rolü üstlendiğini düşünmektedir.

⁷⁵ Bkz. Plotinos, *Enneads*, IV. 4 [33-36], s. 316-320.

⁷⁶ M. Ficinus, *Five Questions Concerning the Mind*, s. 195.

Büyünün, bilimin ve sanatın birbiri içinde eritilmesiyle çözümlenen bu çelişki, Rönesans Yeni-Platonculuğunun diğer bir üyesi olan Picus'un elinde farklı bir boyutta ortaya konacaktır.

Ioannes Picus ve Kozmik Özgürlük

Jacob Burckhardt, Rönesans'ta aklın en büyük temsilcisi olarak selamladığı Ioannes Picus'u (1463-1494), Agrippa ile birlikte, ünlü eseri **İtalya'da Rönesans Kültürü**'nün 'Ahlak, Görenek ve Din' başlıklı son bölümünde inceler. Bu bölüm, genel olarak Rönesans okkültizmine, özel olarak da astroloji ile büyüye ayrılmıştır. Burada, Burckhardt Antikite'nin yeniden canlanışının, Rönesans inancını herhangi bir doktrin ya da felsefi sistemden ziyade "tarihi görkeme duyulan hayranlık" yoluyla etkilediğini iddia eder. Buna göre büyü ve astroloji gibi eğitimsiz insanların ruhunu cezbeden dogmatik düşünceler, klasik kültürün büyük eserleri ile birlikte ya da onlar arasında Rönesans'a aktarılmış olan son kalıntılardır, zaten Ortaçağ'da da buldukları için canlandırılması kolay olmuştur. Hatta "seçkin Platoncu Ficinus bile bu hataların kurbanı" olmuştur. Böylece, Burckhardt için büyü, astroloji ve bunlarla bağlantılı olan okkültist pratikler Ortaçağ geleneğinin izlerini taşıyan ve Antik kültürün dogmatik düşünceleri içinde temelini bulan, daha da ötesi humanizmin, bilimin, sanatın ve mimarinin görkemli çağı karşısında ancak küçük bir sapmadan ibarettir. Büyü ve astroloji "açık İtalyan dehasının karşısındaki" aklın düşmanı batıl ordusunun silahları arasında yer alır. Fakat "akıl ordusunun döğüşçüleri" arasında yer alan Picus ile herşey değişir⁷⁷. Burckhardt, astrolojiye tümünden karşı çıktığını düşündüğü için kendisine bu şekilde övgüler düzdüğü Picus'a dair şöyle demektedir:

...bu meselede gerçekten yeni bir çığır açmaktadır. O, tanrısızlığın ve ahlaksızlığın nedenini yıldızlara inanışta bulmaktaydı. Eğer astrolog bir inanca sahip olmak isterse herşeyden önce gezegenlere tapınmalıdır, çünkü bütün sefalet ve felaketler yıldızlardan

⁷⁷ J.Burckhardt, **İtalya'da Rönesans Kültürü**, cilt II, s. 665, 721, 741-45, ayrıca bkz. Ed. L.Goldscheider, 279, 303, 318.

çıkarılmaktadır. Diğer bütün temelsiz inançlar astrolojiyi işlerine yarar bir alet olarak hazır bulurlar...Pico şöyle diyor: sebebini gökteki yıldızlarda...aramak kadar fenaliğe teşvik edecek hiç bir şey tasavvur olunamaz, bu takdirde edebi mutluluk ve uğursuzluk inancının da kaybolması gerekir. Fakat en önemli nokta Pico'nun insan iradesinin özgürlüğü ve evrenin yönetimi konusunda olumlu bir Hıristiyan teorisi ortaya koymuş olmasıdır.⁷⁸

Burckhardt, Picus'un eserinin ilk etkisinin, astroloji ile ilgili kitapların yayılmasını engellemek olduğunu düşünür. Picus'u bütün çağların hakikati savunan tek insan ve ünlü **Söylev**'ini de, "insanoğlunun özgürlüğünün ve yüceliğinin müjdelendiği insan dehasının en soylu ürünlerinden biri olarak selamlar."⁷⁹

Burckhardt'ın Rönesans okkültizmini bu derece küçümsemesinin ve ahlak bozukluğunun ve ateistliğin bir ürünü olarak değerlendirmesinin nedenlerine girmeyeceğiz. Copenhaver bu tutumu kısmen 1860'daki mevcut bilginin durumuna kısmen de hermeneutik stratejileri içersine bu olguyu yerleştirmesine olanak tanıyan Burckhardt'ın mentalitesine atfeder.⁸⁰ Ne var ki, Burckhardt'ın Picus'a yönelik bu düşünceleri uzun bir gelenek boyunca değişmeden kalır. Örneğin Copleston Picus'un astrologlara olan saldırısıyla "büyüsel doğa kavramına karşı çıktığını"⁸¹ iddia eder. Cassirer ise, Picus'un astrolojiye saldırısını şu şekilde betimler:

Picus salt astroloji eleştirisinin ötesine gider, astrolojinin büyüsel sembelleri ile matematik ve fiziğin akılsal işaretleri arasına kesin bir çizgi çeker. Artık doğanın şifreli yazısının matematiksel ve fiziksel semboller vasıtasıyla yorumlanmasına giden yol açıktır. Zihin artık garip güçlerle değil kendi yaratıları ile yüzleşir⁸²

⁷⁸ a.g.e. , s.757-758, ayrıca bkz. Ed. L. Goldscheider, s. 319.

⁷⁹ J. Burkhart, **İtalya'da Rönesans Kültürü**, cilt I, s. 527, ayrıca bkz. Ed. L. Goldscheider, s. 215

⁸⁰ Bkz. B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic*, s. 267.

⁸¹ S. J. F. Copleston, **A History of Philosophy**, s. 214.

⁸² E. Cassirer, **Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance**, Leipzig, Berlin, 1927, s. 124.

Ne var ki, bu gün, Picus hakkındaki bu yargılar tümenden reddedilmese bile ciddi bir revizyona gereksinim duymaktadır. Son yıllarda yapılan çalışmalar sonucunda Picus'un en yüce özgür insan idealinin aslında bir *magus* ideali ve 1486 tarihli ünlü *Söylev*'inin de büyüye ilişkin bir manifesto olduğu kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra onun astrolojiye yönelik eleştirisinin, büyüü kabul ettiği sürece, sadece horoskopik astroloji ile sınırlandırılması gerektiği de vurgulanmaktadır.

Felsefe ve bilim tarihçisi Yates'e göre ise, Picus ne bir humanist ne de bir filozoftur, onu insanın özgürlüğüne ilişkin eseriyle tanımlayabilecek en iyi terim *magustur*.⁸³ Picus'un ünlü eseri, "İnsan büyük bir mucizedir"⁸⁴ şeklindeki bir ifadeyle, insanın bir mucize olarak tasarlandığı hermetik metin *Asclepius*'tan bir alıntı ile başlar ve bu *Söylev*'de büyü ve Kabala'nın sayısal sihirlerinin kullanımı ile kozmos üzerinde etkide bulunmayı sağlayan güçlerle donatılmış insan anlayışına ulaşılır.

Bu eser, *Timaeus*, *Pimander* ve *Genesis*'le uyum içinde insanın kozmos içindeki yerini belirleyen ve önemini vurgulayan bir yaratım açıklaması ile başlar. Buna göre Tanrı, evreni gerçekliğin farklı düzlemlerine ait varlıklardan oluşan harmonik bir sistem olarak yaratmıştır. Picus, Tanrı'nın aynı zamanda yarattığı eserini temaşa ederek onun güzelliğine aşık olacak ve yüceliğine hayran kalacak bir varlık yaratmayı da arzuladığından söz eder. "Bu nedenle" demektir Picus, "Tanrı herşeyi tamamladığında (Musa'nın ve Timaeus'un tanıklık ettiği gibi) bir insan yaratmayı düşündü"⁸⁵; fakat Tanrı insanı yaratırken, ona, evren içinde sabit bir yer tahsis etmez. Onu evrenin merkezine yerleştirerek istediğini gerçekleştirme ve arzuladığını yapma gücü bağışlar. Picus Tanrı'nın insana bağışlamış olduğu bu gücü *Söylev*'in retorik coşkusu içinde şu şekilde ifade eder:

⁸³ Bkz. F. Yates, *Hermetic Tradition in Renaissance Science*, 1967, s. 258.

⁸⁴ I. Picus, *Oration on the Dignity of Man*, [1] trans. E. L. Forbes *The Renaissance Philosophy of Man*, Ed. E. Cassirer-P. O.Kristeller, The University of Chicago press., eleventh imp., Chicago, 1969, s. 223.

⁸⁵ a.g.e., [2] s. 224.

Ey Tanrı'nın en yüce soyu, Ey en yüce ve en mucizevi bahtiyar insan!
Sana seçtiğin her ne ise sahip olma, istediğin ne ise onu gerçekleştirme
gücü garanti edildi⁸⁶

Buna göre, aynı zamanda bir mikrokozmos olarak yaratılan insan, kendisinde içerilmiş olan varlık biçimlerine uygun olarak kendisini gerçekleştirme şansına sahiptir. Picus'un kelimeleriyle söylersek "Baba, insana yaşam verirken, ona bütün türlerin tohumlarını ve bütün yaşam biçimlerinin öz suyunu ihsan"⁸⁷ eder Her insanda olgunluğa erişecek ve kendisi üzerinde meyvasını verecek olan bu tohumlar sayesinde, insan, ister bitkilere, ister hayvanlara isterse de göklerde yer alan meleklerle benzeyen bir yaşam sürme hakkına ve gücüne sahiptir. O, sırasıyla ya bitkisel bir ruha ya duyuşsal bir ruha ya da isterse akılsal bir ruha sahip olabilecek ve bu son aşamada "Tanrı'nın bir meleği ve oğlu"⁸⁸ statüsüne yükselebilecektir.

Picus, insanın yüceliğine ve özgürlüğüne ilişkin retorik coşkusundan sonra insanın tüm yaşamını ve karakterinin bütün özelliklerini acımasız bir biçimde doğduğu anki yıldızların konumuna bağlayan astrolojinin insanın özgürlüğüne zarar verdiğini düşünür. Bu nedenle o insanın kaderini belirleyen astrolojik determinizme ya da insanın karakterini okuyan horoskop falına şiddetle saldırır. O, bu konuda şöyle bir örnek vermektedir:

Kaldelilerce, filozof olması gereken birinin horoskopunda Mars'ın konumunun Merkür'ünkiyle, üçte bir oranında kesişmesi arzulanır. Bunu söylemek, aynı zamanda, bütün bu toplantıların, bütün bu tartışmaların, bunlardan da vazgeçtim, bütün bir felsefenin gereksiz ve boş yere yapıldığını söylemek olacaktır.⁸⁹

⁸⁶ a.g.e., [4] s.225.

⁸⁷ a.g.e., [4] s.225.

⁸⁸ a.g.e., [4] s. 225.

⁸⁹ a.g.e., [24] s. 240.

Ne var ki Picus, astrolojik determinizme bu şekilde saldırdıktan sonra, doğal büyüünün meşruluğunu ve faydasını kabul eder. Doğal büyüü kabullendiği ölçüde de astrolojinin gerçekliğin genel yapısı içindeki meşruluğunu onaylamak zorunda kalır.

Picus kilisenin cezalandırmakta haklı olduğunu düşündüğü daimonik büyüden farklı olan ve Antik filozoflarca saygıyla karşılanan bir doğal büyüünün varlığını ve meşruluğunu kabul ederek, onu doğa felsefesinin bir parçası olarak değerlendirir. Ona göre Yunanlılardan bu yana büyüünün iki türü arasında ayırım yapılmaktadır:

...İki tür büyü mevcuttur, kaçınılması gereken ve canavarca olan birincisi daimonların gücüne ve çalışmasına dayanır; ikincisi ise doğa felsefesinin en mükemmel parçasıdır...Yunanlılar ilkinin *goetia* olarak adlandırdılar, hiç bir bilge onu büyü adıyla onurlandırmadı. İkincisini ise adeta en yüce bilgelikmişcesine *magioa* olarak isimlendirdiler. Çünkü Porphrios'un da değindiği gibi, Pers dilinde *magus*, kutsalın yorumcusu ve ona tapan olarak bizimkiyle aynı anlamı ifade etmektedir. ⁹⁰

Picus'a göre doğa felsefesinin bu en mükemmel parçası olan doğal büyü aslında doğa felsefesinin pratik yönünü oluşturur. Böylece büyü, pratik nitelikte bir sanat olarak doğanın araştırılmasına, daha da ötesi kozmosun dört bir yanına yayılmış olan güçlerin işlenmesine dayanır. O halde büyü sanatının mucizeleri doğaya yayılmış olan bu güçlerin birleştirilip etkin hale getirilmesinden ibarettir. Elbetteki bu güçler Ficinus'un da benzer biçimde tasarlamış olduğu, okkült nitelikler, okkült güçler ve varlıklara içkin olan sempatilerden ibarettir. İşte doğa felsefesinin parçası olan onurlu büyü tam da bu güçlerin araştırılmasından ibarettir. Picus, bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Bu ikincisi, Yunanlıların büyük bir önem vererek *snmpatheia* olarak adlandırdıkları, evren içindeki harmoninin özenle araştırıldıktan ve doğaların karşılıklı yakınlıkları açıkça algılandıktan sonra.....evrenin

⁹⁰ a.g.e., [32]s. 246-247.

içinde, doğanın derinliklerinde ve Tanrının sırları ve gizli mekanlarında (storehouses) gömülü olan güçleri açığa çıkartır.⁹¹

Aslında *magus* bu yolla göksel varlıklar ile dünyevi varlıklar arasındaki karşılıklı etkileşimin sırlarını çözmektedir. Böylece yeryüzündeki her türlü düzen ve harmoni gökyüzünün bir eseri olarak ortaya çıkar. Nasıl çiftçiler daha iyi serpilip büyüsünler diye asmaları karaağaçların diplerine ekiyorlarsa ya da Picus'un değişiyile "asmaları karaağaçlarla evlendiriyorlarsa, *magus* da yeryüzünü ile gökyüzünü evlendirir yani aşağı varlıkları en yüce varlıkların güçlerine ve ihsanlarına bağlar"⁹² Böylece büyü, doğanın işlenmesi ve büyüsel bir teknik vasıtasıyla maddi nesnelere işlenmesi anlamına gelir.

Ne var ki Picus için gökyüzü aynı zamanda bir Hıristiyan kozmosu olarak göksel zekaların veya meleklerin yeri de olduğundan, o, doğal güçlerin sadece insani hüner ile değil Kabala'nın sözel ve sayısal büyüleriyle de işlenebileceğini düşünür. Nasıl doğal büyü büyüsel bir teknik olmak özelliğiyle doğaya saklanmış olan Tanrısal gizemleri, yani Tanrı'nın doğal mucizelerini ortaya çıkarıyor ve "Tanrının temasına"⁹³ götürüyorsa Kabala'nın her bir gezegene/meleğe bir harf ve sayı tahsis ederek yapılan büyüleri de, göklerin bilgisine ve onun yeryüzü üzerine olan etkisinin nedenlerine götüren biricik yoldur. Böylece astroloji bir yandan büyü diğer yandan Kabala vasıtasıyla, insana, bu dünyanın uyumunu sağlayan birliğin gizli bağlantılarını açığa çıkartır; sonuç olarak da insani özgürlüğe ve insanın yaratıcı aktivitesine yeni ufuklar, yani kozmik boyutlar kazandırır.

Picus'un bu tutkusunu ifşa eden en iyi şey, Burckhardt'ın sözünü ettiği Hıristiyan teolojisinin 9 melek hiyerarşisini yeniden tanımlamasıdır. Bu melekler üç göksel hiyerarşiyi yansıtan üçlemelerdir ve üçe bölünen bir Tanrı'yı simgelerler. Kutsal taşmaları temaşa eden ilk üçleme bunları ikincisine yansıtır, ikinci üçleme de onları dünyayı yöneten son üçlemeye iletir. Ortaçağ döneminde Dante, bu üçlemeleri gezegen ve yıldız kürelerine bağlamış, Thomas Aquinas ise onların gökleri harekete geçirdiğini ve Tanrı'nın araçları

⁹¹ a.g.e., s. 248-249.

⁹² a.g.e., [33] s.249.

⁹³ a.g.e., [33] s. 249.

olarak mucizeler sergilediklerini iddia ederek, hiyerarşinin tümünü sabit yıldızların üzerine, yani gök-üstü (supercelestial) dünyaya yerleştirmişti.⁹⁴ Oysa, Picus sadece ilk üçlemeyi sabit yıldızlar üzerine yerleştirir, ikincisi sabit yıldızlar ve ay arasındaki bölgeyi işgal ederken, üçüncüsü de göksel alanda hüküm sürer.

Picus, tıpkı Ficinus gibi bir yükselme deneyi tasarlar ama bu Ficinus'unki gibi Tanrı ile birleşecek kadar cüretkar değildir. O, Tanrı ile mistik birleşme tasarlamayıp sadece en aşağıdaki üçlemenin bulunduğu alanla yetinir. Aşağıdaki ifadeler bunu açıkça göstermektedir:

...onları nasıl yeneceğimizi bilmediğimizden ve bir sonraki bölgeye de uğrama gücümüz olmadığından (buradaki) meleklerle yücelik ve şeref yarışına girelim. Bu yarış arzuladığımızda hiç de onlardan aşağı olmayacağız...⁹⁵

Picus'nun son üçlemenin yerine geçmeyi arzulaması dikkate değerdir. Bu arzu, Burke'nin değindiği gibi, onun sadece kutsal güçler ve göksel üçlemelerle ilişkiye girebilmesini değil aynı zamanda onları kullanabilmesine ilişkin duyduğu güveni de yansıtır. Üstelik bu son üçleme, Kabala'ya göre, doğa olaylarının ve doğal güçlerin yönetilmesinden sorumlu meleklerin yer aldığı alandır. Bu anlamda Picus bu güçlerin insana "etkin bir yaşamın"⁹⁶ yolunu açtığını düşünmektedir.

Hatırlanacağı üzere, pratik Kabala büyüsel teoriye kelimeleri ve sayıları ilave etmekteydi. Kabalistler için sayıların kendileri gerçek bir anlam taşımakta ve melek isimleriyle kutsal kelimelerin her harfine denk düşen sayıların kullanılması vasıtasıyla doğanın kontrol edilebileceğine inanılmaktaydı. Örneğin, Picus'un kabalist öğretilerinin müritlerinden biri olan Joannes Trithemius, Kabala'ya özgü işlem ve hesaplamalara dayalı matematiksel büyü yardımıyla her meleğe bir sayı tesbit ediyor ve tıpkı bir telefon santrali

⁹⁴ Bkz. J. G. Burke, *Hermetism as a Renaissance...*, s. 98.

⁹⁵ I. Picus, *Oration*, [7], s. 227.

⁹⁶ a.g.e., [8], s. 227.

gibi elde ettiği sayıları kullanarak melek ağı vasıtasıyla uzaktaki arkadaşına mesajlar gönderdiğine inanıyordu.⁹⁷

Farkedilebileceği gibi burada mistik bir gelenek içinde matematiğin işlersel (manipulative) kullanımını söz konusudur. Burada aynı zamanda 17. yüzyılda modern bilimin matematiksel doğa tasarımı dahilinde geliştireceği makina metoforu altında doğaya *hakim olma arzusunun* olağanca açıklığı ile ortaya çıkışına tanık oluyoruz.

Aslında sayı mistisizmi kökeni Pythagorasçılığa kadar uzanan bir gelenektir. Bilindiği gibi Pythagorasçılar için sayılar varlıkların tözleriydi ve çeşitli erdemlere işaret etmekteydiler; fakat Pythagorasçılar sayılarla birer töz olarak ilgilendikleri için onları felsefenin konusuna dahil ediyorlar ve kendi özel anlayışları çerçevesinde geliştirdikleri dinsel-ahlaksal yapıya sahip bir *theorianın* hizmetinde kullanıyorlardı; dolayısıyla Pythagorasçı geleneğe, sayıların veya genel olarak matematiğin pratik kullanıma yarayan uygulamaları tamamıyla yabancıydı. Oysa Rönesans büyü geleneğinde matematiksel büyü olarak adlandırılan şey, tam da matematiğin uygulamaya dökülmesini ve pratik amaçlar için kullanılmasını temsil eder. Matematiksel büyü, Pythagorasçıların mistik geleneğini ile geometrik oranlar ve sayısal harmoniler içinde bir kozmogoni ortaya koyan Platon'un *Timeaus*'unun Kabalanın permütasyon ve kombinasyon hesaplamalarına dayalı büyüleriyle ilginç bir karışımı sonucu ortaya çıkar. Buna göre, doğal büyü yeryüzündeki okkült güçlerin işlenmesine dayanırken, matematiksel büyü özünde sayısal ilişkilerin ve geometrik oranların bulunduğu göksel dünyaya denk düşmekteydi. Eğer bir *magus* doğa felsefesinin parçaları olan aritmetik, müzik, geometri ve mekanik gibi ara bilimleri öğrenirse göksel dünyaya ait bu sayısal ilişkileri kullanarak mucizevi şeyler üretebilirdi.⁹⁸ Bu anlamda matematiksel büyü, kozmosa içkin olan sayıların ve şekillerin kullanımı vasıtasıyla gerçekleştirildiği için, *meşru* doğal büyü'nün sınırları içine dahil edilebiliyordu. Tüm bunları gözönüne alırsak, modern bilimin müjdecilerinden biri olarak kabul edilen

⁹⁷ Triethemius ve daha sayısız örnek için bkz.L. Thorndike, *A History of Magic and Enperimental Science* vol.VI, s. 438-439 (Chapter XLIV), ayrıca bkz. U. Eco, *Foucault Sarkacı*, çev. Ş. Karadeniz, Can yay., 1992, s. 508-511.

⁹⁸ Bkz. F. Yates, *The Hermetic Tradition in Renaissance Science*, s. 258-259; Platon, *Timeaus*, 31[c]-33 [d] çev. L. Ay, Milli E. B. Yay., 1943, s. 26-29; Pythagorasçılar hakkında bkz. A. Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Bornova-İzmir, 1995, s. 69-83.

matematik ve teknikte usta Leonardo da Vinci'yi de Rönesans okkültist geleneğinin içine dahil edebiliriz.

Nitekim, Garin, Floransa Akademisi'nin üzerinde önemli bir etkisi olduğu bilinen, gücü tinsel bir töz olarak tanımlayıp mikrokozmos-makrokozmos benzerliğine inanan teknisyen ve bilim adamı Leonardo'nun, **Picatrix**'de betimlenen ve makinalar yardımıyla mucizevi edimler sergileyen insan tanımına daha uygun olduğunu iddia etmektedir⁹⁹.

Kaldığımız yerden konuya geri dönersek Picus, büyüün bir Kabala edimi içermedikçe verimli olamayacağını iddia eder ve Kabala onun için orijinal olarak meleklerle ait olan akılsal yaşamın yolunu açtığı için “bilgeliğin doruk noktasını”, yani “akılsal ve meleklerle ait formların sağın bir metafiziği”¹⁰⁰ ni oluşturur. Aynı zamanda da, o, “bilgi ırmağını” yani “doğal varlıklara ilişkin sağlam bir felsefeyi”¹⁰¹ diğer bir deyişle doğa felsefesinin temelini teşkil eder. Böylece, Picus doğal büyü teorisini kutsallaştırmaya ve dinsel bir renge boyamaya eğilimli düşünsel bir pozisyonu benimser. Bu durum, ilkel toplumlara kadar uzanan din ile büyü arasındaki grift ilişkisinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bu, evrene içkin olduğuna inanılan aynı gücün, dinin alanına giren kişisel varlıklar ile büyüün alanına giren kişisel-olmayan varlıklarca paylaşılmış olmasının yarattığı bir gerilimdir. Ancak, burada, her iki biçimde de ortaya çıkan bu gücü, insani amaçlar doğrultusunda kullanma arzusu ile karşılaşıyoruz. Hatırlanacağı üzere, Malinowski, din ile büyü arasında bir ayırım yapmıştı. Buna göre, din yatıştırıcı bir işleve sahip olup pasif bir boyun eğmeye zorlarken; büyü kışkırtıcı olup eyleme teşvik etmekteydi. Oysa biz, Picus'un kabalist etkilerle geliştirdiği kendine özgü din anlayışı çerçevesinde bu ayırımın sınırlarını patlattığını düşünmekteyiz.

Özetlersek, Picus'un astrolojiye saldırısı, görüldüğü gibi, ne astrolojinin ya da astrolojik determinizmin tümünden reddini ne de doğal büyüün kullanım dışı bırakılmasını içerir. O, doğal büyüü kutsallaştırdığı ve insan özgürlüğünün kurucu bir ögesi olarak

⁹⁹ Bkz. E. Garin *Astrology in the Renaissance*, s. 52, benzer görüş için bkz. F. Yates, *The Hermetic Tradition...*, s. 260-261.

¹⁰⁰ I. Picus, *Oration*, [35], s.252.

¹⁰¹ a.g.e.,[35], s. 252.

gördüğü sürece göklerin ve kutsal zekaların yeryüzü üzerindeki etkisi kabul etmek zorunda kalır.

Eğer, doğal büyü doğada gizli olan güçlerin açığa çıkartılıp etkin hale getirilmesi anlamında insanın yaratıcı etkinliğini ortaya koyuyorsa, bu etkinliğin evrensel olabilmesi, diğer bir deyişle, bilimin konusunu teşkil edebilmesi için kendi temellerini evrensel bir düzlemde devşirmek zorundaydı. Bu anlamda Aristoteles'in ezeli ebedi varlıklar olmaları ve mükemmel dairesel harekete sahip bulunmaları bakımından evrensel nedenler içine dahil ettiği göksel varlıklar, yani yıldızlar ve onlara eşlik eden göksel akıllar astrolojinin alanı içinde ay-altı alemin bilgisini yani doğal büyüden elde edilen bilginin rasyonel temellerini sağlıyor ve bu etkinliğin meşruluğunu temellendiriyordu. Bu anlamda, Ficinus'un çözümüne uygun bir tarzda yıldızların insanın akıl ve iradesi üzerine değilse bile, doğal dünya üzerine genel bir etkisini kabul etmek kaçınılmaz oluyordu.

O halde daimonik büyüden farklı olan meşru doğal büyü, okkült güçlerin ve kutsal bağların bilgisini kazanmış mikrokozmosu makrokozmosa bağlar ve onu "göklerin ve dünyanın hakimi"¹⁰² kılar. Açık ki, Picus'da insan özgürlüğünün bir yanı büyüeldir ve yaklaşımındaki temel öge onun etik kaygısıdır: astroloji insan özgürlüğünü sınırlandıramaz, tam tersine astroloji ile bağlantılı büyü ve Kabala insanın güç alanını genişletir.

Picus'nun astrolojiye yüklediği temel işlev - ve aslında bütün bir Rönesans okkültizmi - rasyonel ve irrasyonel arasındaki ayrıma ilişkin genel kanılara tam olarak denk düşmez. Rönesans'ta okkültizmin geç Antikite'den sonra en güçlü dönemini yaşadığına değinmiştik; bu nedenle iki dönemin bazı benzerliklere sahip olduğu düşünülebilir. Gerçekten de her iki dönem uzun savaşların yaşandığı, politik birliğin çözüldüğü, yeni uygarlıklarla tanışıldığı ve geleneklerin birbirine karıştığı yüzyıllardır; dolayısıyla toplumsal baskıların arttığı, geleneklerin zayıfladığı ve politik kargaşalıkların yaşandığı dönemlerde insanların günlük yaşamın ağır koşulları karşısında batıla yöneldikleri ve bunun en tipik iki örneğinin de astroloji ve büyü olduğu düşünülebilir.

¹⁰² a.g.e., [34], s.249.

Geç Antikite’de ortaya çıkan bu belirtilerin nihai olarak Ortaçağ gibi kapalı bir toplumla sonuçlandığı da ileri sürülebilir; fakat en azından tarihsel sonuçları itibarıyla Rönesans hakkında böylesi bir sonuç çıkarmak mümkün gibi görünmemektedir.

Geç Antikite konusunda daha ilginç bir saptama, E. D. Dodds’tan gelir. Dodds, geç Antikite’de irrasyonelin canlanması ve geniş halk kitlelerinin özellikle astrolojiye rağbet göstermesini tarihsel ve politik koşullardan ziyade insanların zihinlerinin derinliklerinde yatan bir nedene bağlar: Özgürlük korkusu. Ona göre III. yüzyıl Yunan biliminin ve rasyonalizminin doruk noktasını ama aynı zamanda Yunan uygarlığının köklerinde yatan irrasyonelin dönüşünü yaşar. Dodds bu durumu şöyle açıklamaktadır:

Bir yüzyıl boyunca ya da daha fazlası birey kendi entelektüel özgürlüğü ile yüz yüze kalmıştı ve şimdi o, geriye dönüyor, bu korkunç belirsizlikten vazgeçiyordu. Astrolojik Kaderin katı determinizmi, günlük yaşantının korkunç sorumluluğundan daha iyiydi.¹⁰³

Böylece, Dodds’a göre, günlük yaşama astroloji ve büyü gibi irrasyonel pratikler hakim oluyor ve felsefe daha yüksek bir düzlemde - doruk noktasına Yeni-Platonculukta ulaşacak olan - negatif bir rasyonalizme yöneliyordu. Filozof ise bireysel kurtuluş öğretilerine sarılıyor ya da daha kutsal bir gerçeklik adına kendi bireysel özgürlüğünden vazgeçiyordu; böylece Ortaçağ’ı başlatacak koşullar hazırlanmış oluyor ve süreç kapalı bir toplumla son buluyordu.

Ne var ki, bize bu açıklama modelleri, Geç Antikite için doğru olsa bile, okkültizmin Rönesans bölümüne tam olarak uygulanabilir gibi görünmemektedir. Eğer, astroloji ve büyü açık toplumdan kapalı topluma geçişin ilk belirtileri ise, bu süreç Rönesans’ta tam tersi bir biçimde işler. Büyü ve astroloji kapalı toplumdan açık topluma geçişin ilk belirtileri olurlar. Ayrıca Antikite’deki kurtuluş taciri bir kahinle, İtalya’daki büyük konakların ücretli astrologları arasında fark olduğu gibi, Picus’un astroloji reformu

¹⁰³ E. R. Dodds, *Greeks and Irrational*, s. 246.

ile yeni-platoncu kurtuluş öğretisi arasında da fark vardır. Picus özgürlükten korktuğu için değil, bu dünyadaki etkinlik alanını genişleteceğine inandığı için astrolojiyi reforme eder. Bunun yanı sıra, Carolyn Merchant'ın da belirttiği üzere, özellikle geç dönemde büyüsel düşünce ateist ve radikal özgürlükçü düşüncelere eşlik eder ve insanların büyü yoluyla toplumsal yapının hiyerarşilerini yıkarak yeni bir dünya yapılandırma düşüncesini besler.¹⁰⁴

İki dönem arasındaki bu fark, rasyonel ile irrasyonel arasındaki ilişkinin ilginç bir anı ve tam da Rönesans probleminin düğümlendiği nokta gibi görünmektedir. Bu ilişkinin en çarpıcı biçimde ortaya çıktığı diğer bir Rönesans filozofu, dönemin en önemli Peripatetiklerinden biri olan Pomponatius'tur.

Pomponatius ve Aristotelesçi okültizm

15. yüzyıldan itibaren, Padova'da seküler bir Aristotelesçiliğin geliştiğine ve bu okulun temel özelliğinin aristotelesçi bilimi, teolojik vaatlerden bağımsız bir şekilde okuma arzusu olduğuna değinmiştik. Aristoteles'in kozmolojisi yıldız ve gezegen kürelerine rehberlik eden, hatta onları yöneten zekaların varlığına olanak tanıyor ve bir ölçüde hafifletilmiş bir hıristiyan daimonolojisini peripatetik doğa felsefesinin sınırları içine dahil edebiliyordu.

Bu daimonolojiye göre göksel dünya ile aşağı dünya arasında aracı varlıklar olarak her türlü kötülüğün kaynağı olarak tasarlanan daimonlar, sahip oldukları güçlerle şeytanın hizmetkarları olarak değerlendirilmekteydiler. Onlar, meleklerden daha aşağı bir seviyede bulunmalarına rağmen yıldızlara eşlik ediyorlar ve yeryüzü üzerine etkide bulunabiliyorlardı. Ancak, hıristiyan daimonolojisine göre, daimonlar aristoteles fiziğinin temel taşı olan temas eyleminden yoksundular ve tümelleri bilgisine sahip değildiler; çünkü yıldızların rasyonel bir düzen içinde hareket edebilmek için ihtiyaç duydukları temas eylemi, ancak akılsal varlıklar tarafından sağlanabilirdi Bu akılsal varlıkları da olsa gezegenlere eşlik eden zekalar, yani melekler temsil edebilirlerdi . Böylece melekler

¹⁰⁴ Bkz. C. Merchant, *The Death of Nature*, Harper & Row, New York, 1990, s. 121.

hareket ettirici ruhlar olarak temas eylemini mümkün kılıyorlardı. Aynı nedenden, yani akılsal varlıklar olmalarından dolayı melekler, daimonlardan farklı olarak, genel-geçer ve rasyonel bilginin kaynağı olan tümelleri de kavrayabiliyorlardı. Bu açıdan Padova okulu aristotelesçileri daimonların aristotelesçi fiziğin ve epistemolojinin yukarıda sözünü ettiğimiz sonuçları itibariyle rasyonel terimlerle açıklanamayacağını düşündüler. Onlara göre, daimonlar aristotelesçi bilimin ve metodolojinin kesinliğine gölge düşürmekteydiler. Bu nedenle, daimonlardan kaynaklandığı düşünülen olayları ya aldatmacaya ya da doğal ilkelere indirgemeye çalıştılar ve böylece, farklı bir bağlamda da olsa, okkültist inancın gelişmesine katkıda bulundular.¹⁰⁵ Nitekim Pomponatius daimonik olaylara ve mucizelere ilişkin tanıklıkları kabul ediyor; fakat bir peripatetik olarak Aristoteles'in sistemi içinde bu tür olaylara dair bir açıklama bulamıyordu. Bu nedenle, o kendi çağının aristotelesçileri gibi, onları doğal büyü ve astroloji ile bağlantı içinde olan doğal nedenlerin etkileri olarak açıkladı.

Pomponatius'un düşüncesinin temel karakteristiği astrolojinin alanı içinde yatan determinizmin doğal bir determinizmine dönüştürmek ve böylece her türlü olağandışı olguyu böylesi bir zorunluluk dünyası içinde açıklamaya çalışmaktır. Bu açıdan Pomponatius, yıldızların yeryüzünü yönettiklerini ve ay-altı alemde meydana gelen her türlü değişimin yıldızlardan kaynaklandığını iddia ederek düşüncesini Aristoteles'in fizik ve metafiziğinin sınırları çerçevesinde geliştirmeye çalışır. Ona göre ezeli ebedi dairesel harekete sahip olmak bakımından Tanrısal gücün bölünmesi sonucunda meydana gelen varlıklar olarak göksel varlıklar, hareketin dolayısıyla yeryüzünde meydana gelecek her türlü değişimin başlatıcısıdır. Bu anlamda onlar sadece doğal değişimin değil, insanlık tarihindeki her türlü olayın, kutsal tarihin ve hatta mucizelerin bile nedeni ve işaretleridirler. Pomponatius, göksel varlıkların yeryüzüne uyguladıkları bu katı determinizmi şu şekilde özetler:

...immateryal bir töz olmadan bir küre hareket edemeyeceği için,
Aristoteles, **Metafizik-xii**'de bir zekalar serisinin bir dizi küreye

¹⁰⁵ Bkz. B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic*, s. 271, Hristiyan daimonolojisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. R. Ellen Guiley, *The Encyclopedia of Witches and Witchcraft*, New York, 1989, s. 91-96.

tekabül ettiğini kabul eder. Ayrıca, **Fizik-vii** ve **Meteortoloji-ixx** gösterdiği gibi, onun görüşüne göre aşağı dünya üzerinde, ilk hareket ettiriciye indirgenemeyecek olan herhangi bir etki yoktur...Bu nedenle, Aphrodisiaslı Alexandros, tıpkı St. Thomas'ın **Mucizeler Üstüne**'de ifade ettiği gibi, bu şeylerin [mucizelerin] yıldızların güçlerine, onların birleşme (conjunctions) ve karşıtlaşmalarına (oppositions) uygun olarak göksel varlıkların aracılığıyla bu bağımsız tözlerden türediğini söyler...[Bu açıdan] Tanrı ve zekalar aşağı varlıklar üzerine güç uygularlar..Tanrı zaman ve mekan koşullarına uygun olarak aşağı varlıkları, yani hem kralları ve peygamberleri hem de bütün dünyevi olayları yönetir...O halde böylesi şeyler göksel cisimler tarafından haber verilebilir, çünkü onlar en soylu ruhla canlandırılmışlardır ve aşağıdaki bütün varlıkları üretirler ve onları yönetirler.¹⁰⁶

Görüldüğü gibi, Pomponatius için göksel cisimler sadece zekaların eylemi için bir aracıdır. Doğa kendisini çepeçevre kuşatan bir alana göndermede bulunur; ancak onun kendisine dayandığı bu alan onun ötesinde yer alır; dolayısıyla yıldızlar okkült niteliklerin varlığından dinlerin doğuş ve çöküşüne kadar tümünden farklı olguların açıklamasını vermek zorunda kalır. Pomponatius doğa bilgisine erişilmesi konusunda deneyden söz etmektedir ama deneyle hem astrolojik gözlemleri hem de güvenilir tarihçilerin tanıklıklarını kast etmektedir:

Hiç bir büyük adamın hayatında okumadım ki doğumu ve ölümü alametlerle haber verilmemiş olsun.¹⁰⁷

Böylece tarihçilerin tanıklıkları ile birlikte astroloji, bu büyük tarihsel şahsiyetlerin, yani peygamberlerin getirmiş olduğu büyük dini ve toplumsal değişimlerden önce, mucizevi doğal olayların meydana geldiğinin kanıtı haline gelir.

¹⁰⁶ P. Pomponatius, *On the Immortality of the Soul*, XII, trans. W. Henry, **The Renaissance Philosophy of Man**, Ed. E. Cassirer-P. O. Kristeller, The University of Chicago press., eleventh imp., Chicago, 1969, s. 367.

¹⁰⁷ a.g.e., XII, s.368.

Pomponatius'a göre, dinlerin doğuşuna mucize olarak adlandırdığımız olağandışı *doğal olgular* eşlik eder ve bu tür olguların azalışı söz konusu dinin bitişini ama aynı zaman da yeni mucizelerin ve yeni dinlerin doğuşunu haber verir. Bu döngüsel süreç içinde, dinlere doğal olarak belirlenen zamansal sınırlar tanımak, dinleri oluş ve bozuluşa mahkum gerçekliğin bu süreçteki anlık duraksamasına benzetmektir. Bu nedenle, Pomponatius, sadece hıristiyanlığın değil, bütün dinlerin mucizelerinin gerçek olduğunu kabul etmek zorunda kaldı, çünkü onlar da doğal düzenin akışı içinde gerçekleşiyor ve ortaya çıkışları aynı kutsal zekalar ve göksel varlıkları içeriyordu. İşte tam da bu görüşü, Pomponatius'u bütün dinleri kucaklayan bir dindar yaptı ama bu, bir heretik olarak damgalanmak için yeterliydi.¹⁰⁸

Görüldüğü gibi Pomponatius, bütün insani olayları göksel varlıklara bağlar, bu anlamda onu insanın kaderinin yıldızlar tarafından belirlendiğine dair hiç bir kuşkusu yoktur. Gerçekliğin bütün düzlemleri rasyonel ve doğal ilkelere indirildiği yerde yazgısından kurtulmuş bir insan gerçekliğin bu ontolojik yapısını tahrip edecektir. Bu nedenle Pomponatius, Picus'un astrolojiye saldırısını insani, doğal varoluşun sınırlarının dışına taşıdığını düşünür. Garin'in gösterdiği gibi, aşağıdaki satırlarda o açıkça Picus'a saldırır:

Astrologlar sağduyu ve akılla uyum içinde olan hakikatlerden söz ederler; fakat İbn-i Rüşd ciddi bir biçimde akıl ve sağduyuyla çelişir....Benzer biçimde pek çok modern yazar, uzun ve rengarenk argümanları içinde astrologlarla kavga ettiklerinde İbn-i Rüşd ile aynı hataya düşerler. Onlar ya astrologlar hakkında hiç bir şey bilmiyorlar ya da bilseler bile onları yanlış anlıyorlar. Kendi adıma modernlerin kitaplarında ben, sadece cehalet buluyorum. Onlar da zarif stilden başka hürmete değer hiç bir şey yoktur.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Bkz. A. Ingegno, *The New Philosophy of Nature, The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, G. Ed. C.B. Schmitt, Cambridge University Press., 1992 s. 243; L. Thorndike, *A History of Magic...*, s. 108.

¹⁰⁹ "P. Pomponatius, *De Incantationibus*, 12, Opera Basel, 1567, s. 266-267" E. Garin. *Astrology in the Renaissance*, s. 83'deki alıntı.

Pomponatius insanı tamamıyla doğaya indirger ve onu doğada egemen olduğunu kabul ettiği doğal determinizme bağlar. Nitekim Pomponatius'un ruhun ölümsüzlüğünü reddetmesinin altında yatan temel kaygılardan biri de budur. İnsanın ölümsüz olduğunu söylemek onu doğal yasanın dışına taşımak anlamına gelir. Fakat insan ölüme mahkum edildiği anda da, ona temaya dayalı kozmik özgürlüğün kapıları kapatılır ve insanın özgür iradesi tehlikeye girer. Pomponatius bu zorluğun üstesinden gelebilmek için insana salt insani var oluşa özgü olan ve onunla sınırlı bir moral boyut/nitelik yükler. Buna göre, bir mikrokozmos olarak kozmosun küçültülmüş bir yansıması olan insana, çeşitli var oluş düzeylerine uygun bir hayatı sürdürme olanağı tanınmıştır. O halde insan, ölümlü olsa da, evrensel hakikatleri bilme kapasitesine sahip olduğu için, en yüce erdemleri kendine örnek alarak ideal bir yaşam sürdürebileceği gibi, yaşamın en alt düzeylerinde de kalabilir. Pomponatius insana özgü bu moral boyutu şu şekilde açıklar:

İnsan, canlıların en mükemmelidir. Bütün maddi varlıklar arasında insan ruhu ilk sırada yer alır; bu anlamda o, immateryale iştirak edecek ve bu ikisi arasında bir aracı olacaktır... Bu nedenle insanın büyük bir mucize olduğu söylenmiştir; o evrenin tamamını içerir ve her doğaya dönüşebilir; çünkü ona tercih ettiği şeyi takip etme gücü verilmiştir...[Ancak] bedensel hazları moral ve entelektüel erdemlerin üzerine yerleştirenler birer hayvana dönüşeceklerdir...Ruh ölümlü olsa da, insandan ziyade bir hayvan olmayı tercih etmediğimiz sürece erdemler küçümsenmemelidir...İnsanlar, Tanrı olarak değil ama Tanrı'ya benzer olan veya kutsal olan diye adlandırılmalıdırlar.¹¹⁰

Özgür iradenin hasarına ilişkin bu çabalar, Pomponatius'un insanı doğal determinizme tabi kılan astroloji üzerindeki yoğun ısrarı karşısında “boşlukta yankılanırlar”¹¹¹. Ama öte yandan onun sınır tanımaz doğal determinizmi modern bilimin fiziksel yasalara tabi kılınmış zorunluluk dünyasını önceden haber verir ve bilim

¹¹⁰ P. Pomponatius, *On Immortality*, XIV, s. 376.

¹¹¹ P. B. Copenhaver, *Astrology and Magic* 273.

yapabilme imkanının nasıl da mutlak doğa yasalarına bağlı olduğunun altını çizer. Buradan hareketle, Cassirer, natüralist görüşün Pomponatius'un tüm entellektüel yaşamına hakim olduğunu ve böylesi "bir determinasyon (belirlenim) alanının ötesinde başka hiç bir şeyin mümkün olmadığını"¹¹² ifade eder. Cassirer göre, Pomponatius bu sınır tanımaz naturalizmi ve determinizmi ile Kepler, Galileo ve Newton tarafından ilan edilecek olan fiziksel yasalara bağlı kılınmış doğa anlayışını önceden haber verir.

Ne var ki Pomponatius söz konusu determinizmine rağmen yeni-platoncu geleneğin özgür yaratıcı etkinliğin kurucu bir unsuru olarak gördüğü doğal büyüü kabul eder. Fakat onu kendi özel anlayışı çerçevesinde katı bir natüralizmin sınırları içinde formüle eder. Pomponatius'un doğal büyüye yönelmesinin başlıca nedeni Padova Okulu'nun, merkezine tıbbın yerleştirildiği seküler bir doğa felsefesi geliştirme çabasıdır. Randall'ın değindiği gibi, tıbbın olduğu yerde "büyü köşe başında bekler"¹¹³

Biz, Randall'ın sözünü ettiği bu birlikteliğin belli başlı üç nedeni olduğunu düşünmekteyiz. Birincisi, önceden de değindiğimiz gibi, tıbbi sağıltma tekniklerinde neden ile etkinin doğrudan doğruya gözlenememesi, ikincisi tedavilerde çeşitli psikolojik süreçlerin de etkili olabilmesi. Üçüncüsü ise tıbbın insanoğlunun en çaresiz kaldığı bir gerçeklikle, yani ölümle daima bir alış verişi bulunuyor olmasıdır. Nitekim günümüzde bile tıbbın çare bulamadığı bazı hastalıklar için insanların büyüye başvurduğu bilinmektedir. Böylesi durumlarda insanlar genellikle pasif bir bekleyiş olan duaya başvurmakta, bir tür etkinlik olan büyüü tercih edebilmektedirler.

Tıbbı dayalı bir doğa felsefesi inşa etme çabası içinde, yukarıda saydığımız faktörlerden kaynaklanan büyüsel olguları doğal ilkelerle açıklamaya çalışan Pomponatius, çağdaşları gibi doğal büyüünün meşruluğunu kabul eder. O, Ficinus ve Picus gibi çağdaşlarının doğal büyü hakkındaki düşüncelerini onaylarak büyü hakkındaki görüşlerini şu şekilde özetler:

¹¹² E. Cassirer, *Individuum and Kosmos...*, s. 112.

¹¹³ J. H. Randall, *The Career of Philosophy* s.177.

Sadece en bilge insanlar anlayabileceği ve en gizli şeyler sadece bilginlere ait olduğu için onu büyü olarak adlandırdılar..Persçede büyücü terimi bilge anlamına gelir.¹¹⁴

Öte yandan Pomponatius, temaşayı reddediği ölçüde doğal büyü teorisini de tamamıyla doğal nedenler çerçevesinde işlemeye ve okkült olgulara ilişkin açıklaması doğal ilkelerle vermeye çalışır. Okkült olarak nitelendirilen olguların nedenlerini doğa üstü varlıklara yükleyenlere karşı çıkan Pomponatius bunların açıklamasını şu şekilde verir:

Neredeyse sonsuz okkült güç vardır...bu eylemlerin bilgisine sahip olan bazı kimseler bazı etkilere neden olurlar... bu tür bir neden *algılanamaz* (vurgu bana ait) biçimde çalıştığı için sıradan insanlar bunları görüpte hiç bir neden bulamayınca, bunların Tanrı'dan, meleklerden veya daimonlardan kaynaklandığını düşünür...

Pomponatius, Antikite'den kendi çağına kadar okkült ya da büyüsel fenomenlerin demirbaş listesi içinde yer alan iki balığı örnek göstererek satırlarına devam eder:

...Birisini yarım ayak büyüklüğündeki *echeneis* balığının bütün vitesleriyle saatte iki yüz fit hızla giden bir gemiyi durdurabildiğini gördüğünde, bunun daimonlar ya da kutsal bir varlığın gücüyle yapıldığını söylemeyecek midir? Bir torpedo balığına mızrakla dokunduğunda parmağı uyuşan biri, böyle bir etkiyi üretme aracı ortada olmadığından, bunun balığın doğasından kaynaklandığını düşünmeyecek midir? Yine de bunlar doğrudur ve Albertus'un Plinius ve diğer büyük yazarlardan aktardığı gibi deneye dayanmaktadır.¹¹⁵

¹¹⁴ "P.Pomponatius, *De Incantationibus* 12, Opera, Basel, 1567 s. 284" E. Garin. *Astrology in the Renaissance*, s. 102'deki alıntı.

¹¹⁵ "P. Pomponatius, *De incantationibus...*12, Opera, Basel, 1567 s.21-24" B.P. Copenhaver, *Did Science Have a Renaissance*, Isis, vol. 83, 1992, s. 400'deki alıntı.

Görüldüğü gibi, Pomponatius büyüsel fenomeni açıklamaya çalışırken daha çok empirik kanıta yönelir; fakat tarihçilere olan saygısı, otoritelere olan sağlam güveni yüzünden, bazı garip nesnelere hylomorfik madde teorisinin duyulur ya da açık (manifest) nitelikleri ve dört element teorisiyle açıklanamamasına karşın deneyle defalarca kere teyit edilmiş olan bazı niteliklere sahip olduğuna inanır. Böylesi olguları açıklamak için de doğal büyü teorisini üç bileşene dayandırır. Bu bileşenler, 13. yüzyıldan itibaren Latin-aristotelesçi gelenek ve onun da gerisinde islam aristotelesçiliği içinde yer almaktaydı. Pomponatius'un yeni-platoncu düşünürlerden devşirdiği kavramlarla zenginleştirdiği bu teorisinin birincisi bileşeni, ruhun yetilerine başvurur. Tahmin edilebileceği gibi, bu yetilerden en önemlisi imgelemdir. Bu, Ficinus'tan itibaren Rönesans'ta oldukça etkili olan ve kökeni islam tıp geleneğine kadar uzanan bir düşüncedir. İbn-i Sina bu düşüncüyü şu sözlerle özetler: "inancın ne kadar güçlüyse, imgelemin o kadarını başarabilir".¹¹⁶

Rönesans düşünürleri tarafından çokca tekrarlanan bu ifade, imgelemin olağandışı olaylar meydana getirebilme gücüne işaret eder. Bu gün bu gibi olguların hipnoz gibi insanın psikolojik süreçlerinden kaynaklandığı düşünülmektedir.

Pomponatius ise imgelemin bu gücünü doğal etkiler alanı içine dahil ederek açıklamaya çalışır. Ona göre, imgelemin değişime neden olma gücü, imgeleyen öznenin bedeni içinde değil tam tersine, imgelenen nesnenin/bedenin içindedir. Bu konuda başvurduğu örnek, sadece fiziksel yakınlık yoluyla hastaları iyileştirme gücüne sahip olan insan düşüncesidir. Bu, üfürükle hastalığın tedavi edildiğine, bir kralın dokunuşuyla hastaları iyileştirdiğine ya da kralın yedinci oğlunun tükürüğü ile sığaca hastalığını tedavi ettiğine ilişkin efsaneler ve hatta bedendeki yaradan ziyade yaralayan silah üzerine merhem sürmek gibi inançlarla da ilgilidir. Pomponatius, buna müşhilin safrayı temizlemesini örnek verir: Müshil bedenin doğal sıcaklığı tarafından eritilip buharlaştırılmadıkça safrayı temizleyemez. O halde insanlarda da buna benzer-fiziksel buğular- güçler vardır. İmgelem ve arzu gücü hastalıklı bir beden üzerinde çalışmaya

¹¹⁶ "Ibn Sina, *Livre des directives et remarques*, trnsl. A. M. Goichon, Beirut, Paris, 1951, p. 525" E. Garin *Astrology in the Renaissance*, s.43'deki alıntı.

başlayınca bedendeki tını (spiritus) ve kanı harekete geçirir ve böylesi sonuçlar üretir. O halde, Pomponatius'a göre, bir dokunuşla ya da üfürükle hastanın iyileşmesini sağlayan şey aslında bir mucize değil, özne ve nesne arasındaki bağlantı olan fiziksel buğulardır.¹¹⁷

İkinci bileşen, astrolojik etkilerdir. Yıldızlar tıpkı Tanrı'nın aracılığı olarak kutsal tarihi yönetmeleri gibi, ay-altı alemdeki oluş ve bozulmuş sürecinin de yönetirler; dolayısıyla maddi nesnelere her türlü değişim yıldızlardan kaynaklanır. Pomponatius'a göre, daimonların veya meleklerin işi olduğunu düşünülen okkült olgular da son kertede, doğal yasanın belirlenimi altına yerleştirebilirler; çünkü yıldızlar her şeyin nedeni oldukları gibi bu tür olguların da nedenidirler. Pomponatius bu durumu şu şekilde ifade eder:

Göksel varlıklar...güçlerinin ve yıldız konjüksiyonlarının vasıtasıyla...
hayvanlarda, bitkilerde ve taşlarda ortaya çıkan her türlü mucizevi şeyi
yaratırlar.¹¹⁸

İkincisi ile bağlantılı son bileşen yani okkült nitelikler ve güçler doktrinini ise madde ve form, töz ve nitelik teorisine dayalı aristotelesçi fizik ve metafiziğin tamamlayıcı bir parçası olarak ortaya çıkar. Pomponatius, okkült olguyu, Galenos'tan, İslam ve Latin Ortaçağ'ından kendisine kadar uzanan bir tıp geleneği içinde inceler ve şifa verici tözleri üçe ayırır. Bu noktada, bizi, sadece bu tözlerin örnekleri ilgilendirmektedir. Birincisi ateşin suyu ısıtmasında olduğu gibi cisimlerin niteliklerini doğrudan doğruya ve algılanabilir bir biçimde değiştirenler; ikincisi müşhilin safrayı temizlemesinde olduğu gibi bu aynı şeyi fiziksel buharlar aracılığı ile yapanlar; üçüncüsü ise mıknatısın demiri çektiği zaman olduğu gibi, cisimlerin duyulur nitelikleri üzerinde görünür bir etki bırakmadan *okkült* ama *empirik* bir biçimde etkide bulunanlardır. Mıknatıs demiri çeker: empirik, görünür ve açık. Ama ne kendisinin ne de demirinkinin birinci ya da ikinci dereceden nitelikleri üzerinde görünür herhangi bir değişim

¹¹⁷ Bkz. P. Pomponatius, *On Immortality*, IV, s.291-292, XIV,s.365-366 L. Thorndike, *A History of Magic...*,s.102, E. Garin, *Astrology...*, s.101-102, B. P. Copenhaver *Did Science Have a...* s. 398 (Dn. 25).

¹¹⁸ P. Pomponatius, *On Immortality*, XVI, s.370.

yaratmadan: okkült, algılanamaz ve gizli. Pomponatius için, bunların tamamı aktif ilkelerin pasif ilkeler üzerine uygulanmasından kaynaklanır ve bu gibi büyüsel olgular öylesine açık ve herkesce bilinmektedir ki, hiç bir kanıt gereksinim duymaz.¹¹⁹

Pomponatius'nin okkült olguyu, bir tıp geleneği içinde incelemiş olması aslında onun büyüye ilişkin temel bir anlayışını yansıtır. Onun için büyü, tıpkı diğer bütün bilimler gibi doğa felsefesine bağımlı gerçek bir pratik bilimdir. Bu nedenle kendi özünde iyidir ve akılsal bir yetkinliği temsil eder. Pomponatius bu görüşünü şu şekilde özetler:

doğal büyü, tıp ve başka pek çok bilim gibi, doğa felsefesi ve astrolojiye dayalı hakiki üretici (productive) bir bilimdir; O, kendinde iyidir ve aklın yetkinliğine dayanır [bu nedenle] kendisine sahip olan insanı kötü bir insan kılmaz¹²⁰

O halde, tıpkı Plotinos'un düşüncesinde olduğu gibi, büyüün ilkeleri iyi ve kötü bazı amaçlar için kullanılabilir olmasına rağmen büyü teorisi temizdir ve uygulanmasının dini bakımdan hiç bir sakıncası yoktur. O, yine tıpkı tıp gibi, iyi veya kötü amaçlar için kullanılabilmesi mümkün olan doğa felsefesine bağımlı ve meşru bir bilimdir. Bu nedenle, Pomponatius doğal büyüü üniversitedeki ders programı içine dahil etmekte herhangi bir sakınca görmez.

Görüldüğü gibi Pomponatius'un okkültizminin merkezini işgal eden Aristotelesçi natüralizmdir. O, doğaya ilişkin en gizli güçlerin bile doğal olarak açıklanabileceğini düşünür. Okkült güçlerin kökeni yıldızlar olsa da, artık, herhangi bir yükselme deneyi içinde okkült bilgiye ulaşmaya çalışılmaz. Buna göre herhangi bir olağandışı olgunun açıklanması için göksel güçler, imgelem ve doğal okkült nitelikler yeterlidir.

Pomponatius, tarihçiler tarafından erken Rönesans'ın son temsilcilerinden biri olarak kabul edilir ve geç dönemin en önemli karakteristiği, Aristoteles ve onun adıyla

¹¹⁹ Bkz. L. Thorndike. *A History of Magic...*, s. 101, B. P. Copenhaver, "Did Science Have a..." s. 400

¹²⁰ "P. Pomponatius. *De causis Admirantis*, Book I, ch. 5, Opera Basel, 1567" J. H. Randall, *The Career of Philosophy*, s. 192'deki alıntı.

özdeşleşen bilimsel ve kurumsal otoritelere karşı yürütülen mücadele olarak belirlenir. Geç dönem okkültizmin tarihi açısından erken dönem kadar olmasa bile önemli bir aşamayı temsil etmektedir. Bu dönemde Aristoteles'in otoritesine karşı yürütülen mücadele içinde yeni-platoncu büyüün bazı yeni versiyonları ortaya çıkar.

Biz bu döneme geçmeden önce, çağımız düşünürlerinden Michel Foucault'nun Rönesans okkültizmi hakkındaki görüşlerine değinmek istiyoruz; çünkü onun ünlü eseri **Les Mots et les Choses**'un birinci kısmının ilk bölümleri bizim çalışmamızla ilgili olarak Rönesans büyüü ve doğa tarihinin açıklanmasına ayrılmıştır.

Foucault bu bölümde aslında Crolius, Aldrovandi, Croll ve Paracelsus gibi bir dizi geç dönem doğa tarihçisinin aracılığıyla, Rönesans'ın epistemik yapısını Klasik Çağ olarak adlandırdığı 17. yüzyılkinden farklı olarak inşa eder. Ona göre, Aldrovandi ve bir dizi çağdaşı ve onların allemece büyüü (erudition) bu epistemik bölümlenmenin bir tarafında, Descartes ve ardılları ile birlikte bilginin dünyasından atılmış büyü de öteki tarafta yer alır.

Foucault, Aldrovandi ve Descartes arasına bir geçiş figürü olarak Don Quijote'ü yerleştirir. O, "dünya metninin" (the prose of the world) yazılmasından vazgeçildiği bir dönemde, boşyere benzerlikleri aramaya çalışan bir "hidolgo"yu, soylu bir gezgini temsil eder. Artık vadesini doldurmuş benzerlikleri arayan bu kederli kahramanı ve onun yolculuklarını, Foucault "rönesans dünyasının *negatifi*"¹²¹ olarak adlandırır.

'The Prose of the World' Foucault'nun benzerlikler (similitudes) vasıtasıyla Rönesans'ın epistemik yapısını inşa etmeye çalıştığı bölümün adıdır. Foucault, aşağıda ele alacağımız gibi, Rönesans'la Klasik çağ arasında benzerlik olarak adlandırdığı üçlü bir dilsel (linguistik) yapıdan ikili bir temsil düzenine doğru gerçekleşen köklü bir değişim olduğunu iddia eder. Ona göre büyü bu ilkinin, yani benzerliğin epistemik çatısı içinde mümkün olabilen bir inancı vurgular. Foucault'nun Rönesans bilimine temel teşkil ettiğini iddia ettiği benzerlik, kendini esas olarak dört biçimde gösterir. Foucault'nun betimlediği

¹²¹ M. Foucault, *The Order of the Things*, Ed. and trans. Vintage Books, New York, 1973, s. 47.

bu benzerlik biçimlerinin büyük ölçüde bizim daha önce tanıtmaya çalıştığımız antropologların büyü teorilerini andırdığını belirttikten sonra, bunları kısaca ele alalım.

Bu benzerlik biçimleri Foucault'un kullandığı terimlerle sırasıyla şunlardır: *convenientia*, *aemulatio*, *analogy*, *sympathies*. Birincisi, yani *convenientia* Mauss'un bitişme yasası olarak adlandırdığı şeye göndermede bulunur; bir zincir içinde birbiriyle birleşmiş varlıkları yer ve yakınlık vasıtasıyla etkiler. O, ruh ve beden gibi "birbirleriyle yanyana gelecek ölçüde yaklaşan şeylere"¹²² işaret eder. İkincisi, Frazer'in taklit yasasıdır. *Aemulatio*, tıpkı bir nesnenin aynada yansıyan imajı gibi, bir şeyin belli bir mesafeden diğerini taklit etmesine olanak tanıyarak temas ya da bitişiklik gerektirmez; böylece bu benzerlik biçimi, "dünyaya saçılmış şeylerin birbirlerine cevap verebilmesine"¹²³ olanak tanır. Üçüncüsü ise ilk ikisinin kendisi içinde çakıştığı benzerlik biçimi olarak parçaların benzer ilişkilerine dayanır. İki ayrışık şey benzer yapılara ve benzer kısımlara (ya da organlara) sahip oldukları için analogiktirler. Sonuncusu, yani *sympathies* ise, bir olgu olduğu kadar bir güç de olduğundan bu benzerlik biçimlerinin en güçlüsüdür. O, daha fazla benzeyişe (*resemblance*) neden olan benzerliktir. Böylece o, "dünyadaki şeyleri harekete sevketmekte, en uzakta olanları bile birbirine yaklaştırabilmektedir"¹²⁴. Aynı zamanda bir güç olarak da bu benzerlik türü, *yakınlaşmaya*, birbirini *taklit* etmeye ve *benzer* (analojik) hale gelmeye, kısacası 'Aynı'lığa (*Same*) o derece zorlamaktadır ki karşıtı antipati ile dengelenmektedir. Böylece birleşme, bütün olma engellenmekte "şeylerin ne ise o olarak kalması"¹²⁵ sağlanmaktadır. Sempati-antipati ikizi bunu yaparak, varlıkların bireyselliklerini korumakta, bunu koruduğu ölçüde de tüm benzerlik türlerini mümkün kılmaktadır. Mauss'un formüle ettiği şekliyle benzerin benzerini üretirken aslında karşıtını da üretmesi gibi, "sempati, ikizi antipati tarafından telafi edilmektedir"¹²⁶

Foucault, Rönesans dünyasını tıpkı konuşan bir insana benzetererek, bu dört benzerliğin her birinin, amacı bir benzere işaret etmek olan bir imza (*signature*) olarak iş

¹²² a.g.e., s. 18.

¹²³ a.g.e., s. 19.

¹²⁴ a.g.e., s. 23.

¹²⁵ a.g.e., s. 24.

¹²⁶ a.g.e., s. 24.

gördüğünü iddia eder. Bu yolla benzerliklerin bilgisine ulaşmak, nerede başlayıp nerede bittiklerini kavramak mümkün olabilecektir; çünkü işaret eden imza ile işaretlenen benzerin her ikisi de benzerliktir ve aslında Foucault'nun düşüncesine göre bunlar yukarıdaki dört benzerliğin aynısıdır. Foucault, bu yapıyı daha somut halde gösterebilmek için, iki örnek verir. Bunlardan birisi göz hastalıklarına iyi gelen bir bitki, diğeri ise kafatası hastalıklarına iyi gelen cevizdir.¹²⁷ Şimdi Foucault'ya Rönesanslıların bu benzerlikleri ya da bu sırrı nasıl keşfettiklerini soralım. O, bize onların bu sırrı ya da benzerlik ilişkisini üç terimli dilsel bir işlem vasıtasıyla dünya metninden okuduklarını söyleyecektir. Foucault'un formülü dahilinde biraz açmaya çalışırsak: Ceviz, bu doğal nesne bir imzadır, anlama giden ilk ipucudur. Sert bir kabukla çevrili kıvrımlı meyvası kafatası ile çevrili beyne benzer. Bu ise anlamın ikinci belirtisidir. O halde, ceviz kafatası hastalıklarını tedavi eder. Bu sonucusu da dünya metninde yazılı olan anlamın kendisidir ve böylece de üçüncü ve nihai terimi oluşturur.

Foucault'ya göre bu üçlü dilsel işlem vasıtasıyla, “görünür olanla görünmez olanın ilişkisi tersine dönmekte”¹²⁸ ve doğadaki en gizli ilişkiler bile bu benzerlikler ve işaretleme sistemi içinde aşikar kılınabilmektedir. Dolayısıyla böylesi bir sistem benimsendiğinde bilgin ya da doğa araştırmacısı, *divinatio*'ya yönelmek ve yıldızların düzeninden geleceği ön gören astrologlar gibi bir kahin haline gelmek zorunda kalır. Buna göre bilginin kendisi de, bilginin önünde açık halde duran dünya metninin okunması ve nihai olarak Tanrı tarafından yerleştirilmiş bu işaretlerin ve anlamların daha üst bir düzeneğe, daha üst bir anlama bağlanmasından ibarettir. Foucault'nun iddia ettiği gibi, 17. yüzyıl biliminin tersine burada, bilgi meşruluğunu ne rasyonel kanıtlamadan ne de empirik gözlemden elde eder. Bilgi, sadece, Tanrı tarafından verilmiş olan anlamların yüksek bir ilke ile bağlantısını okumaktan ibarettir.¹²⁹

Foucault, “işaretleri konuşurabilen ve onların anlamlarını keşfedebilen bilgi ve ustalıkların (skills) tümünü hermeneutik (yorumsama), bu işaretlerin yerini ayırt edebilmeye, onları işaret olarak oluşturan şeyi tanımlamaya ve onların nasıl ve hangi

¹²⁷ bkz. a.g.e., s. 26-27.

¹²⁸ a.g.e. s. 26.

¹²⁹ a.g.e., s. 32-34.

yasalarla birbirine bağlandıklarını ortaya koymaya” yarayan “bilgi ve ustalıkların hepsini de semioloji (göstergebilim)”¹³⁰ olarak adlandırır. Fakat anlamların kendileri, cevizin kafatası ile tedavi edici ilişkisinde olduğu gibi, benzerliğin konuları olduğu için, bir anlamı aramak bir benzeyişi (resemblance) ortaya çıkarmak, işaretlerin yarasını aramak da benzer olan şeyleri keşfetmektir. Bu nedenle de, Rönesans’ta hermeneutik ile semiyoloji birbiriyle örtüşmekte, çakışmaktadır. Fakat, Foucault, Rönesans’ta “doğanın bu örtüşmenin dışında bir yerde kaldığını”¹³¹ ifade eder; çünkü eğer bu örtüşme tam olarak gerçekleşseydi her şey açık ve belirgin olurdu; böylece Rönesans’ın epistemik yapısını oluşturan benzerlik ve işaretler sistemi imkansız hale gelirdi.

Özetlersek, Foucault’nun Rönesans’ın epistemik yapısını oluşturduğunu iddia ettiği işte bu benzerlikler ve işaretler sistemidir. Düşüncenin kendisi benzerlik bağıntılarına dayandığı ve bu benzerlik bağıntıları da büyüünün ön koşulunu oluşturduğu için, Rönesans düşüncesi zorunlu olarak büyüsel bir karakter kazandı ve büyü bilginin başlıca aracı haline geldi. Klasik Çağ’da ise matematik gibi yapay simgesel diller, yani işaret eden ile işaret edilenin ikili temsili, baskın epistem olarak benzerler, işaretler ve anlamlar arasındaki üçlü temsilin yerine geçtiği zaman, diğer bir deyişle kelimeler şeylerle ya da varlıklarla olan benzerlik bağıntılarını ya da ontolojik bağlarını kaybettikleri an kültürel bir gereksinim olarak büyüden vazgeçildi ve allemelik yüksek kültür üzerindeki hakimiyetini kaybetti.¹³² Şeyler arasındaki benzerlikleri görme duyusuyla keşfetmeye çalışan Rönesans insanları, Foucault’ya göre, 17.yüzyıldakilerden farklı olarak, görülür olanla (the visible) okunur olan (the expressible) arasında, yani Tanrı’nın yaratım esnasında doğaya yerleştirmiş olduğu göstergeler ile Antikite’de yazarların metinlerde bıraktıkları kelimeler arasında hiç bir fark görmez. Bunların her ikisi de okunabilir doğal nesnelere olarak ele alınırlar.¹³³ Antikite bu derin bilgiyi yazıya aktarmıştı. Rönesans’ta ele geçirilen bu bilgiler, yeni icad edilen matbaanın da yardımıyla hızla yayılmış ve işte Rönesans tam da bu bilgiyi gerçekleştirmeye teşebbüs etmişti. Babil cezasından önce, yani Tanrı tarafından insanlara verildiği ilk biçimi içinde dil “şeylerin mutlak olarak kesin

¹³⁰ a.g.e., s. 29.

¹³¹ a.g. e. s. 30.

¹³² bkz. a.g.e., s. 51-59.

¹³³ bkz., a.g.e., s. 35-41.

ve şeffaf bir işareti”¹³⁴ olduğu için onun kelimelerini okumak kolaydı. İşte Foucault, Rönesanslıların kendi çağlarını cezadan önceki bu ilk duruma bir geri dönüş olarak gördüklerini düşünmektedir.

Görüldüğü gibi Foucault’nun Rönesans’ın epistemik yapısı üzerine yapmış olduğu olduğu analiz, bize, Rönesans biliminin kendine özgü boyutlarını olağanca açıklığı ile göstermekte ve bu bilimin çağın kültürel, tarihsel ve düşünsel koşulları ile nasıl da beslendiğini açıklamaktadır. Ancak biz, Foucault’nun büyü hakkındaki görüşlerine Rönesans uzmanları tarafından, yöneltilen bazı eleştirilere de değinmemizin gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Söz konusu eleştiriler, büyük ölçüde, Foucault’nun Antropologların büyü teorilerini, tek yanlı olarak, benzerlik bağıntıları üzerine aşırı bir vurguyla Rönesans düşüncesine uyarlamış olması üzerinde odaklaşır. Foucault’nun teorisini yapmış olduğu ince analizler nedeniyle çürütmek oldukça zor olsa da, yapılan eleştiriler oldukça dikkate değerdir. Bu eleştirilerden birini ortaya koyan Copenhaver, Foucault’nun kendi projesinin temel amacının niyete dayalı bir geçmişi kazınmamak olduğunu belirtmesine rağmen, kendi epistem teorisi haklı çıkarabilmek için erken dönem Rönesans yazarlarının bilinçli deklarasyonlarını göz ardı ettiğini iddia eder. O, Foucault’nun benzerlik bağıntıları temelinde ortaya koyduğu büyü teorisi için şöyle demektedir:

Foucault’nun benzerlik olarak adlandırdığı şey, alıntı yaptığı metinlere çok zayıf bir biçimde dayanan ideaların güzel, zarif ve ahenkli bir yapısıdır...Büyü hakkında görüşleri olan hiç bir *erken dönem modern yazar* [vurgu bana ait], hatta bir işaretler doktrini geliştiren Paracelsus bile pahalı, zarif bir gemiyle Foucault’nun ikinci bölümüne neşeli bir yelken gezintisine açılmazlar...Kabul etmeliyiz ki, Foucault’nun büyü hakkında yazdıkları arkeolojiden çok mimariye, hakikatten çok güzele benzemektedir.¹³⁵

¹³⁴ a.g.e., s. 36.

¹³⁵ B. P. Copenhaver, *Did Science Have a...*, s.404.

Copenhaver, bu eleştirisiyle Foucault'nun Rönesans'ın epistemik yapısını inşa edebilmek için antropologların ilkel toplumlar üzerine yaptıkları incelemeler sonucunda ortaya attıkları büyü teorilerinden esinlenen kurmaca bir teori ortaya attığını kast etmekte ve bu teorinin erken dönem yazarların bizzat kendi eserlerinde bize bırakmış oldukları büyü teorileri ile uyuşmadığını ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, Copenhaver Foucault'nun Rönesans'a ilişkin inşa ettiği epistemik yapıyı sadece geç dönem yazarların büyü anlayışı ile sınırlı olmak bakımından eksik, hatta kusurlu bulmaktadır.¹³⁶

Biz Copenhaver eleştirisinden hareketle şunu da belirtmek istiyoruz: Şüphesiz Foucault Rönesans biliminin ve dünya görüşünün orijinalitesinin büyüsel düşüncede yattığı konusunda bize önemli bir uyarıda bulunmuştur. Ancak bu büyüsel düşüncenin ifadesi olan büyü teorileri, Rönesans'ta, kendini ceviz ile kafatası arasındaki ilişkinin keşfedilmesindeki gibi tek bir biçimde göstermez; Ficinus'un doğa felsefenin ilkeleri ile işlemeye çalıştığı astrolojik büyü teorisi, Picus'un kabalist düşüncelerle zenginleştirdiği büyü teorisi ve Pomponatius'un temaya dayanmayan natüralist büyü teorisi bunlardan sadece bir kaç tanesidir.

Foucault'nun Rönesans'ın epistemik yapısının orijinalitesini gösterebilmek için üzerinde yoğunlaştığı benzerlik bağıntıları, büyüsel düşüncenin önemli bir koşulu olsa da ve Rönesans okkültizmi içinde benzerlik önemli bir yeri teşkil etse de, (benzerini harekete geçiren bir tılsım, mikrokozmos-makrokozmos ilişkisi vb.) dönemin büyü teorileri içinde benzerliğin idealar çağrışımı (ceviz ile kafatası arasındaki tedavi edici ilişkide olduğu gibi) olmaktan ziyade felsefi kavram ve terimlerle işlendiğini görmek önemlidir. Öte yandan, bizim de göstermeye çalıştığımız gibi, peripatetik ilkelerle işlenen okkült nitelikler fiziği ve güçler doktrini ile imgelem teorisi zorunlu olarak benzerlik ilişkilerini içermediğine ve bu gibi düşüncelerin peripatetik metafizik, fizik ve psikolojinin kavramları içinde işlendiğine de dikkat çekilmektedir.¹³⁷

¹³⁶ Bkz. a.g.e., s. 405-406.

¹³⁷ Rönesans büyüleri hakkındaki değerlendirmeler ve Foucault'ya yapılan eleştiriler hakkında bkz.. *Jewish Magic from the Renaissance...*, M. Idel, **Religion, Science and Magic**, Ed. J. Neusner-E.S. Frerichs, Oxford University Press., 1989, s. 87-89; P. Cury, *Revision Science and Magic. History of Science*, vol.23, 1985, s. 323-324; C. B. Schmitt, *Reappraisals in Renaissance Science*, vol. 16 s. 202;

Aslında, ilkel toplumlardan Rönesans'a kadar tüm büyülerin ortak paydasını oluşturan şey, büyüün pratik yönüdür. Büyü teorileri, ister antropologların betimledikleri tarzda, isterse Foucault'nun ortaya koyduğu biçimde, isterse de Rönesans düşünürleri tarafından formüle edildiği biçimiyle olsun daima bir pratiğe hizmet etmek adına geliştirilmişlerdir. Plotinos'un, filozofa büyüü tavsiye etmemesinin altında yatan temel şey işte tam da onun dış dünyaya dönük bir etkinlik, bir teknik olmasıdır. Bütün bir Yunan dünyası için bilim esas olarak değişmez tözlerin, ezeli ebedi şeylerin ve zorunlu hareketlerin bilgisiydi. Buna karşılık sanat veya teknik (techne) olumsuzla, gelip geçici olanla ilgilenir ve kesin bir bilgi üretmezdi, bu nedenle de sanat veya teknik dış dünyaya dönük etkinlikler olarak filozofun uğraş alanını temsil etmiyordu. O, günlük yaşantının ihtiyaçlarını karşılayan, genellikle de kölelere ait bir uğraş alanıydı. Ne var ki Rönesans'ta doğa felsefesinin pratik kısmı olarak adlandırılan doğal büyü, Rönesans insanının, büyük bir coşkuyla sarıldığı özgür insan aktivitesinin, çağın etkinlik kategorisinin kurucu bir ögesi olarak görüldü.

Geç dönemde ise, bu yaratıcı insan etkinliği, büyük ölçüde toplumsal düzleme aktarılıp kurumsal ve bilimsel her türlü otorite ile mücadele çerçevesinde yeni bir dünya yaratma projesine hizmet eder. Yeni bir kilise, yeni bir üniversite ve yeni bir bilimi kurmaya yönelik tüm çabalar, büyük ölçüde, yine astroloji ile bağlantılı büyüün dolayımından geçer.

III. BÖLÜM

GEÇ RÖNESANS'TA OKKÜLTİZM: BÜYÜNÜN BİR PRATİK OLARAK YANSIMALARI ve OTORİTELERLE MÜCADELE

Ficinus, büyücünün edimleri ile doğanın edimlerini eşleştirip sanatı doğanın hizmetçisi olarak kabul ettiğinde, Picus, büyü vasıtasıyla doğanın mucizeler sergilemesine yardımcı olunabileceğini iddia ettiğinde ve Pomponatius doğal büyüyü tıpkı tıp gibi pratik bir bilim olarak tasarladığında aslında, bilginin pratik yönüne işaret etmekteydiler. Geç dönem doğa filozofları, bu tür bilgi adına, kullanıma yarayan doğa bilgisi yerine onu açıklamaya ve kavramaya yarayan aristotelesçi bilimin temel kavramlarının eleştirisine yöneldiler. Öte yandan coğrafi keşiflerin etkisinin yayılması ve yapılan doğa araştırmaları sonucu elde edilen verilerin çoğalması doğanın, bol ve neredeyse sonsuz bir olgular koleksiyonu içerdiği anlayışına götürdü. Onlar metafizik ön koşullardan uzak bir doğa araştırmasına yöneldikleri an, doğanın daimi ve hızla artan bu fiziksel çeşitliliği karşısında kendi epistemolojik sınırlılıklarının farkına vardılar. Bu da onları zorunlu olarak, bir natüralizm zemini üzerinde okkült ve astrolojik nedenselliğin kabullenimine yöneltti. Doğa üstü ve okkült olan tümüyle doğal olana indirgenerek doğa *secretum* (gizem) terimi ile eşleştirildi. *Miraculum* (mucize) terimi ise ya doğal oluşumun önceden tahmin edilemez çeşitliliği ya da başlangıçta sağlam bir biçimde inşa edilmiş genel bir yapının temel ögesi olarak algılandı.

Natüralizm, yeni-platoncu hiyerarşinin hem kozmik hem de toplumsal formlarını yıkmaya eğilimlidir. Natüralist filozoflar, ekonominin hızla geliştiği, kanlı iç savaşların, köylü ayaklanmalarının patladığı ve yeni prens devletlerinin ortaya çıktığı bir dönemde, mutlak bir düzen ve formdan ziyade, değişimi vurguladılar ve onu karşıtların

mücadelesine indirgediler. Bununla bağlantılı olarak yeni-platoncu sistemde hiyerarşik düzene hizmet eden Evren Ruhu ile madde ve ruh arasında bir bağlantı aracı olarak iş gören *spiritus*, tek bir canlı bütün içinde birleştirildi. Aristotelesçi metafiziğin temel kavramlarına meydan okunması okkültizmin geleneksel temellerinden birini zayıflatsa da, natüralizm, yeni gelişen düşünce biçimleri dahilinde vitalizm ve panteizm arasında salınarak büyüsel düşüncelere olanak sağladı. Buna göre doğa, ya vitalizm temelinde canlı ve maddi koşullar altında kendi ereklerini gerçekleştirmeye yönelik algılayan ve bilinç sahibi bir varlık ya da panteizm temelinde doğa üstünün tümüyle cisimleşmiş bir şekli olarak tasarlandı. Böylece Pomponatius'un aristotelesçi natüralizmi en uç noktalarına kadar götürülerek, fizik ve metafiziğin temel kavramlarının radikal bir eleştirisine yönelindi.

Geleneksel Felsefe ve Bilimin Gözden Düşmesi İçinde Büyü

Geç dönemin en radikal filozoflarından biri olan Paracelsus, (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493-1541) Platon, Aristoteles ve Galen mantığını ve kitap öğretisini gözlem, deney ve pratik sanatlar adına terk ederek, merkezini tıp ve simyanın işgal ettiği yeni bir doğa felsefesi kurmaya yöneldiğinde, bu düşüncesini şu şekilde dile getirmekteydi.

İbni Sina, Galen ve diğerleri ben sizden sonra değil, siz benden sonrasınız...Ben yaprakları yeşertirken, siz kurumuş incir ağaçlarına dönüşeceksiniz.¹

Paracelsus, böylece, kendisine yakıştırılan “bombastus” lakabına uygun olarak abartılı ve sivri bir dille geçmişin bütün sözel (verbal) bilimlerine karşı çıkarak, kendisine doğanın hakiki bilgisini kazandıracığına inandığı bir felsefeye yönelir. Bu yeni felsefe ya da doğa bilimi Paracelsus'a göre doğa kitabının ve kutsal kitabın içinde gizliydi; bu

¹ Paracelsus, *Selected Writings*. Ed. and trans., J. Jacobi in *The Age of Adventure*, vol. II, Ed. G. De Santillana, Books for Libraries press., U.S.A., 1970, s.192.

nedenle paracelsuscular, tıpkı kabalistler gibi bir yandan kutsal kitapların yorumlanmasına, diğeryandan da doğanın incelenmesine yöneldiler.

Paracelsus'a göre doğa, canlı bir varlıktır ve kendi içinde Tanrısal gizeme sahip kuvvetler barındırır. Onun *volkan* (vulcanus) adını verdiği bu Tanrısal güç, evrenin dört bir yanına dağılmış durumdadır. Ficinus'un *spirirtusuna* benzeyen bu *volkan*, madde ile tinin birleştiği tek bir canlı varlık olarak, evrenin temelini ve bütün bireysel varlıkların gerçekleştirmeye çalıştıkları biricik ereği oluşturuyordu. Paracelsus kendi yeni bilimini doğadaki bu *volkanın* çeşitli tezahürlerinin ortaya çıkarılmasını sağlayan, tıp ile simyanın bir araya geldiği pratik yönü ağır basan bir felsefe olarak tanımlar. O, kendi doğa felsefesinin biricik uygulayıcısı olduğunu düşündüğü simyagerin işini şu şekilde betimlemektedir:

Bir simyager ekmek yapan bir fırıncıya ve şarap yapan bir tüccara benzer, doğadan kaynaklanan şeyi insanın kullanımına sunar. Bu şeyi doğa tarafından düzenlenen hedefine yaklaştıran kişi bir simyagerdir.²

Açıkça farkedilebileceği gibi, Paracelsus'un simyagerin işini betimleme biçimi, büyük ölçüde, erken filozofların doğal büyü tanımlarına benzer. Nitekim Paracelsus, hermetik metinlerde tıp, büyü ve doğa felsefesinde uzman rahiplerin doğanın yardımıyla sanatların ve bilimlerin mükemmelliğe ulaşacakları Yeni Kudüs mitosundan söz edildiğini okumuştur. Bu nedenle, doğayı gözlemleyip deneyler yaparak ve dünyayı dolaşarak, insan elinden çıkma kitaplardan öğrendiklerinin çok daha fazlasını öğrendiğini söylediğinde, geleneksel felsefenin gözden düşmesine yardımcı oldu³ ve böylece pratik bilimler vasıtasıyla yeni bir toplumsal düzen kurulabileceği inancını besledi. Paracelsus, bu yeni bir bilim ve yeni bir toplum yaratma arzusunu büyük ölçüde doğal büyü vasıtasıyla gerçekleştirmeye çalışır.

² a.g.e., s. 193.

³ Bkz. B.P. Copenhaver, *Astrology and Magic. The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, G. Ed. C. B. Schmitt, Cambridge University Press., 1992, s. 290.

Paracelsus büyüünün “deney gücüne sahip olduğunu” belirtir ve onun “insan aklının erişemeyeceği şeyleri”⁴ anlaşılabilir kıldığını iddia ederek doğal büyüyü kendi devrimci felsefesinin temel taşı olarak görür. O, eski büyüye gönderide bulunarak, kendi çağının “insanlarının artık *imgelemin* ve *inancın* [vurgular bana ait] gücüne sahip olmadıklarını”⁵ iddia eder ve kendi yeni felsefesi ile büyüünün bu eski gücünün tekrar kazandırılabilmesine inanır. O, bu konuda şöyle demektedir:

Akıl en büyük kamusal aptallık, büyü ise en yüce bilgeliktir, bu nedenle arzulanmalı....ve onu haksız yere cadılık olarak adlandırmaktan vazgeçilmelidir.⁶

Paracelsus’un elinde büyü bir yandan deneysel, diğer yandan inanç temelinde dinsel bir işlevi yerine getirdiği için, onun felsefesi bir teozofi (theosophy) olmaya eğilimliydi. Zaten bu Paracelsus’un Doğa kitabı ile Tanrı kitabı arasında kurduğu benzerliğin doğal sonucuydu. Hakikatın iki kitaptan öğrenilebileceğini söylemek doğa ile kutsal kitabın dilinin aynı olduğunu söylemektir; bu nedenle Paracelsus doğal büyüyü, Tanrı yaratısı kutsal doğa içindeki kutsal hakikatlerin keşfedilme yöntemi olarak gördü ve onu Tanrı’ya götüren bir yol olarak tasarladı. Debus, Paracelsus’un teozofiye dönüşmüş doğal büyüyle Reformun tehlikeli ortamı içinde, din ile doğanın birleştirilmesine yardımcı olduğunu ifade eder.⁷ Hatırlanacağı üzere kilise için doğa bilgisi insanı Tanrı’dan uzaklaştırarak madde içine gömen bir alanı temsil etmekteydi; bu açıdan kilisenin resmi öğretisi ile doğa bilimi arasında derin bir uçurum bulunmaktaydı. Oysa, şimdi Paracelsus, doğanın ve maddenin Tanrısal olduğunu söylemekte ve onun bilgisinin tam da kutsal hakikatlere götürdüğünü iddia etmekteydi. Böylece o, bir yandan din ile doğa bilimini barıştırıyor ama öte yandan kilisenin yapmış olduğu ayrımı temellerinden yıkarak devrimci bir tutumu benimsiyordu.

⁴ Paracelsus, *Selected Writings*, s. 199.

⁵ a.g.e.s., 199.

⁶ a.g.e., s. 200.

⁷ Bkz. A. G. Debus, *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge University press., Cambridge, 1981, s. 13, ayrıca bkz. 21-23.

İşte tam da bu mistik doğanın gizli bağlantılarının, Tanrısalığın izlerini taşıyan okkült niteliklerin, gözlem ve deneyle araştırılmasından, insan elinden çıkma kitaplar yerine doğa kitabının okunmasından, yani *experiantia*'dan yeni bir bilgi türü, *scientia* doğdu. Bu, bilenin zihninin öznel içeriğinden daha fazlasına sahip olan bir bilgi türüydü ve Paracelsus için, özerk bir biçimde deney nesnesinin içinde yer alıyordu. Bunlar, Tanrı'nın varlıklar içine yerleştirdiği kutsal işaretlerdi ve İbni Rüşd ve St Thomas'ın göklerden bahsedilen tözsel formuna benziyordu⁸. Aslında tam da bu nokta da doğa araştırması göklerden, dolayısıyla Tanrı'dan kaynaklanan ürünlerin araştırılması anlamına geliyordu ve bu, açıkça, Ficinus'un astroloji ve bağlantılı doğal büyüydü. Paracelsus'un aşağıdaki ifadeleri bunu açıkça göstermektedir:

Bedensel duyularla algılanamayan gizli şeyler, astral beden vasıtasıyla keşfedilebilir, nasıl güneşe bir cam vasıtasıyla bakabiliyorsak doğaya da bu organizmamız vasıtasıyla bakabiliriz. Bu nedenle her şeyin içsel doğası genel olarak büyüyle ve sezginin [imgelem ve arzu gücü] ruhsal güçleriyle bilinebilir.⁹

Böylece Paracelsus'un elinde deney ile başlayan doğal büyü görülür olanın bilgisinden görülmez olanın bilgisine yani okkült niteliklere (kendi terimi ile *signatum*), yıldızlarla bağlantılı ficinuscü astral yetilerle ulaşmaya çalışır. Böylece Randall'ın da dediği gibi, "teori ve gözlem elele vererek" deneycinin (*experimentaster*) işi geçerliliğini ve deneysel bilgi meşruluğunu "görülmez olanın görülür olan içinde kavranılmasıyla"¹⁰ kazanır ve bu anlamda astroloji büyüünün teorik temellerini ve meşruluğunu sağlar.

Paracelsus'un kendisine özgü bu büyü anlayışını fazla aşırı bulan Padova'lı Girolamo Cardanus (1501-1576), sınırlı bir deney alanından böylesi kuşatıcı sonuçlara ulaşmanın hileli bir mantıkla hareket etmek olduğunu düşündü. Ona göre bu, hakiki bilimsel bilginin doğasına aykırı bir şeydi. O, kendini sırf görülür olanla sınırlayarak, aşağı yukarı kırkbin çözülmüş veya keşfedilmiş problem ve ikiyüzbin de önemsiz ayrıntı

⁸ Bkz. B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic* s. 290.

⁹ Paracelsus, *Selected Writings*, s. 198.

¹⁰ J. H. Randall, *The Career of Philosophy*, Columbia University press., New York, 1966, s. 194.

bırakacağını hesapladığında hakiki bilimsel bilginin doğasını ifşa ettiğine inandı.¹¹ Ne var ki, ayrıntıya, tikele ve çeşitliliğe ilişkin böylesi bir empirizm, Cassirer'in de değindiği gibi "büyünün çürütülmesine değil, tam tersine kodifikasyonuna götürür"¹². Teoriden yoksun deney ve deneyime bağlı kaldığınız sürece gözlemlediğinizi kabul etmekten başka hiç bir şey yapamazsınız. Bu durumda, eğer sizin kediniz gür tüylü bir post üzerinde gür tüylü yavrular doğurduysa, bunu kurallaştırıp tavsiye etmekten başka hiç bir çareniz yoktur.

Tarihçiler tarafından Paracelsus, doğrudan Rönesans okkültizmi içine yerleştirilmesine karşın, Cardanus, genellikle, Rönesans doğa filozofları kategorisi içine dahil edilir. Bu tür filozoflar, özel olarak okkültist problemlerle ilgilenmemelerine rağmen, geliştirmiş oldukları düşüncelerle geç dönem okkültizminin gelişmesine katkıda bulunurlar. Bu filozoflardan en önemlilerinden birisi de Telesius'tur. Padova'lı bir peripatetik, yani bu okulun genel eğilimine uygun olarak "Aristoteles'e başkaldıran bir aristotelesçi"¹³ olup dönemin en güçlü Aristoteles eleştirmenlerinden biri olarak kabul edilen Telesius, aristotelesçi natüralizmi, onun sistemini onarmak adına en uç noktalarına kadar götürür.

Telesius'un da dahil olduğu aynı kültür ortamı içinde Rönesans filozofları, bir düşüncenin ancak eski düşüncelerle desteklendiği ölçüde değer kazanabileceği şeklinde genel bir zihin alışkanlığına sahiptiler. Nitekim bu tutum, en iyi ifadesine kadim bilginin canlandırılması tasarısında erişmişti; bu nedenle Telesius, Aristoteles'in bütün felsefi donanımını gözlem ve duyum (sensation) adına terk edip kendi sistemi için geçmişte güvenilir bir dayanak aradığında bunu, öncelikle Latin Batı'ya Antik Yeni-platonculuğu tanıtan Ficinus'da, daha sonra da geç dönemde yeni yeni gündeme gelen sokrates-öncesi filozoflarda keşfetti.

Empedokles'i takip eden Telesius için sıcak ve soğuk doğanın iki temel ilkesidir. Bunlar, maddeye üçüncü bir unsur olarak iştirak edinceye kadar

¹¹ Bkz. M. Boas, *Scientific Renaissance*, Harper & Row, New York, 1962, s. 186-187.

¹² E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, Berlin, 1927, s.161.

¹³ B. P. Copenhaver, *Did Science Have a Renaissance*, *ISIS*, vol. 83, s. 389.

immateryaldirler. Telesius, Aristoteles'in bütün sistemini bu iki duyumsalla bağlantısız olduğu için reddeder ve bu sistemin tümünü edilgin bir alıcı olan maddeyle söz konusu iki etkin güce indirger.¹⁴ Ona göre bu iki karşıt, maddenin tek hakimi olabilmek için durmaksızın mücadele ederler. Her ikisi de bu yarış için mekanik olarak betimlenebilecek bir kendini koruma iç-tepisiyle donatılmışlardır: Varolmak için genişleme, diğer bir deyişle haz; çelişme halinde ise buharlaşma, yani acı. Böylelikle, Telesius bütün dünyevi fiziksel süreçlerin bu iki somut ilkeyle açıklanabileceğine inandı. Güneş ve Dünya'nın göreceli kozmik yerleşimleri, sıcak ve soğğun öz-niteliklerine (attribut) dayanmaktaydı; buna göre Güneş, ateş ve ısının doğası tarafından sürekli olarak sürekli olarak harekete itiliyor, Dünya ise kendi ağırlığı yüzünden hareketsizliğe mahkum ediliyordu. Bu düzenleme de yaşamı olası kılan çatışmacı eğilimlerle dengeleniyordu. Güneş, biricik doğal ateş ve aynı zamanda bütün fiziksel sürecin biricik kozmolojik temeliydi. Aristoteles'in dünya ve gökler ilişkisine dayanan bütün fizik ve metafizik kavramlarını bu şekilde eledikten sonra, tamamıyla doğal ilkelerle çalışan bu sistemi tamamlayabilmek için, Telesius, evrendeki bütün varlıkların duysal yetilere sahip olduğunu kabul etmek zorunda kaldı. Onlar duysal yetilere sahip oldukları için aynı zamanda bilinç sahibiydiler de. Böylece, doğa, canlılığın yapıtaşlarından biri olan ateş ve göksel ısı içindeki özgül formun dünyevi soğuk maddeye uygulanmasıyla canlı, dev bir organizmaya dönüştü. Bu canlı doğa içinde, mikrokosmos-insanın bütün epistemolojik süreçleri de, sıcak ve soğğun en güçlü kombinasyonu olarak tasarlanan ficinuscu *spiritusa*, yani maddi bir ruha indirgendi. Telesius, *spiritusun* bir duyum/bilinç olduğunu kabul etmek zorundaydı; çünkü doğadaki her şey onun sayesinde ayakta kalabiliyor ve varlığını devam ettirmesine yarayacak şeylerle varlığını ortadan kaldıracak olanlar arasında, onun sayesinde bir ayırım yapabiliyordu. Böylece, insan bilinci sözkonusu olduğunda, duyuma birinci dereceden önem atfedildi ve duyum, edilgin-alıcı bir unsur olarak bilginin bütün diğer biçimlerinin başlatıcısı olarak sunuldu.

Telesius'un sisteminin temel taşının duyum olması, basit ve metafizik bakımdan naif olarak değerlendirilmesine rağmen iki açıdan önemlidir. Birincisi, gözlemsel sınırlar

¹⁴ Bkz. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol V-VI, Columbia University Press, Columbia, 1941, s.370-371, J. H. Randall, *The Career of...*, s. 202-206, S.J. F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. III, Image Books, 1993, s.252-254.

yüzünden göklerin oluşumu hakkında herhangi bir karar vermemizin zorluğu ve bu konudaki yetersizliğimizin vurgulanması. İkincisi ise sıcak ve soğuk demek olan *kendi ilkelerine göre* (iuxta propria principia) keşfedilmesi gereken somut fiziksel süreçler üzerine soyut, keyfi rasyonel şemalar yerleştirme alışkanlığından vazgeçilmesidir.¹⁵ Öte yandan, Telesius'un temel eseri **De Rerum Natura Iuxta Propria Principia**-1565 aynı zamanda bir metafizikçinin eseridir. Onun sisteminde *spiritus*'lara yer vermesi, okültist dünya görüşünün ön koşulu olan kozmik vitalizme olanak tanıdı. Bu vitalizmin doğanın canlı karakterini daha aşırı ölçüde vurgulaması, özellikle maddenin duyum ve algılama gücünde olması, genişleme (haz) ve büzülme (acı) gibi terimlerle betimlenmesi insan ve kozmos arasındaki ilişkinin yeniden sorgulanmasını sağladı. Böylece Telesius, Bruno ve Campanella'nın büyüsel tümduyumculuğu (pansensism) ve panteizmi için temel taşlardan birini hazırlamış oluyordu.

Bu arada, Aristoteles'in formlar doktrinine diğer bir saldırı Patrizius (1529-1597)'la geldi. Fakat onun düşüncesinin şekillenmesinde temel motif, Telesius gibi Sokrates öncesi filozoflar değil, Yeni-Platonculuktu. Bu nedenle, o, Proclus'u, **Corpus Hermeticum**'un bazı metinlerini ve Zoraaster'e atfedilen **Chaldaica Oracles**'ni çevirdi. Bu eserlerde bulunan Evren Ruhu öğretilerini anımsatan kozmik bir psikoloji geliştirdi.¹⁶ Böylece, Telesius'dan sonra Patrizius'la da Bruno ve Campanella'nın büyüsel dünya görüşü için temel unsur yakın çağdaşları tarafından hazırlanmış oluyordu.

Bruno'nun büyüsel panteizmine geçmeden önce, onun düşüncesinde önemli etkilere sahip olan Copernicus'un kozmolojisinden bahsetmek faydalı olacaktır. Bu kozmoloji bazı önemli yenilikler içerir; eski astronominin temellerini tümünden tahrip etmez ama bazı içsel problemlere neden olur. Bilindiği gibi, Copernicus (Niklas Koppernigk,1473-1543) geosentrizmden (yer-merkezcilik) heliosentrizme (güneş-merkezcilik) geçişin temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Güneşin merkeziliği ve yaşamın kaynağı olarak sunulduğu zaten Hermetik metinlerde oldukça açıktı. Nitekim Copernicus

¹⁵ Bkz. A. Ingegno, *The New Philosophy of Nature*, **The Cambridge History of Renaissance Philosophy**, G. Ed. C. B. Schmitt, Cambridge University press. 1992, s. 245.

¹⁶ Bkz. L. Thorndike, *A History of Magic...*, s. 373-374.

nl eseri **De Revolutinibus**'ta güneşi merkezde evrenin lambası olarak betimlerken Hermes Trismegistus'un adından söz ederek şöyle demektedir:

...Hereyin tam ortasında Güneş tahtında oturur ve tüm gökyüzünü aydnlatr. Tapnakların bu en grkemlisinde ıkların en parlağını koyacak bundan daha iyi bir yer olabilir mi? İnsanların Gnee Evrenin Lambas, Zekas, Kral gibi adlar takmalar yan değildir. Hermes Trismegistus ona görülür Tanrı, Sophecles ise Electra'sında Hereyi Gören adn vermiştir. Böylece Güneş tahtında oturur ve çevresindeki yıldızlardan oluşan ailesini yönetir.¹⁷

Evrenin merkezine Güneşin yerleştirilmesi evrenin snrlarn eskine göre çok daha fazla geniletmesine rağmen, Copernicus hala koesantrik (i-içe geçmiş) küreler anlayından ayrılmaz. Buna göre daha önce evrenin merkezine konulan Dünya'nın yerine Güneş geçer; fakat Güneş hala kristal küreler içinde bulunan gezegenlerle çevrilidir. Copernicusçu güneş-merkezcilik, dönemin hala kabul gören bir anlayı olarak sabit yıldızlar küresini de içermektedir.¹⁸

Yıldızlar küresi yüzünden sonsuzluk düşüncesi henüz Copernicus'a yabancıdır. Onun evreni hala sınırlıdır ve gezegenlerin hareketleri hala tek merkezli kürelerin içindeki düzgün, dairesel ve harmonik hareketlerdir; fakat Dünya'nın diğer gezegenler seviyesine yerleştirilmesi ve hareket halinde düşünülmesi yıldız paralaks konusunda bir sorun yaratıyordu. Buna göre artık merkezde güneş bulunduğu ve önceleri hareketsiz olan Dünya bundan böyle Güneş'in etrafında dndğu ve bu dönüş süresi de tam olarak bir yıl olduğu için, dünya üzerinde herhangi bir noktadan gözlenen bir yıldızın hareket ölçümlerinin de değişmesi gerekiyordu; fakat yetersiz gözlem aygtlarndan dolayı henüz böyle bir durum gzlenemiyordu. Bu nedenle, copernicusular evrenin sanıldığından daha geniş olduğunu varsaymak zorunda kaldılar.

¹⁷ "N. Copernicus, **De Revolutionibus Orbium Coelestium**, 1-1,cap.x" A. G. Debus, **Man and Nature...**, s.82'deki alıntı.

¹⁸ A. Koyr. **From the Closed World to the Infinite Universe**, Harper & Brother press., New York, 1958, s. 29-30.

Görüldüğü gibi, Copernicus'un sistemi tam bir devrim değildi; bu nedenle onun sistemi okkültizmin daha sonraki gelişiminde önemli etkilere neden oldu. Dünya bir kez merkezden alınıp diğer gezegenlerin seviyesine yükseltildiğinde/düşürüldüğünde Dünya'daki bütün değişimler, yani ay-altı alemdeki oluş ve bozuluş sürecinin tümü Güneş'in sıcaklığına ve Dünya'nın Güneş'e göre olan hareketlerine ve yer değiştirmelerine tabi olarak açıklanmak zorundaydı. Bu, tam da Telesius'un izlediği yoldur. Ayrıca yıldız paralaksının yokluğundan dolayı, copernicusçuların Satürn küresi ile sabit yıldızlar küresi arasında sanıldığından daha büyük bir mesafe olduğunu varsaymaları, Bruno'nun evrenin bu sınırlı saydam genişliğini sonsuz bir evren tasarımına dönüştürmesini kolaylaştırdı. Yıldızların tek bir küreye çakılıymış gibi görünmeleri, ona göre, sonsuzluğun "duyumların nesnesi olmamasından"¹⁹ kaynaklanan görsel bir yanılsamadan ibaretti.

Bruno (1548-1600), Aristoteles'in fizik ve kozmolojisini yıkmak; sınırlı bir evren, geleneksel felsefe ve hıristiyan dini arasındaki ilişkileri gözler önüne sermek için Copernicus'u bir araç olarak kullanır. Ona göre, hareketli Dünya ve Güneş'in merkezi konumu gibi, Copernicus'un fiziksel dünya üzerine ön kabulleri sağlam bir doğa felsefesi tesis etmek için temel çıkış noktası olmakla birlikte yeterli değildir. Bruno, Cusanus'da bulunduğu bazı düşünceleri geliştirerek, hatta onları en aşırı sonuçlarına kadar götürerek, bu doğa felsefesini kurmaya girişir.

Hatırlanacağı gibi, Cusanus'un evreni Tanrı'nın kendini açtığı bir evrendir veya Tanrı'nın ifşa olmuş şeklidir. Bununla birlikte evren Tanrı'dan çok daha az mükemmeldir ve dolayısıyla Tanrısal yetkinliğe sahip değildir. Zira bütün karşıtlıkları, bütün farklılıkları ve varlığın bütün belirlenimleri kucaklayan Tanrı'daki mutlak birlik, evrende çokluk, farklılık ve karşıtlık içinde sunulur. Evrendeki her varlık evreni ve dolayısıyla Tanrı'yı temsil eder; ama her varlık Tanrı'yı kendi özel belirlenimi ve bireyselliği içinde temsil ettiği için bütün diğer varlıklarla çatışma içindedir. O halde zıtların birliği, sadece

¹⁹ G. Bruno, *Of The Infinite, the Universe and the Worlds*, trans. A. Livingston in *The Age of Adventure*, vol. II, Ed. G. Santillana, Bokks for Libraries press., U. S. A., 1970, s. 261.

mutlakta, yani Tanrı'da sözkonusudur, böylece Cusanus, karşıtların birliği teorisini "hem Tanrı'nın bilinemezliğini hem de her yerde varoluşunu"²⁰ kanıtlamak için kullanılır.

Cusanus'un bütün epistemolojik ve metafizik kavramları yani zıtların mutlaktaki birliği teorisi kadar, bu ilişkinin kavrandığı diskürsif ve rasyonel düşünceyi aşan zihinsel bir edim olarak *bilgece bilgisizlik* kavramı, daha önce de değindiğimiz gibi, matematiksel paradokslar içinde ifade edilir. Doğru ile eğrinin en son noktada eşitlendiği ya da sonsuz küçük bir dairenin çapı ile aynı olduğu ya da kinematikten bir örnek verirsek, bir daire etrafında sonsuz hızla dönen bir cismin daima başlangıç noktasında ama aynı zamanda dairenin her bir noktasında bulunması gibi, hareket ile dinginliğin birleştiği, yani hızlı ile yavaşın, minimum ile maksimumun, sonlu ile sonsuzun çakıştığı noktada insan bilgisinin sınırlarına ulaşılır. Fakat bütün bunlar Cusanus'u sonsuz bir evreni varsaymaya götürdü. Böyle bir evrende ne merkezdeki dünya gibi sabit bir nokta, ne de aralarında basamaklı bir ilişki bulunan gök küreleri yer alabilirdi.

Koyre, Cusanus'un insanın kendi bilgisizliğinin farkına varacağı zıtların birleştiği noktada aslında evrenin sınırlarına erişmenin imkansızlığını ifade ettiğini, oysa Bruno'nun, tam da burada, onun sonsuzluğunu dile getirmekten hoşlandığını düşünür.²¹ Bruno çok eski ve ünlü, 'niçin tanrı sonsuz bir evren yaratmadı?' sorusuna çok basit bir cevap verir. Skolastikler bu soruyu, yaratılmış olan bir şeyin sonsuz olamayacağını, diğer bir deyişle, Tanrı'nın kendi varlığına ikilik katmasının imkansızlığını ileri sürerek cevaplamışlardı. Bruno ise, Tanrı'nın tam da böyle yaptığını ve böyle yapmak zorunda olduğunu düşünür. O, yeter sebep ilkesine başvurarak şöyle demektedir:

Kendini sonsuz bir evrene açmayan Tanrı değersiz olacaktır.²²

Ashnda, Koyre ile birlikte söylersek, Bruno Cusanus'un zıtların birliği düşüncesini biraz yanlış anlayarak, Tanrı'nın kendini sonsuz, sınırsız ve yayılımlı bir evrene açtığını ve

²⁰ T. Bumin, *Felsefe Tarihinde Modernite ve Sorgulanışı*. Seminer. Ege Ü. Ed. Fak. Yay, sayı:8, 1993, s. 92.

²¹ Bkz. A. Koyré, *From Closed World to the Infinite Universe*, Harper Torchbooks, New York, 1958, s. 40-42.

²² G. Bruno, *Of the Infinite*, s.265.

aslında başka türlüünün de mümkün olmadığını düşünür. Ona göre, mükemmel bir Tanrı'nın eseri de en az kendisi kadar mükemmel olmalıydı. Böylece, Bruno'nun felsefesi, bir panteizme dönüştü. O, bu panteizmi, yani Tanrı'nın evren ve doğa ile olan birliğini şu şekilde özetlemektedir:

Ben bu evren içinde, her varlığın, doğasına göre geliştiği ve hareket ettiği evrensel bir inayet olduğunu kabul ediyorum ve bunu iki şekilde anlıyorum. Birincisi ruhun beden içinde temsil edilmesi, yani bütünün veya onun parçaları içindeki bütün. Bunu, doğa olarak anlıyor ve yaradanın gölgesi ve izi olarak adlandırıyorum. Erişilemez olan ikincisinden ise, Tanrı'nın her şey içinde, bir ruh olarak değil ama açıklanamaz bir tarzda mevcut bulunmasını anlıyorum.²³

Görüldüğü gibi Bruno, Cusanus'un zıtların birliği düşüncesinden ve Copernicus'un görece geniş evreninden hareketle, Tanrı'nın mutlak kudretinin sınırsızlığından evrenin sınırsızlığına ya da kendi terimleriyle ifade edersek, 'madde' ile 'kutsal'ın birliğine ulaşır. Evrende bizimkine benzeyen sonsuz sayıda güneş sistemi vardır ve fiziksel süreçler her yerde aynıdır.

Aslında Bruno bir bilim adamı değildir. O, sonsuzluğu yaptığı matematiksel hesaplamaların kanıtı olarak değil, kullandığı mantıksal kavramların zorunlu bir sonucu olarak kabul eder, daha da ötesi o, sonlu bir evreni anlamak istemez sonsuzluğu spontan bir şevkten çıkarmaya çalışır. Bu şevki yansıtıyor gibi görünen aşağıdaki konuşmada, Bruno, sonlu evren tasarımını savunan bir aristotelesçinin sorularını şu şekilde yanıtlamaktadır:

Elpino: Evren, nasıl sonsuz olabilir?

Philetheus: Nasıl, sonlu olabilir?

Elpino: Bu sonsuzluğu kanıtlayabileceğini mi düşünüyorsun?

²³ a.g.e, s. 266.

Philetheus: Sen, sonluluğu kanıtlayabileceğini mi düşünüyorsun?

Elpino: Niçin bu sıradışı yayılım?

Philetheus: Niye bu dar sınırlar?²⁴

Bruno'nun sonsuzluk düşüncesi ve madde ile kutsalı birleştiren panteizmi, Aristoteles'in felsefesine yabancı olsa da, o maddeye yüce bir statü verirken bile Aristoteles'in madde ve form terminolojisini korur. Madde değişmez ve bozulmazdır, bütün formları alma yeteneğindedir ve tam da bu özellikleri yüzünden madde, nihayetinde yok olmak zorunda olan, herhangi bir sonlu formdan daha kalıcı ve daha soylu hakiki tözsel ilkedir. Bruno tür ve cinsin mantıksal yanıltmacalar olduğunu; bu nedenle formların tözsellikten yoksun kavramsal ayrımlara işaret ettiğini düşünür.²⁵

Aristoteles'i bu şekilde devre dışı bıraktıktan sonra Bruno, hermetik ve yeni-platoncu yazarlara yönelir. Ficinus'un dünya görüşünün tamamı Bruno'da yeniden ortaya çıkar; fakat o bu dünya görüşüne daha radikal ve devrimci boyutlar kazandırır. O, kendi yeni-platonculuğunu şu şekilde ifade eder:

Cansızlıktan ve halktan nefret ediyorum, yığınlardan kuşku duyuyorum. Benim aşkımı kazanan Bir'dir; bana kendi sınırlarım içinde özgürlük, kavgam içinde barış, yoksulluğum içinde zenginlik ve ölümüm içinde yaşam veren Bir...²⁶

Onun panteizmi içinde Tanrı'nın evren ile özdeşliği veya fizik ile metafiziğin birliği aynı zaman da Bir'in bu özgürlük ve ölümsüzlük verici özelliği ile birleşince, ister istemez Bruno'yu Rönesans'ta özgürlüğün kurucu bir ögesi olarak tasarlanan büyüye ve beraberinde astrolojiye yöneltir.

²⁴ a.g.e., s. 260.

²⁵ Bkz G. Bruno, *Of the Infinite*, s.262, 268, B. P., *Astrology and Magic*, s. 293.

²⁶ "G. Bruno, *Heroic Exaltations*, trans. A. Livingstone" G. Santillana, *Introduction: G. Bruno, Age of The Renaissance*, Ed. G. Santiliona, Books for Libraries press., U.S.A., 1970, s. 246 'daki alıntı.

Bruno doğal mucizelerin ve okkült güçlerin varlığına inanır. Daha da ötesi, doğadaki en küçük şeyin bile büyük işler meydana getirebileceğini düşünür. Sonsuz evren, içinde hiç bir boşluk bulunmayan, değişmez bir maddeden ibarettir. Fakat Bruno'ya göre saf madde, duyumdan yoksundur ve kütle diğer bir kütle üzerine doğrudan etkide bulunmaz. Evreni canlandıran hareketin tümü, nihayetinde maddeye nitelik ve form olarak giren ruh tarafından üretilir. Bruno bu ruhun, cansız nesnelere yıldızlara kadar evrenin tümüne yayıldığını iddia eder. Bu, Plotinos ya da Ficinus'un Evren-Ruhudur; ama daha çok Telesius'nun *spiritusuna* benzer. Öte yandan Bruno, sadece bir Evren-ruhuna değil aynı zamanda çeşitli tinsel varlıkların; yani içinde melek ve daimonların yer aldığı farklı varlık düzlemlerinin de varlığına inanır. Böyle bir evren içinde, büyü Tanrı ve aşağı varlıklar arasındaki karşılıklı etkileşim olarak tasarlanır. Tanrı, muhtemelen Aristoteles'in zekalarına denk düşen tanrılar üzerine; tanrılar, göksel cisimler veya yıldızlar; yıldızlar, daimonlar; daimonlar, elementler; elementler, bileşenler; bileşenler, duyum; duyum, ruh; ruh da beden üzerine etkide bulunur. Bu varlık hiyerarşisi içinde ters yönde ilerlemek de mümkündür. Başka bir deyişle, insan bu hiyerarşiyi takip ederek Tanrı'ya kadar yükselebilir.²⁷

Öte yandan, Bruno farklı büyü türlerini sıralarken kendisine kadarki bütün okkültist geleneği özetler. Ona göre büyü ilkin bilgelik anlamına gelir. İkincisi etkin ve edilgin niteliklerin neden olduğu doğal büyü, üçüncüsü varlık ruhlarının neden olduğu sempati ve antipati ilişkileri; üçüncüsü göksel dünyayla bağlantılı kabala ve matematiksel büyü, sihir, efsun, ruh çağırma, fal, muska vs.²⁸

Copenhaver, Bruno'nun kendi evren tasarımı içinde Ficinus'un kullandığı bu aynı kavramların Bruno'da insanı sadece yıldızlara değil; aynı zamanda Hafıza Tapınak (Temple of Memory)'ına bağlayan temel bağıntılar haline geldiğini belirtir.²⁹ Böylece büyü, bir yandan büyücüyü kendi ruhuna, oradan da Tanrı'ya ya da Bir'e doğru yükseltir, öte yandan bilgeye dışa dönük etkinliği olarak gündelik hayatta hizmet eder. Diğer bir deyişle, Aristoteles'ten bu yana imgelemin bir işlevi olarak hatırlama ile bağlantılı olan

²⁷ Bkz. L. Thorndike, *A History of Magic...*1941, s. 425-429

²⁸ a.g.e., s. 427.

²⁹ B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic*, s.293.

hafıza, insanı bir yandan öte-dünyada sahip olup unuttuğu kutsal hakikatlere götürür, öte yandan da *spiritusun* yardımıyla bu astral imajı yine ruhun dış dünyaya en yakın yetisi olan imgelemele dış dünyaya aktarır.³⁰ Bu yolla büyücü, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi yeniden tesis ederek bilgisini hıristiyanlığa, kendisini de yeni mucizeleri ile İsa'ya bir alternatif olarak sunabilir. Görüldüğü gibi Bruno, Kopernik ve Cusanus'u sonsuz bir evren tasarımı adına kullanması gibi, hermetik *magus* idealini ve büyüü de hıristiyanlığa karşı çıkmak veya onu reforme etmek adına kullanır. *Magus*'un bilgisi Bruno'ya bilgeye özgürlük sağlayacak ve onu yığınların arasından sıyracak bir ayrıcalık olarak görünmektedir. O, bu durumu şöyle ifade eder:

Biz hakiki önermeleri halka değil, sadece bizim bakış açımızı anlayabilecek bilgelere sunarız. Gerçek dindar ve bilgili teologların, filozofların özgürlüğünü tehdit etmezken, hakiki, uygar ve iyi donanımlı filozofların dinleri tercih etmesinin nedeni budur. Her iki grupta dinin, yönetilmek zorunda olan kaba halkı zaptetmek için gerekli olduğunu bilir. Oysa kendimizi ve başkalarını yönetebilmeyi öğrenmemiz için rasyonel kanıtın temaşaya dayalı bir doğaya ihtiyacı vardır.³¹

Bütün bunlardan sonra Bruno'nun bilimi, kutsal bilim (sacred science) olarak ortaya çıkar. Bilge, varlıklar içine yansımış olan okkült niteliklerin, ya da onun terminolojisiyle söylersek 'kutsal ışık'ın kaşifi olarak belirir. Bu Tanrısal ışık bitkilerden hayvanlara kadar yeryüzündeki bütün varlıkların içinde yansımaktadır. Bruno, Santillana'nın belirttiği gibi Amerikalı yerlilere göndermede bulunarak, Tanrısal ışığı şu şekilde betimlemektedir:

³⁰ Bu teori esas olarak Antik Yeni-Platoncuların, özellikle Iamblicus'un, teurji anlayışı içinde geliştirilmişti (B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic*, 278, 294, aristotelesçi hafıza ve hatırlama kavramları için bkz. W. D. Ross, 1993, s. 173-174, Antik yeni-Platoncu teurji teorisi için bkz. E. R. Doods, 1973, Appendix II).

³¹ "G. Bruno, *Heroic Exaltations*", G. Santiliona *Introduction: G. Bruno, The Age of Adventure*, s. 248'deki alıntı.

Hiç bir ulus, gerçekte, horozlara, timsahlara, soğanlara ve şalgamlara tapmaz, onların içinden yansıyan kutsal ilkenin ışığına tapar.³²

O halde, insana, daha doğrusu, bilgeye gerçekliğin esas özüne ulaşmasını sağlayacak olan bu kutsal bilim ya da büyü, insanı kaçınılmaz olarak temaşaya götürecektir ve Tanrı'ya giden yolu açacaktır. Böylece kutsal bilim ve ondan elde ettiği bilgisiyle bilge sıradan bir hıristiyan değil gerçek bir dindar haline gelebilecek ve bu anlamda yeni bir özgürlüğe doğru ilerleyebilecektir.

Bruno'nun kendi dini ve bilimsel reformunun kökeni olarak gönderide bulunduğu 1572 Novası, bunun yanısıra 1572 kuyruklu yıldızı ve 1583 büyük konjunksiyonu dönemin astronomik ve astrolojik tahminlerinin merkezindeydi. Aslında Bruno, ilk iki fenomeni daha çok göklerin değişmezliğine ilişkin aristotelesçi kozmoloji üzerine şüphe saçan bulgular olarak görür ve bunların yeni bir hıristiyan vahyi olarak değerlendirilmesinin yanlış olduğunu düşünür. Konjunksiyon söz konusu olduğunda ise onun büyük bir yangının belirtisi olduğu şeklindeki kehanetle dalga geçer.

Campanella (1568-1639) ise ilgisini daha çok bu üç olaydan sonra gelecek astrolojik olaylar üzerinde yoğunlaştırır. Felsefi düzlemde ise Ficinus'un Yeni-Platonculuğuna ve Aristoteles'ten bir kurtulma aracı olarak gördüğü Telesius'un düşüncesine ilgi gösterir. Onun **Del Senso Della Ess e Della Magia**'sında (1590) evrensel canlılık, doğal büyü ve deney üzerine tezler, Telesius'un düşünceleri temel alınarak geliştirilir.³³ Bu eserde bilginin en karmaşık türleri bile duyuumlara dayandırılır ki, bu, aristotelesçi epistemolojinin reddedilmesi için kullanılan büyük bir fırsattır; fakat 1626'dan itibaren Campanella, Papa VII. Urbanus ile olan maceralarında doğal büyüden farklı ama Ficinus'un gezegen müziğinin daimonik çağrışımlarına karşı savunmasız olan tıbbi astroloji uyguladı. Bu gibi uygulamaları Campanella'nın kariyerini tehlikeye sokan önemli olaylar arasında yer alır.

³² a.g. e. s. 248'deki alıntı.

³³ Bkz. J. H. Randall, *The Career of...*, s.211-215, S. J. F. Copleston, *A History of Philosophy*, s.255-256.

Telesius'un algılayan madde teorisi, Campanella'da olası sonuçlarına ulaşır. Campanella için dünyanın bütün parçaları bütüne ya da Bir'e iştirak eden ve aynı yaşam biçimini paylaşan bir canlıdır. Canlı evren, hem edilgin (herşeyi alabilen) hem de etkin (eylemde bulunabilen) güce sahip canlı bir tindir (*spiritus*). Ruhun yetisi olan imgelem edilgin olarak bir şeyi içine aldığı zaman çalışmaya başlar ve böylece düşünce eylemi gerçekleşir. Bu nedenle mucize denilen doğal olaylar aslında ruh, tin ve imgelemin evren içinde gerçekleştirdikleri işlerdir. Aslanın horozdan korkması olayını Campanella, aslanın ağır ruhlara, horozun ise ince ve keskin ruhlara sahip olduğunu ileri sürerek açıklar. Bu nedenle horozun havaya karışan ince ve keskin ruhları, *spiritus*lar yardımıyla, aslanınkiler içine nüfuz eder ve aslanı korkutur. Böylece, Campanella okkült bir olayı "mekanik temasa, maddi güce ve fizyolojik yapıya indirgemeye"³⁴ çalışır.

Aslında Campanella'nın, Telesius'un da etkisiyle, doğal süreçleri canlı evren içinde bir bütün haline gelen iki etkin ilkenin yardımıyla açıklaması evrenin mekanik bir tarzda çalışması ile sonuçlanıyordu. Buna göre, her türlü değişim etkin ve edilgin veya sıcak ve soğuk iki ilkenin *spiritus* vasıtasıyla birbirleriyle temasa geçmesinden ibaretti.

Buraya kadar ele aldığımız ve iki ilkenin *spiritus* vasıtasıyla temas etmesi düşüncesini içeren anlayıştan hareketle, Campanella, insan-doğa doğa-insan ilişkilerini içeren büyüsel-işlemsel (magical-operationel) bir model ortaya koyar. Eğer insanın da (mikrokosmos) bir parçası olduğu doğanın ilkesi, iki duyumsaldan ibaretse ve eğer bilginin tümü duyulara dayanıyorsa, insan, doğa (makrokosmos) ile doğrudan ilişkiye girebilir ve böylece onun fiziksel süreçlerini takip ederek aynısını yeniden üretebilirdi. Nitekim, Ingegno'nun değindiği gibi, aslında büyücü, bu yolla, doğanın mekanizmalarını taklit etmeyi değil, bizzat doğayı taklit etmeyi hedefler.³⁵ Başka bir deyişle büyücü, bu yolla, sadece yapay bir dünya yaratmayı hedeflemez, aynı zamanda doğa gibi olmaya çalışarak kendi aktivitelerinin alanını sürekli genişletir. Bu, belki de, Dominiken Campanella'nın, tıptan astroloji ve büyüye kadar hiç bir seküler araştırma alanını

³⁴ B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic*, s.295.

³⁵ Bkz. A. Ingegno, *The new Philosophy of Nature*, s.258.

reddetmemesinin nedenidir. O, bütün bunların ordodoks bir sistem içinde eritilebileceğine inanmaktadır.

Campanella'nın **Güneş Ülkesi**'i, bütün bu araştırma alanlarında uzman olan yarı-büyücü ve yarı-bilim adamı niteliği taşıyan birtakım rahipler tarafından yönetilir. Bu eser hem onun Telesius kökenli duyuma dayalı anlayışının bir ürünüdür hem de önemli hermetik etkiler barındırır. Bilindiği üzere ve çokça kullanıldığı gibi bu eser politik bir boyut da taşımaktadır.

Nitekim Güneş Ülkesi, merkezdeki bir tapınakla onu çevreleyen yedi koesantrik duvardan ibarettir. Bu yapı, açıkça merkezdeki Güneş ile, o zaman için bilinen yedi gezegeni temsil ederek kozmosun düzenine benzer bir yapı sunar. Duvarların her birinde çeşitli bilimlere ve sanatları betimleyen resimler ve diyaframlar mevcuttur. Her biri farklı araştırma alanına ayrılan bu duvarlar, Güneş Ülkelilerin dünya bilgeliğini temsil ederler. En içteki duvarın bir yanında matematik şekiller, diğer yanında ise tam bir dünya haritası ve çeşitli halkların insanlarını betimleyen resimler yer alır. İkinci duvar madenlere, okyanuslara ve şarap gibi yapay sıvılara ve kimyasal karışımlara ayrılır. Bütün duvarlar çeşitli şekiller ve resimlerle doludur. Bir sonraki duvarda ise bütün hayvan ve bitki türleri sergilenir. Son duvar, mekanik sanatlara ve büyük mucitlere ayrılmıştır. Bu mucitler arasında Musa, Orisis, Hermes ve Muhammed gibi dini şahsiyetler de yer alır. Campanella bu son duvarı şu şekilde betimlemektedir:

Gelelim altıncı çembere, İç duvarda zanaatlar, sayısız araçlar, çeşitli uluslardaki kullanışlarıyla ayrı ayrı gösterilmiş. Altlarına bulucularının adları yazılmış. Dış duvarda, bilim, savaş ve yasa işlerinde ün salmış üstün zekaların resimleriyle donatılmış, Musa, Orisis, Jupiter, Merkür [Hermes]...ve daha niceleri bir yer almış orada. Daha kimler yok ki! Muhammed bile var aralarında...İsa ve oniki Havarinin resimleri ise en yükseğe asılmış.³⁶

³⁶ T. Campanella, **Güneş Ülkesi**, çev. V. Günyol-H.Kazgan, Sosyal yay., 2. Basım, 1994, s. 23.

Son duvar üzerinde düşünülmesi gereken bir görünüm sunar. Bu nokta da şu soruyu sorabiliriz: Acaba bütün araştırma alanlarının sonuna inşa edilen bu duvarda büyük mucitler arasında dini şahsiyetlerin de yer alması Campanella'nın duyuma dayalı sisteminin ve büyü anlayışının kendine özgü yorumunun bir parçası olabilir mi? Bilginin temeli duyular olduğu zaman, genellikle, daha yüksek bir bilgi düzlemini meşrulaştırma zorluğu ile karşılaşılır. Campanella bu zorluğu, yani duyuların zihine (intellekt) olan üstünlüğünü hem duyulur gerçekliğin algısı hem de gelecekteki olayların esinlenmesi olarak anladığı vahiy düzlemi üzerinde tesis ederek aşmaya çalışır.³⁷ Böylece, deneysel bilgi seviyesine yükseltelen esin, insanı kutsala götüren ve ona kutsallık sağlayan en yüksek bilgi formu, yani en yüce büyü türü olarak düşünülür. Öte yandan, Bruno'nun İsa'yı hermetik büyüde uzman hakiki bir *magus* olarak adlandırması, ünlü matematikçi John Dee'nin uçan bir böcek maketi yaptığı için bir büyücü ve bir düzenbaz olarak damgalanması³⁸ ve son olarak Campanella'nın mekanik bir işleyişe sahip olarak tasarladığı doğa anlayışı da göz önüne alınarak, bu son duvarda peygamberle mucitlerin özdeşleştirilmesi kökeni kabalist-matematiksel büyüye kadar uzanan mekanik ve büyü, *magus* ve bilim adamı arasındaki Rönesans'a özgü garip karışımın bir örneği olarak değerlendirilebilir.

Güneş Ülkesinin yönetici sınıfını teşkil eden ve Hoh adındaki merkezde oturan metafizikçi ve onun yardımcıları olan rahipler, aşağıdaki betimlemeden de anlaşılacağı gibi, birer *magus* olarak ortaya çıkarlar:

...Hoh'tan istenen metafiziği ve teolojiiyi iyiden iyiye, bütün bilim ve sanatları, ilkeleri ve tanımlarıyla adamakıllı bilmesi, nesnelere benzerlik ve ayrılık (sempati ve antipati) ilişkilerini, dünyanın düzenini ve kaderini, Tanrı'nın ve yaratıkların önem sırasını ve benzerlikleri....kavramış olması,....yer ve gök ve denizle ilgili her ne

³⁷ Bkz. A. Ingegno, *The New Philosophy of Nature*, s.259.

³⁸ Bkz. F. Yates, *The Hermetic Tradition in...* 1967, s. 259. Campanella, Güneş Ülkesi'nde, iki yerde Güneş Ülkelilerin uçma sanatını bulduklarından bahsederek John Dee'ye göndermede bulunmaktadır. Bkz. s. 76, 81.

varsa onu bilmesidir...Ayrıca Hoh'un peygamberlerin kitaplarını ve astrolojiyi adamakıllı incelemiş olması aranır.³⁹

Astroloji, doğal büyü ve mekanik sanatlar konusunda uzman olan bu rahipler halkın liderleri olarak sosyo-politik düzeni bu tür bilgileri vasıtasıyla tesis ederler. Onlar, aynı zamanda, yıldızların güçlerinin nasıl kullanılabileceğini, onların yeryüzü üzerine zararlı etkilerini nasıl etkisiz kılınabileceğini de bilirler. Tıpkı Columbus'un yeni kıtaları yıldızların yardımıyla keşfetmesi gibi "yıldız kümelerinin iyi etkileri altında özgün buluşlar"⁴⁰ gerçekleştirirler. Astral etkilerin yararlı yönde kullanımı ile halkın sağlığını ve refahını korumayı amaçlayan bu rahiplerin uygulamaları, büyüsel bilimin insanın hizmetine sunulması, büyüünün hayırsever amaçlar doğrultusunda kullanılması anlamına gelir. Bu anlamda, Campanella büyüü Bruno gibi ayrıcalıklı insanlara, yani yönetici sınıfa atfetse de, onu, yığınlardan kurtulma aracı olarak tasarlamaz. Tam aksine, onu, insanları yeni bir toplumsal düzen içinde bir araya getirecek bir araç olarak kullanır.

Güneş Ülkeli rahipler, büyük ölçüde uygulamalı bilim ve büyüyle ilgilenirler, bilimsel keşifleri teşvik ederler ve bütün bu keşifleri halkın hizmetinde kullanırlar. Bu özellikleriyle Güneş Ülkesi, Yates ve Debus'a göre, paracelsusçuluğun daha sonraki bir aşaması olan Rosiküryanlarla ortak temalara sahiptir. Hatta, Yates, Güneş Ülkesindeki Campanella'nın paracelsusçu Rosiküryan tipin ideal bir örneği olduğunu iddia eder.⁴¹

Rosiküryan (Gül-Haç) derneği belli bir tarih adına üyelik kurma iddiasıyla kendilerini Rossy Kardeşler (Rossy Brothers) olarak adlandıran kutsal bir topluluk ya da tarikatıdır. Ama Rosiküryanlar kutsal bir topluluk ya da tarikat olmanın ötesinde belli bir düşünce ve ifade biçimi olarak da ele alınabilir.

Bir Rosiküryan üyesinin etkinlikleri, Paracelsus'un etkisi altındaki tıp geleneği içinde, bilim ve büyüünün ilginç bir karışımını sergiler. Onlar, Paresalsus'a Ficinus'tan miras kalan büyü ve tıbbın bu ilginç karışımına tıbbın hayırsever amaçlar için kullanımını

³⁹ T. Campenalla, *Güneş Ülkesi*, s. 29-30.

⁴⁰ a.g.e., s. 81.

⁴¹ Bkz.F. Yates, *Hermetic Tradition in...*, s.264, A.G. Debus, *Man and Nature in...*, s.118.

da ilave ederler. Buna rağmen, Rosiküryanların gizli bir dernek olarak kendilerini saklamaları şaşırtıcı gelebilir. Ne var ki, bir Rosiküryan artık Ficinus ya da Picus gibi İtalyan Rönesans'ının görece rahat ortamında yaşamıyordu. Dini ve politik durumun kötüleşmesi, Katolik ve Protestan ülkelerde büyüye yönelik güçlü bir tepkinin doğması, onların durumunu oldukça tehlikeli bir hale sokmuştu. Rosiküryana zulüm görmesi gereken bir deli gözüyle bakılıyor ve onun cadı avının başlıca kurbanlarından biri olduğu düşünülüyordu.

1614'de Almanya'da Rosiküryan cemiyeti adı altında yayınlanan ve 1617'ye kadar beş dilde dokuz yeni basıma ulaşan **Fama** adlı manifestonun önemli bazı özelliklere sahip olduğu belirtilmektedir. Bu manifesto, dernek üyelerinin Paracelsus'un kitaplarına sahip olduklarını ve amaçlarının hastaları karşılıksız olarak tedavi etmek olduğunu ilan eder. Öte yandan Rosiküryanların büyü ve Kabala'ya dair görüş ve uygulamalarını bildirir ve matematik, fizik ve büyüdeki yeni buluşların birbirine aktarılması, yani büyücüler, kabalistler, fizikçiler ve Alman filozoflar arasında işbirliği yaratılmasını arzular. Bu manifesto, aynı zamanda, üniversitedeki aristotelesçi öğretimin yerini alacak tıbbi dayalı bir doğa felsefesinin gerekliliğini de vurgular.⁴²

Fama'nın yazarı olduğu sanılan John Valentina Andreaus'nun ideal bir Hıristiyan Ülkesini betimlediği **Cristantionpolis** (1619) adlı ütopyası, Rosiküryan düşüncesinden kesitler sunduğu ve bu eserin Campanella'nın Güneş Ülkesi ile çarpıcı benzerliklere sahip olduğu kabul edilmektedir. Andreaus'un Hıristiyan Şehrinin sakinleri de, tıpkı Güneş Ülkeliler gibi, astral büyüde uzmandırlar ve bilimsel araştırmalara derin ilgi duyarlar. Öte yandan bu ütopya, yeni bir öğretim ve yeni bir din teklifiyle dönemin eğitim programını ve kilise sistemini eleştirir. Bu şehrin vatandaşları, hem kutsal kitabın hem de doğanın incelenmesinde çalışırlar. İncil haricinde bütün kitaplar (dini ve seküler) yararsız bulunarak bir kenara atılır; Kutsal Kitap ve Tanrı'nın bilgeliğini ifşa eden doğanın araştırılması kurtuluşa götüren biricik yoldur. Bu nedenle içinde doğanın incelendiği

⁴² Bkz.. F. Yates, *Hermetic Tradition in..* s. 265, C. Merchant, **The Death Of Nature**, Harper & Row, 1990, s. 197-198.

laboratuvarlar bu şehrin vatandaşları için büyük bir öneme sahiptir. Andreaus bunu aşağıdaki sözleriyle açıkça ortaya koyar:

Dünyayla sınırlı bir araştırma göklere ilişkin özel bir değerlendirmeyi doğuracak ve göklerin değeri keşfedildiğinde dünya küçümsenecek⁴³

Doğa ile sınırlı bir araştırma, Andreaus'un ülkesinde vatandaşların mutluluğunun teminatı olan kimya/simya laboratuvarlarında gerçekleştirilir. Bu araştırma merkezlerinde metaller, mineraller, bitkiler hatta canlı yaratıklar incelenir; bunlardan çeşitli karışımlar elde etmek için uğraşılır. Araştırmaların başlıca, hedefi insanlara mutlu ve sağlıklı bir yaşam sağlamaktır. Bununla birlikte bu merkezler insanları dinsel kurtuluşa ulaştırma hizmeti de sunarlar; çünkü doğanın araştırılması aynı zamanda doğaya kazanmış olan kutsal sırların keşfedilmesi anlamına gelmektedir. Bu araştırma merkezlerinin duvarları hayvanlar, bitkiler ve yıldızlarla süslüdür; böylece, dünya ve gökler arasındaki ilişki sürekli vurgulanır; dolayısıyla astroloji, şehrin vatandaşları için özel bir öneme sahiptir.

Görüldüğü gibi Andreaus'un ütopyası bilimlerin yenilenmesine dair bir tasarı sunarken, aynı zamanda bilimin tek amacının insana hizmet etmek olduğunu vurgular. Bunlar, Francis Bacon'ın, 1629 tarihli *Nova Atlantis*'i ve onun Büyük Yenilenme (Great Instauration) tasarısı ile çarpıcı benzerliklerdir.

Francis Bacon ve Büyük Yenilenme

Francis Bacon (1561-1626), yeni bir bilimin temellerini attığı *Novum Organum*'a başlarken "doğanın hizmetçisi ve yorumcusu" olan insanın sadece "gerçeklikte gözlemediğini" yapabileceğini ve ancak bunu "anlayabileceğini" söylediğinde, insan bilgisinin sınırlarını çiziyordu. Bunun ötesinde insan, "ne bir şey bilebilir ne de bir şey yapabilir" di⁴⁴

⁴³ "J. V. Andreaus, *Cristantionpolis*", A. G. Debus *Man and Nature in..* s.120'deki alıntı.

⁴⁴ F. Bacon, *Novum Organum*, 1.[.I.], *The Philosophical Works Of Francis Bacon* Ed. John M. Robertson, Books for Libraries Press., Second Ed., New York, 1970, s.259.

Bacon, ister saf temaşa olsun isterse de teoriden yoksun saf pratik olsun, doğa araştırmasının bu sınırların bilincinde olduğu takdirde başarılı olabileceğine inanır. O, buradan, yani insan bilgisinin sınırlarından hareketle doğanın insana faydalı amaçlar doğrultusunda dönüştürülmesini, doğanın hizmetçiliğinden efendiliğine geçilmesini hedefleyen bir tasarı oluşturmaya girişir.

Bacon, bu tasarısını gerçekleştirmek için bütün bir tarihi yeni baştan okur. Felsefe tarihini, Yunan filozoflar tarafından başlatılan, skolastiklerce devam ettirilen ve kendisi tarafından son verilen moral ve entellektüel bir skandal olarak değerlendirir. Ne var ki, Bacon'ın felsefe tarihini bir bozulma tarihi olarak okuması bile, pek çok bakımdan onu bu tarihin bir mirasçısı yapmıştır.

Uzun yıllar Bacon'ın bilimsel tümevarım yönteminin yaratıcısı olduğuna inanıldı; fakat son yıllarda yapılan araştırmalar onun hiç umulmadık kaynaklardan faydalandığını ortaya çıkarmıştır. Bacon, her şeyden önce bir Rönesans insanıydı, yaşadığı dönemde kendisi dahil güneş-merkezcilik henüz herkesçe kabul edilmemiş ve henüz Galileo hareket yasaları ile evrensel çekim yasalarından oluşan teorisini inşa etmemişti; dolayısıyla o, ancak kendisine veri olan bilim üzerinde düşünebilirdi. Buna göre, “mekanikçi, matematikçi, fizikçi, simyager ve büyücü” der Bacon, “işletmek amacıyla doğa araştırmasıyla meşgul olur”; fakat, Bacon, onların hepsinin “az emek” harcadıklarını ve “yetersiz başarı”⁴⁵ sergilediklerini düşünür. Bu anlamda Bacon için doğal büyü ve simya ya da büyüsel sanatlar faydasız değildir, hatta pek çok bakımdan faydalı sonuçlar üretmişlerdir; fakat bütün bunlarda eksik olan teoridir. Eğer onlar bazı bakımlardan başarılı oldularsa, bu ya tesadüfen ya da gelişmiş güzel yapılan deneyler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bacon büyüsel geleneğe ilişkin bu görüşlerini şu şekilde özetler:

Astroloji, doğal büyü ve simya, hedefleri ve tutumları bakımından, nihayetinde soylu bilimlerdir...fakat bu hedeflere ulaşma yolları ve

⁴⁵ a.g.e., 1.[V], s. 259.

sonuçları hem teorik hem de pratik bakımından hata ve kibir yüklüdür.⁴⁶

O halde, yapılması gereken, doğa araştırmasını belli bir sistem içine yerleştirmek, bizi doğa yasalarına ve hakiki teorilere götürecek bir yöntem geliştirmektir. Bu da ancak dünyayı İdealar üzerine kuran Platon'un, İdeaları da kelimeler üzerine inşa eden Aristoteles'in terk edilmesiyle, yani bütün bir geleneğin reddi ile mümkündür. Otoritelere kör saygı bir tarafa bırakılmalı, biriken olgu katalogları, gözlem ve deneyle işe başlanmalıdır; fakat bütün bunlar yapılırken, doğanın dört bir yanına yayılmış olan en ince ayrıntılar bile değerlendirilmelidir. Bacon, olguları toplayan natüralistleri karıncalara, filozofları da düşünceleri ile karmaşık ağlar ördükleri için örümceklere benzeter. Hakiki bilim adamı ise, çiçeklerden özleri (formları) toplayan ve daha sonra onları bala dönüştürerek insana sunan arılara benzer. Yaptığı deneylerle bir arı gibi çalışması gereken bilim adamı, bütün verileri en ince ayrıntılarına kadar kaydetmeli, daha sonra bu verileri *pozitif örnekler listesi* (Bacon'ın örneğiyle: sıcaklık nerede mevcut), *negatif örnekler listesi* (nerede mevcut değil) ve *karşılaştırma dereceleri* (sıcaklık diğer faktörlere göre nerede değişiyor.) olarak sınıflandırmalıydı. Bacon, böylesi bir listeden hareketle olası olmayan hipotezleri eleyip, geri kalanları sınavarak gerçek bilgiye ulaşabileceğini düşündü.⁴⁷

Bacon'ın bilimsel yöntemi deneysel, tümevarımsal ve nitelikseldir. O, doğa araştırmasında matematiğe güvenmez. İsimsiz bir eser olan *Silva Sylvarum*'da kişisel gözlemlerinden ve diğer kaynaklardan topladığı yüzlerce olgu yığını bir arada sunmuştur. Ayrıntıya, tikele ve çeşitliliğe aşırı ölçüde önem veren bu eser için Debus şöyle demektedir:

Bu kitap garip bir biçimde doğal büyü geleneği içindeki bir Rönesans sırlar kitabını anımsatır ve hiç bir eser Bacon'ın yönteminin çalıştırılmaz olan doğasını bu kadar açık bir biçimde göstermez⁴⁸

⁴⁶ F. Bacon, *De Augmentis Scientiarum*, VII, *The Philosophical Works.* s. 573.

⁴⁷ Bkz. F. Bacon, *Novum Organum*, 2. [VII-XII], s. 305-312.

⁴⁸ A. G. Debus, *Man and Nature in...*, s. 105.

Aslında Bacon'ın temel amacı bilgiden ziyade doğaya egemen olmaktı. Bunun için önce doğanın yasaları öğrenilmeli, yani ona boyun eğilmeliydi. Ancak bundan sonra doğa insana hizmet edecek yönde dönüştürülebilir ve yasaları bu amaç doğrultusunda kullanılarak doğanın efendisi haline gelinebilirdi. Doğanın efendiliği arzusu haricinde bu tür düşünceler Rönesans'a pek yabancı değildi; bütün bir doğal büyü geleneği içinde doğanın insana faydalı amaçlar için kullanılabileceği şeklinde ifadeler defalarca kere tekrar edilmişti. Bununla birlikte Bacon'ın düşüncesinin en büyük önemi bilimsel çabanın işbirliğine dayalı doğasında, yani ilerlemenin tek başına bilimsel dehanın ya da bilgenin değil pek çok emekçinin çabasına ihtiyaç duyduğunu vurgulaması ve buna bağlantılı olarak büyü geleneği içinde kökleşmiş olan sıralışkanlığına karşı çıkmış olmasıdır. İşte burada deha'dan insana, *magus*'tan bilim adamına geçiş gerçekleşir. Bu nedenle, Bacon doğal büyüyü ve *magusu* yeniden biçimlendirmeye yönelir.

Bacon, Adem'in bilgisine kadar geri götürülebilecek olan kadim bilginin yeniden keşfi ve araştırılması yönünde pek çok çağdaşıyla uzlaşır. Rossi'ye göre, Bacon'ın bilimlere yönelik 'Büyük Yenilenme' tasarısı, aslında, insanın düşüşten önce sahip olduğu, ama ilk günah yüzünden kaybettiği insanın doğa üzerindeki hakimiyetine bir geri dönüş olarak düşünülmüştür.⁴⁹ İnsanın kibri yüzünden Aristoteles ve diğer Yunan filozoflar doğal hakikat ile doğrudan ilişki kurma ayrıcalığından mahrum kalmışlardı. Bacon aynı hatanın kendi çağının animistleri (en önemlileri Paracelsus Bruno ve Campanella) tarafından da tekrarlandığını düşünür⁵⁰. Yates göre Bacon'ın bu tutumu ilk bakışta Hermetik Adem'e, yani hidayete erdikten sonra tekrar doğa üzerindeki hakimiyetini kazanacak olan *magusa* karşıt gibi görünse de, bu *magus* büyük yenilenmeden, yani doğaya gözlem ve deney yoluyla mütevazî geri dönüşten sonra reforme edilmiş bilim adamına dönüşür.⁵¹ Bu yeni *magus* ya da bilim adamı, artık doğanın bilgisinden kutsal hakikatlerin bilgisine yükselmez; onu doğa bilgisine götürecek olan artık ne temaşadır ne de salt düşüncedir, olsa olsa herkesçe ulaşılabilir olan gözlem ve deney.

⁴⁹ Bkz. P. Rossi, *F. Bacon: From Magic to Science*, transl. Sacha Rabinovitch, Rutledge & Kegan Paul, London, 1968 s. 66-67.

⁵⁰ Bkz. F. Bacon, *De Augmentis Scientiarum*, III, s. 494-496.

⁵¹ F. Yates, *Hermetic Tradition in...*, s.267.

Aslında, Bacon büyü kelimesinin uzun zamandan beri kötü bir anlamda kullanıldığını düşünür; bu yüzden, o, bu terime eski anlamının kazandırılması gerektiğini düşünür. Doğal büyü, gizli formların bilgisinin mucizevi işler meydana getirmek için kullanılmasıdır; zaten doğa da pasifleri aktif hale getirerek kendi mucizevi eserlerini meydana getirir; fakat geleneğin fısıltılarından öğrenilmiş ve bozulmuş bir büyü göklerden gönderilen özgül niteliklerin ve gizli güçlerin peşinden koşar. Önemli olan gerçek nedenlerin peşinden koşmak ve onları araştırmaktır. Bacon için metafizik, formların; fizik ise etkin veya maddi nedenlerin araştırılmasıdır. Bu her iki alanın da pratik kısımları vardır. “Mekanik fiziğin, doğal büyü ise metafiziğin pratik kısmı”dır.⁵² Diğer bir deyişle Bacon’ın savunduğu doğal büyü tıpkı mekaniğin fiziğin pratik ifadesi olması gibi, metafiziğin işlemsel tezahürüdür. Metafizik formların keşfidir ama bu formlar zihinde örülen örümcek ağları değildir. Bacon metafiziğin işlemsel kısmını oluşturan doğal büyüünün iş alanını şu şekilde özetler:

saf güç ve saf bilgi adına veri olan bir doğadan formları veya özgül nedenleri yahut da emanasyonun kaynağını keşfetmek, insan doğasını lekelemez tam tersine yüceltir...Doğada değişmez bir yasa uyarınca bireysel edimler sergileyen bireysel doğalar dışında hiç bir şey mevcut değildir...ben formlardan söz ettiğimde tam da bu yasayı kast etmekteyim...Doğada kullanımımıza açık olan bir varlığın formu bu yasayı takip eden böylesi veri olan bir formdur. O halde bir simyager...sarılık, ağırlık, akışkanlık, katılık ve esnekliğin formlarını ve bazı cisimler içine bunları dahil etme yöntemlerini biliyorsa söz konusu cisimleri altına dönüştürebilir.⁵³

Farkedilebileceği gibi Bacon’ın formu peripatetik bir soyutlama değildir ama ne olduğunu belirlemek de oldukça zordur. Bireyselleştirici bir öz, simyevi bir katkı, doğal bir yasa, maddi bir nitelik veya bunların tümü. Fakat onun ne olmadığı bellidir: Bu formlar atık yıldızlardan veya göklerden kaynaklanan ve bazı büyüsel niteliklerin taşıyıcısı

⁵² F. Bacon, *Novum Organum*, 2. [IX], s. 307.

⁵³ a.g.e., 2.[XLVII]. s.369-370.

olan büyüsel formlar değildir. Daha çok “belirleyici maddi bir güç ya da fiziksel bir yapıya”⁵⁴ benzer.

Nitekim Bacon okkült varlıkların, saklı güçlerin, sempati ve antipatilerin varlığını reddetmez. Ama onların uyandırdığı gizem hissinden rahatsız olur. Bu tür okkült görüngüleri, tümevarım yönteminin dördüncü kategorisi olan *ayrıcalklı örnekler* (prerogative instances) listesine dahil eder ve bu tür örnekleri şu şekilde açıklar:

Büyü örneklerinden neden ve sonuç ile karşılaştırıldığında içinde çok az maddi veya etkin neden barındıran örnekleri kastediyorum.⁵⁵

Bacon için, bu tür görüngülerin mucizelermiş gibi görünmelerinin tek nedeni budur. Oysa, onlar varlıkların içinde yer alan gizli oluşumlardır (latent konfigurasyon). Bacon, sempati ve antipati kelimelerini kullanmak istemez; çünkü bu kelimelere genellikle batıl inançların ve safsataların eşlik ettiğini düşünür. Bunlar yerine içsel uyum ve çelişkilerden yahut da “dostluk ve düşmanlıklar”⁵⁶ dan bahseder. Ona göre, esasen fiziksel yapılar olan bu içsel uyum ve çelişkilerin göklerden kaynaklanan sempati ve antipatiler olarak adlandırılmasının nedeni, ya “hatalı atfetme” ya “efsanelerle karıştırma” ya da kendisinin çok seyrek karşılaştığını ifade ettiği “hakiki uyumları gözlemleme eksikliği”dir.⁵⁷ Örneğin, asma ile lahana arasında bir düşmanlık ya da antipati vardır; çünkü birbirine yakın ekildikleri zaman yetişmezler. Bacon için bunun nedeni çok açıktır: Her ikisinin de kökü çok su çektiği için, biri diğerini sudan yoksun bırakır. O halde asma ile lahana arasında bir antipati olduğu düşüncesi bir hatalı bir atfetme örneğidir ya da efsanevi bir düşüncedir. Çok seyrek karşılaşılan hakiki uyumlara verilen örnek ise bazı tıbbi ilaçlardır. Bacon bu ilaçların okkült veya özgül niteliklerinin “mimiklerle, huyla, hastalıklarla veya bireysel doğalarla”⁵⁸ bağlantılı olduğunu düşünür; dolayısıyla hakiki uyumlar bu tür niteliklerin yardımıyla keşfedilirler.

⁵⁴ B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic*, s. 299.

⁵⁵ F. Bacon, *Novum Organum*, 2.[L I] s.385.

⁵⁶ a.g. e.,2. s.[XLIX], s. 384.

⁵⁷ a.g.e. 2. [XLIX]. s.384-385.

⁵⁸ a.g.e. 2.[XLIX], s. 385.

Copenhaver, Bacon'ın, *ayrıcalklı örnekler* listesi içinde incelediği bu hakiki uyumlarla, ikibin yıldan fazla geri götürülebilecek olan tıbbaya dayalı farmakolojik büyü geleneğini doğruladığını ve uyumun empirik ama okkült bir fenomenin, formların veya gizli oluşumların birbirine adaptasyonu olduğunu onayladığını belirtir.⁵⁹ Aslında Bacon'ın büyüye olan itirazı etik bir niyet taşımaktadır; çünkü büyü insanı faydalı bilgiden uzaklaştırarak temaşa günahına bulaştırır. Bu nedenle Bacon metafiziğin dalı olarak gördüğü doğal büyüyü reddetmez; ama onu mekanik sanatlara tercih eder. Çünkü mekanik sanatlar işbirliğine dayanır ve kamusaldır.

Bu düşüncesine uygun olarak Bacon'ın **Yeni Atlantis**'i bilim adamı ve *magus* tipinin henüz tam olarak ayrışmadığı mistik bilgiler tarafından yönetilir. Bu ütopyada, bilgelik, büyük ölçüde bilimsel araştırmaya ve bunlar vasıtasıyla insanların mutluluğunun sağlanmasına yöneltilir. Ütopyanın bilimsel kuruluşu olan Süleyman Evi'nin yöneticisi aşırılıklarından arındırılmış bir *magusa*, ama daha çok bir hristiyan rahip-bilgeye benzer. O, bu kuruluşun hedefini şu şekilde belirlemektedir:

Bizim kuruluşumuzun amacı varlıkların nedenleri ve gizli sebepleri (motion) hakkında bilgi edinmek ve mümkün olan herşeyi yapabilmek için insan hakimiyetinin sınırlarını genişletmektir.⁶⁰

Süleyman Evi'nin başkanı kuruluşun amacını bu şekilde tanımlarken, insan hakimiyetinin sınırlarından insanın doğaya olan hakimiyetini kast etmektedir. Bu hedefin gerçekleştirilmesi için Süleyman Evin'de, maden ocaklarından hayvan çiftliklerine, tarımdan optik laboratuvarlar ve mekanik aletlerin yapıldığı imalathanelere kadar bütün araştırma birimlerinde insan hayatını kolaylaştıracak araştırmalar yapılır. Elbette ki, bütün bunlar, sıradan geleneğinden arındırılmış Süleyman Evi'nin üyeleri arasındaki işbirliği ile gerçekleştirilir. Buna uygun olarak bazıları kitaplardan ve diğer ülkelerden bilgiler toplar, bazıları yeni deneyler yapar, kimileri biriken verileri düzenler, kimileri yapılan deneyleri yeniden test eder ve doğanın yorumcuları olarak adlandırılan bazıları da arkadaşlarının

⁵⁹ Bkz. B. P.Copenhaver, *Astrology and Magic*, s.299-300.

⁶⁰ Francis Bacon, *Nova Atlantis*, (*The Philosophical Works...içinde*), s. 727 ayrıca bkz. , *Yeni Atlantis*, çev. H.Dereli, M. E. B. yay. ,1966 s. 47.

yaptığı deney ve bulgulardan doğanın temel ilkelerini çıkartırlar. Ancak Süleyman Evi'nin faaliyetleri bunlardan ibaret değildir. Kurum Andreus ütopyasındaki gibi insanlara dinsel kurtuluş hizmeti sunmasa bile, bir takım dini hizmetleri de yerine getirmekten geri kalmaz; böylece kurumun faaliyetleri için Tanrısal güvence temin edilmeye çalışılır. Bacon, bu noktada Süleyman Evi'nin başkanını şu şekilde konuşturmuştur:

Harika eserlerinden dolayı Tanrı'ya her gün şükretmek için bir takım ilahilerimiz ve ayinlerimiz, çalışmalarımıza rehberlik etmesi ve onları iyi ve kutsal kılmaları için yardım ve himayesini dilediğimiz dualarımız var.⁶¹

O halde, özetlersek, Bacon büyüsel görüngüleri, sempati ve antipatileri kabul eder ve **Yeni Atlantis**'te din ile bilim arasında bir uzlaşma kurmaya çalışır. Aslında bütün bunlar ona bir bozulma kaydı olarak okuduğu felsefe tarihinden miras kalmıştır. Ayrıca, Gilbert'in deneylerini övmesine rağmen manyetizmayı kabul etmemesi ve güneş-merkezciliği onaylamaması, Yates ile birlikte söylersek, Bacon'ın *magus*un aşırılıklarından kaçınmak istemesinin bir göstergesi olabilir.⁶² Öte yandan, Paracelsus'un kozmolojisine saldırmasına rağmen, bilindiği gibi, Bacon göklerin oluşumunu yarı-paracelsusçu bir ilke olan sülfür-civa karışımına dayandırmış ve gezegenlerin hareketlerini de ateşin niteliklerine bağlamıştır. Böylece yarı-paracelsusçu bir kozmoloji içinde pneumatik (gazsal) bir madde teorisi geliştirmiştir. Doğal büyü yerine mekaniği, temaşa ve spekülasyon yerine gözlem ve deneyi tercih etmiş ama herhalükarda doğayı insana faydalı amaçlar doğrultusunda kullanma ilkesi ile *magus*'un arzularını paylaşmıştır.

Modern Bilime Doğru Büyü

Rönesans ile 17. yüzyıl arasında bir geçiş figürü olarak ortaya çıkan Bacon'dan sonra modern bilimin tamamlanışı Galileo (1564-1642) ile birlikte gerçekleşir. Genel olarak modern bilimin doğuşu anlamında bir bilimsel devrim yüzyılı olarak kabul edilen

⁶¹ F. Bacon, **Yeni Atlantis**, s.61, ayrıca bkz. F. Bacon, *Nova Atlantis*, s. 732.

⁶² F. Yates, *Hermetic Tradition in...*, s.386-387.

17. yüzyılda, baconcı bilimin eksik kalan fakat modern bilimin zorunlu koşulu olan doğanın matematikselleştirilmesi gündeme gelir. Galileo ile başlayan bu sürecin felsefi düzlemde tamamlanışı Descartes (1596-1650) ile birlikte gerçekleşecektir.

Bununla birlikte Rönesans okkültizminin bazı izleri Galileo'de bile gözlenebilmektedir. Nitekim onun matematiksel dille yazılmış Doğa Kitabı ile Tanrı kitabı arasında yapmış olduğu benzerlik Paracelsus'un düşüncesini andırmaktadır ve aslında Galileo'nun doğa araştırmasında matematiğe verdiği önem bile, bu benzerliği azaltmamaktadır. Evrenin yasalarını matematik yardımıyla inşa etmek, Tanrı'nın yöntemiyle aynıdır ve bizim bilincimiz niceliksel olarak değilse bile niteliksel olarak kutsal zihinle aynı düzlemde dir. Galileo bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

İnsani bilgelik bazı önermeleri mükemmel olarak kavrayabilir; bundan dolayı onlar doğanın kendisinde olduğu gibi mutlak olarak kesindirler. Böylesi önermeler matematik bilimlere yani Geometri ve Aritmatığe aittir. Tanrısal bilgelik ise bu bilimleri tam olarak bildiği için, onlar içinde yer alan önermelerden daha fazlasını kavrar. Fakat, ben bunlardan bir kaçının insan anlığı tarafından Tanrı ile eşit ölçüde kavranabileceğine inanıyorum.⁶³

Tanrısal zihin ile olan bu benzerlik, Tanrı'nın doğadaki iradesinin - ama artık matematik yasalara bağlı olan iradesinin - gizli niyetlerine ulaşmamıza yarayan bir anahtar elinde tutmak anlamına gelir. Diğer deyişle Galileo'nun bilimsel keşifleri Tanrısal vahiyle de uzlaşır.

Yine de, Rönesans doğa felsefesi Galileo'ya karşıttır. Zorunlu matematik yasalara göre işleyen ve yasaları ancak matematik yardımıyla keşfedilen bir doğaya, canlı bir doğanın yaşam ritmi ayak uyduramazdı. Nitekim Galileo, doğa kitabının matematik dille yazılmış olduğunu söylediğinde, aslında, o doğal olguların matematik yardımıyla

⁶³ G. Galileo, *Dialogue on the Great World System*, trans. G. Santillana in *The Age of Adventure*, Ed. G. Santillana, Books for Libraries press., New York, 1970, s. 234.

çözümünebileceğini ifade eder. Buna göre bütün varlıklar geometrik şekillere bağlı kılınmıştır ve her türlü hareket matematiksel terimlerle ifade edilebilen zorunlu yasalara tabidir. Doğanın dili bundan böyle üçgenler, kareler, daireler ve öteki geometrik şekiller ile bunlar arasındaki niceliksel bağıntıları içerecektir. Doğa yasası matematik bir orandan, hareket ise bir ölçü oranından ibarettir. Doğa bilimcisi, bundan böyle yeryüzündeki hareketin kaynağı olarak doğadaki gizli ilişkileri, okkült güçleri aramaz, hareketin tümü süredurum yasasına uygun olarak mekanik bir tarzda çalışır ve bu mekanizma matematiğin sayısal ilişkilerini içerir; bu nedenle hareket ne Aristoteles'teki gibi ereksel nedenin sonucu olarak ortaya çıkar, ne Evren-Ruhu vasıtasıyla gerçekleşir, ne de göklerden kaynaklanan okkült güçlerin bir sonucudur, o ölçülebilir ögeler arasında yine ölçülebilir olan fonksiyonel bir bağıntı haline gelir.

Böylece Galileo doğayı matematikselleştirmesi, diğer bir deyişle yeni matematiksel fiziği sayesinde, Descartes ile birlikte felsefi olarak temellendirilecek mekanist doğa tasarımının ve mekanist bilimin temellerini atmış oluyordu.

Bu yeni doğa biliminin felsefi temelleri, Descartes'ın (1596-1650) ikiciliğinde (dualizm) yatar. Bu ikici dünya görüşü çerçevesinde gerçekliğin tümü, ruh ve beden olmak üzere iki töze indirgenir. Buna göre özü düşünce olan insan, kendisinden son derece alt seviyede bulunan özü yayılıma indirgenmiş olan maddi dünyanın karşısında bulunmaktadır. Hareket ve gravitasyon yasalarına göre işleyen bu makina-doğa karşısında insan ayrıcalıklı bir konuma yerleştirilir. Descartes insanın maddi dünya ile olan bu başkalığını ve ondan bağımsızlığını şu şekilde ifade eder:

Ben bütün özü ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiç bir yer'e ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiç bir şeye bağlı olmayan bir cevherim.⁶⁴

Bu ikicilik, Rönesans'ın mikrokozmos-makrokozmos benzerliğini tümüyle yıkar. Maddi dünya matematik yasalara riayet eden katı bir determinizme tabi kılınırken, insan

⁶⁴ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. S. Sel, Sosyal yay., İstanbul, 1984, s.33.

kendisinden ayrıcalığını kazandığı düşünce yetisi ile bu doğanın dilini çözme ve ona hakim olma gücüne erişir. Ruhundan arındırılmış doğada ise, ne aktif ilkelere ne de gizli güçlere yer kalır. Mutlak ve aşkın bir irade olan Tanrı, doğayı insan aklı tarafından kavranabilir olan yasalara uygun olarak yaratmıştır. Bu yasalar bir kez ve bir daha değiştirilmemek üzere evrene yerleştirildikleri için, özü düşünme olan insanın bilgisine açıktırlar. Buna göre tıpkı Galileo'daki gibi Tanrısal akılsallığın ölçütü, matematiğin ölçütleridir. Geometrik kanıtlamada olduğu gibi açık ve seçik düşünceler hakikati temsil etmektedirler; bu nedenle maddi dünyanın matematiksel kavramlarla inşa edilmesi, hakiki fiziksel yasaları doğuracak ve matematiksel yöntemin mantığı bundan böyle geçerli bilginin biricik aracı haline gelecektir.⁶⁵

Aslında, Descartes, **Yöntem Üzerine Konuşma**'da eski felsefenin tümüyle reddedilmesi gerektiğini yazarken, kendi felsefesinin devrimci niteliğinin farkındaydı. O, öznenin tümüyle kendine döndüğü sistemli bir kuşku süreci içinde tüm gerçekliği ve geleneği tümünden reddettiğine inandı. *Cogito ergo sum* önermesi ile sonuçlanan bu kuşku sürecinden sonra, dış dünyanın ve Tanrı'nın varlığını yeniden kanıtladı. Böylece, doğa Tanrının da onayı alınmak suretiyle insan zihninin bir tasarımı olarak yeniden inşa edilmiş oluyordu.

Descartes 1619'da Almanya'da bulunduğu süre içinde, dönemin büyüsel görüşleri içinde çok moda olan rüyaları andırırçasına, derin bir meditasyon anında, anahtarı matematik ve matematiksel yöntem olan evrensel bir bilim rüyası görür. Descartes'ın Almanya'da bulunduğu süre içinde, eğitimsel ve bilimsel bir dizi reform öneren Rosiküryanlarla bir ilişkisi olup olmadığını bilmiyoruz, ama Almanya dönüşünde kendisinin bir Rosiküryan olduğundan şüphelenen arkadaşlarına şiddetle karşı çıktığı bilinmektedir.⁶⁶ Daha da ötesi, **Konuşma**'da açıkça ifade ettiği gibi, Descartes, gençliğinde okült bilimler ve büyü ile ilgili kitaplar okumuş ve belli bir dönem bunlarla ilgilenmiştir. Onun doğaya hakim olma düşüncesini doğrudan doğruya bir *magustan* esinlenip esinlenmediğini belirlenemese de, rasyonel ve irrasyonel arasında yaptığı

⁶⁵ Bkz. Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, çev. M. Akın, Say yay., 2. Baskı 1989, s. 131-133, 136-138, 156.

⁶⁶ A. G. Debus, **Man and Nature**, s.106.

ayrım, büyüün reddedilmesi ve aşağılanması yönünde güçlü bir eğilimin başlatıcısı olduğunu kesindir. Descartes büyüye yönelik bu olumsuz kartezyen tavrı şu şekilde açıkça ifade eder:

Ve son olarak kötü doktrinlere gelince artık ne bir simyacınn vaatleri, ne bir astroloğun kehanetleri, ne bir büyücünün gözboyamaları, ne de bildiklerinden fazla bilir gözükmeyi meslek edinen şarlatanların hokkabazlık ve böbürlenmeleriyle aldanmayacak kadar onların da değerini biliyordum⁶⁷

Descartes, Bacon'la birlikte eski düşüncelerden bağımsız yeni bir felsefe kurma arzusunu paylaşır; fakat geleneği hor görmek bakımından, ondan daha ileri gider. Bu tavır, görüldüğü gibi, en belirgin olarak okkült bilimler ve büyü üzerinde sergilenir. Bacon, en azından, bir okkültistin raslantısal da olsa, doğa araştırmasında başarıya ulaşabileceğini kabul ederken, Descartes onları tümüyle sahtekar kategorisi içine dahil etmektedir.

Bizce **Konuşma**, aynı zamanda, Rönesans okkültizminin temel kavramlarının çürütülmesine ilişkin yazılmış bir eser olarak da okunabilir gibi görünmektedir. Burada mekanist bir tıba ayrı bir bölüm ayrılmış olması oldukça dikkat çekicidir. Descartes böylece belli bir tıp geleneği içinde geliştirilen Rönesans okkültizmini hedef almış olabilir. Nitekim Descartes kendisinden önce geliştirilen tıba dayalı doğal büyüün temel işlevini, yani doğanın insan için yararlı olacak doğrultuda işlenmesini mekanik sanatlara devrederek, bu geleneğin radikal bir eleştirisine yönelir. O, bu konuda şöyle demektedir:

...Bunlar bana bir pratik felsefe sayesinde ateş, su, hava, yıldızlar, gökler ve bizi çevreleyen diğer bütün cisimlerin kuvvet ve etkilerini, zanaatkarlarımızın çeşitli zanatlarını bildiğimiz kadar seçikçe bilerek, onları elverişli oldukları bütün işlerde, aynı tarzda kullanabileceğimizi, böylece doğanın efendisi ve sahibi olabileceğimizi göstermişlerdir...Bu

⁶⁷ Descartes, **Methot Üzerine Konuşma**, s.13-14.

yalnız yeryüzünün niğmetlerinden....yararlanacak sayısız teknik aracın icadı için değil....sağlığımızı korunması için de arzu edilir bir şeydir: çünkü zihin bile o derece mizaca ve vücut organlarının durumuna bağlıdır ki, eğer insanları...daha bilge ve daha becerikli kılacak bir yol bulmak mümkünse, bu yol sanırım hekimlikte aranmalıdır. Doğrusu bu günkü hekimlikte yararı iyice görülen çok az şey bulunuyor⁶⁸

Descartes, tıbbın deneye dayandığını ve yeni bir tıp inşa etmek için de deneyin gerekli olduğunu vurgular. Ama o, doğrudan doğruya duyulara açık olan şeylere ilişkin deneyler yapılmasında ısrar eder ve doğaya gömülü olan güçlerin peşinde koşmaz. O, doğada var olan ya da var olabilecek bütün şeylerin temel ilkelerini Tanrı'da görür ve bunları insan ruhunda bulunan temel hakikatlerden çıkarırsar. Descartes bu ilkelere çıkarılabilecek ilk sonuçlar olarak "gökleri, yıldızları, yeryüzünü ve yeryüzünde de suyu, havayı, ateşi, madenleri ve en genel ve en basit ve dolayısıyla bilinmesi en kolay...bunlara benzer"⁶⁹ şeyleri sıralar Böylece Descartes dünyadaki varlıkların tümüyle matematikselleştirilmiş maddi niteliklere dayanarak açıklamaya çalışır. Bundan hemen sonra Descartes maddi varlıklar içinde var olduğu düşünülen tözsel formlara bağlı olan okkült özelliklerin ve güçlerin eleştirisine yönelmektedir.

....Bundan sonra daha özel nedenlere inmek istediğimde, öyle çeşitli şeylerle karşılaştım ki, yeryüzünde bulunan cisim şekillerini ve türlerini, tanrının dilerse oraya koyabileceği sonsuz sayıda başka cisimlerden ayırd etmenin insan zihni için mümkün olmadığını, dolayısıyla, bu cisimleri kendi işimizde kullanmamıza imkan bulunmadığına, ancak sonuçlardan nedenlere inmek ve bir çok özel nedenlerden yararlanmak yoluyla bunun başarılacağı inancına vardım.⁷⁰

⁶⁸ a.g.e., s. 57-58.

⁶⁹ a.g.e., s. 59.

⁷⁰ a.g.e., s. 59.

Görüldüğü gibi, Descartes eğer mekanist tıp bilimine ayırdığı bölümün bu satırların da okkült özelliklere göndermede bulunuyorsa, bunların varlığını reddetmemektedir. Okkült özellikleri sadece en genel ve basit ilkelerden, açık ve seçik düşüncelerden çıkarsanamayacak ve deneye kapalı olan özgül nedenler olarak sistem dışı bırakmaktadır.

Öte yandan, Descartes, bu basit ve açık ilkelerle bağlantılı olarak, bir kaç satır sonra güçlü bir benzerlik eleştirisine yönelir. Varlıkların temel yapısını oluşturan bu ilkeleri anlamak yerine, onlar arasında benzerlik ilişkisi arayanlara şiddetle saldırır. Aslında, burada, Descartes Rönesans okkültizminin parçalarından birini oluşturan benzerlik bağıntılarının eleştirisine yönelmektedir. Bu gibi benzerlik ilişkileri arayanlar, Descartes için kendi basit ilkelerini anlayamayacak zekada olan ve bir kaç görünür benzerlikten yola çıkarak genel sonuçlara varmak isteyen sözde bilgilerdir. Descartes bu bilgelere alaycı bir şekilde şöyle tavsiyede bulunmaktadır:

herşeyden söz etmeyi öğrenmek ve allemelik ününü kazanmak istiyorlarsa, buna, bir kaç konuda yavaş yavaş bulunan ve başka konular ele alınca bunları bilmediğini açıkça söylemeye insanı zorlayan hakikati aramaktan çok, her konuda büyük emek harcamadan kolayca bulunabilen hakikiye benzerliklerle yetinerek daha iyi erişebilirler.⁷¹

Son olarak, Descartes'ın Rönesans okkültizminin temel kavramlarından ve bir *magus*un en önemli yetilerinden biri olarak kabul edilen imgelem eleştirisine bakmak faydalı olacaktır. Descartes, imgelem yetisinin insanı tamamıyla duyusal şeylere bağladığını, onun zihnin hakikatlerinden olan matematiksel ideleri kavrayamayacağını ve imgeleme bağlı olanların görme duyusuna mahkum olduklarını iddia eder. O, imgeleme bağlı olanları şu şekilde eleştirir:

⁷¹ a.g.e., s.64-65.

Hiç bir şeyi, maddi şeyler için yaratılmış özel bir düşünce tarzı olan hayalgücüyle [imgelem] hayal etmeden incelemeye alışık olmadıklarından, hayal edilemeyen şeyler onlara anlaşılabilir gibi görünür.....zihnimiz işe karışmadan ne hayalgücümüz ne de duyularımız bizi herhangi bir şeyden emin kılabilir.⁷²

Aslında Descartes için bir hokkabazın şarlatanlıklarını reddetmek kolaydı, çünkü bunlar, rasyonelle irrasyonel veya Rönesans filozoflarınca tasarlandığı biçimiyle daimonik büyü ve doğal büyü arasındaki temel ayrıma işaret ediyordu. Öte yandan, vulgar büyüün tümünü ve Ficinuscu tılsım büyüünün bir parçasını oluşturan benzerlik bağıntısını ve Aristoteles'ten beri akılsal yetiler karşısında alçak ruhun bir yetisi olarak betimlenen imgelemi reddetmek de kolaydı. Fakat, peripatetik kavramlarla inşa edilmiş doğal büyü ve okkült nitelikler teorisi büyük bir problemdi. Bunların bir büyücünün iksiri ile hiç bir ilgisi olmadığı gibi, ficinuscu tılsım büyüü ile de bağlantısı çok zayıftı; dolayısıyla tek çözüm aristotelesçi madde-form ve nitelikler teorisini reddetmektir. Descartes bu tavrını aşağıdaki ifadeleri ile açıkça ortaya koyar:

....ne ekollerde tartışılan suretlerden (formes) ya da niteliklerden herhangi birinin ne de bilmezlikten gelemeyeceğimiz derecede bilgisi ruhlarımızda doğal olarak bulunan herhangi bir şeyin bu maddede olmadığına karar verdim.⁷³

Descartes'ın bu tavrı çağdaşı ve en büyük rakibi Gassendi'de de kendini gösterir. Agrippa 1510'da kitabına okkült felsefe adını verdiğinde felsefi bir doğal büyü teorisinin doğa felsefesinin temel bir parçası olduğuna kesinlikle inanıyordu. Yaklaşık bir yüzyıl sonra söz konusu bu filozoflar, doğal büyüün temellerini, onun felsefi dayanaklarını yerinden ederek, peripatetik okul felsefesince geliştirilen hylomorfik madde ve form teorisini, öz ve ilinek teşizatını yeni parçacıksal ve mekanist paradigmalara değiştirerek sarstılar. Güçlü bir peripatetik düşmanı olan Gassendi (1592-1649), "insan bilgisinin

⁷² a. g. e., s. 37.

⁷³ a. g. e., s. 42.

şeylerin iniltisine son verdiğini” ilan ederek “bitli Peripatetikler”in doğa felsefesine ilişkin soyutlamaları yerine olabildiğince empirik bir doğa tarihi geçirmeyi amaçladı.⁷⁴ Bunun için de, o, en çok miknatis, torpedo ve ekeniks (remora) balığı gibi doğal büyü örneklerine yöneldi. Sağlam yunanca bilgisiyle Antik metinler üzerinde yaptığı incelemelerinde, gemi durdurduğuna inanılan *echeneis* (malta palamutu) balığının bu gizeminin, Antikite’den itibaren başlayan bir hatalı yazımdan kaynaklandığını ortaya çıkardı.⁷⁵ Fakat, gemiler, Gassendi’ye rağmen, hala denizin ortasında görünür bir neden olmadan aniden yavaşlıyorlardı. Ayrıca, o, torpedo balığının garip niteliğine ilişkin de tatmin edici bir açıklama veremedi; çünkü, henüz, bir açıklama kategorisi olarak elektrik kavramına sahip değildi. Nitekim bu tartışma 18. yüzyıla kadar devam etti ve bu iki balık tüm gizeminden, ancak 19. yüzyılda arındırılabilirdi. Bu zamana kadar ise, kısmen okkült kaldılar; fakat Gassendi ve Descartes’dan itibaren onlar zaten doğal büyüünün en baş örnekleri olarak ilgi odağı olma özelliklerini yitirmişler ve aristotelesçi fizik ve metafiziğin temel kavramlarının reddedilmesi ile birlikte felsefi dayanaklarını yitirmişlerdi. Gassendi’nin peripatetik doğa felsefesinin kavramlarına saldırırken felsefi doğal büyü teorisine de son vermeyi amaçlayan aşağıda alaycı sözleri bu durumu olağanca açıklığıyla özetler:

Ah Aristoteles! Ah iyi Peripatetik! Sen bana ilkeler olarak madde, form ve yoksunluk verdin. Fakat ben senden sadece bir nesnenin, doğadaki en küçük şeyin özünü göstermeni istiyorum. Sana ekeniks kadar büyük herhangi bir şeyle meydan okumuyorum...genellikle sende çokça bulunan şu küçük hayvanı, yani biti ele alıyorum. Sen, bitte madde ve form olduğunu söylüyorsun. Fakat ben bu maddenin ne olduğunu, hangi güçle bitin böylesine keskin ısırıldığını bilmek istiyorum....Ne de mükemmel felsefe! ⁷⁶

⁷⁴ Copenhaver, *A Tale of The Fishes...*, *Journal of History of Ideas*, Jan-March, 1991 s. 375.

⁷⁵ *echeneis*, orijinalinde ingilizce karşılığı ‘hold’ ve ‘ship’ olan yunanca iki kelimeden oluşmuştur. Anlamı gemiye tutunan veya yapışandır. Fakat uzun bir yazım geleneği içinde, imla hatası sonucu, geminin hareketini engeleyen (hold back), durduran şeklinde bir anlam kazanmıştır. Bu olayın denizdeki ters akıntılardan kaylandığını ortaya koyan deneyler ancak 1896’larda yapılmıştır. (Bkz. B. P. Copenhaver, *A Tale of the Fishes...*, s. 375, 392[Dn. 54]).

⁷⁶ “Gassendi, *Opera Omnia*, III, (Lyon 1658) 653,” B. P. Copenhaver, *A Tale of the Fishes...*, s.375’deki alıntı.

IV. BÖLÜM

MODERN BİLİM İLE İLİŞKİLERİNDE RÖNESANS OKKÜLTİZMİ

Çalışmamızın buraya kadar olan bölümlerinde, Rönesans'ın doğa anlayışını, bu doğa anlayışı üzerinde temellenen Rönesans okkültizminin temel görünümünü ve Rönesans'ın büyü anlayışının kendine özgü boyutlarını tanıtmaya çalıştık. Rönesans felsefesi ve okkültizmi üzerine görece eski değerlendirmelerle yeni kavrayışlar arasındaki farklılıkları da vurgulamaya gayret ettik. Buna göre, Rönesans'ın keşfettiği şeyin modern insan ve modern bilim değil, yeniden doğuş'un geriye dönük (retrospektif) tarihsel anlamına uygun olarak bir büyücü - filozof, yani bir *magus* ideali ve büyüsel güçlerle donatılmış bir doğa olduğunu gördük. Ancak, orijinal olarak hermetik metinlerden esinlenen ve Yeni-Platonculuğun düşünsel çatısı içinde temelini bulan bu *magus*-insan anlayışı ve büyüsel doğa tasarımı ile Rönesans, Ortaçağ'ın ardından, insan ve kozmos arasındaki ilişkinin yeniden sorgulandığı bir dönemi temsil etmekteydi. Öte yandan insan ve doğa arasındaki bu yeni ilişki çerçevesinde, dönemin bilimine temel teşkil eden okkültizm büyük ölçüde Hellenistik dönemden devşirilen düşüncelerle inşa edilmiş ve Ortaçağ İslam ve skolastik düşüncesinin dolayımından geçerek çağa veri olan doğa felsefesinin kavramlarıyla işlenmişti. Hatırlanacağı üzere bu kavramlar, aynı zamanda, astroloji ile bağlantılı doğal büyü teorilerinin teorik çatısını da temin etmişti. Bununla birlikte Rönesans filozoflarınca farklı tarzlarda işlenen bu doğal büyü teorilerinin ortak paydası, her birinin belli bir pratiğe hizmet ediyor olmasıydı. İşte bu pratik yönüyle doğal büyü, bir yandan Humanizmden kaynaklanan çağın etkinlik kategorisine hizmet ederek özgür insan eyleminin tamamlayıcı bir parçası olarak tasarlanmış ve özellikle geç

dönemde otoritelerden kurtulma çabalarına hizmet etmiş, öte yandan da gözlem ve deneyi teşvik ederek doğa araştırmasında empirik bilginin önemini vurgulamıştı.

Bu bölümde ise çalışmamızın genel bir değerlendirilmesi dahilinde Rönesans okkültizmi üzerine bazı saptamalarda bulunmayı ve modern insan ve modern bilimin doğuşunu simgeleyen 17. yüzyıl Bilimsel Devrim'i ile bu devrimin yakın geçmişini teşkil eden Rönesans okkültizmi arasındaki ilişkinin bazı boyutlarını sergilemeyi hedefliyoruz.

Acaba büyüsel dünya görüşünün temellendiği animist ve vitalist bir doğa anlayışı geliştiren ama bununla birlikte yeni bir insan ideali ile doğa araştırmasına yönelen Rönesans'ın modern bilim açısından bir değeri olabilir mi? Yoksa okkültizmin en güçlü dönemlerinden birini yaşadığı ve 17. yüzyıl Bilimsel Devrimi'nin yakın geçmişini oluşturan bir çağ olarak Rönesans, ilkel ile modern arasındaki ayrımında ilkel olanın kısmında mı yer almaktadır? Günümüz araştırmacılarının cevaplandırmaya çalıştığı bunlara benzer sorular, bizi, doğrudan doğruya, okkültizmin en güçlü dönemi ve aynı zamanda da 17. yüzyılın yakın geçmişi olan Rönesans'ın modern bilimin yapılanmasında ne gibi bir rol oynadığını düşünmeye sevk eder.

Modern Bilimin Oluşumunda Rönesans'ın Yeri

Rönesans'ı insanın ve doğanın keşfi paradigması altında inceleyen Michelet ve Burckhardt'tan sonra, tarihsel bilgide meydana gelen artışın yardımıyla, günümüz felsefe ve bilim tarihçileri, modern insan ve modern bilimin doğuşu anlamındaki Bilimsel Devrim'in 17. yüzyılda gerçekleştiğini ortaya koydular. Ne var ki, bu anlayışa çoğu zaman Descartes ve bir dizi çağdaşıyla başlayan büyüye yönelik olumsuz tavır eşlik etmiş ve Rönesans, felsefi ve bilimsel düşüncede meydana gelen bir gerilemenin sonucu olarak büyüye saplanmış bir çağ olarak değerlendirilmiştir.

Hatırlanacağı üzere biz, Bacon'ın Büyük Yenilenme tasarısının köklerinin Rönesans doğal büyü geleneğinde yattığını göstermeye çalışmıştık. Bu anlamda Bacon'nun düşüncesi büyüden deneysel bilime, *magustan* bilim adamına doğru

gerçekleşen önemli bir değişimi vurgular. Ne var ki, Bacon'ın deneysel biliminin kökenlerinin Rönesans doğal büyü geleneğinde yattığı çok yeni bir keşiftir. Bu keşif, tam da Descartes ile başlayan ve Aydınlanma düşüncesinin başta bilim olmak üzere kültürün tüm alanlarını 'büyüden arındırma' projesi ile gelişen ve günümüzde bile etkileri devam eden büyüye yönelik olumsuz tutuma felsefe ve bilim tarihçilerince gösterilen yeni bir tepkinin ürünüdür. Günümüzde, Rönesans okkültizmini kendilerine uzmanlık alanı olarak seçmiş olan felsefe ve bilim tarihçileri, okkültist inançları *mitosun* bir ürünü olarak değerlendiren Aydınlanma düşüncesinin, her türlü kültür ürününü bilim adına reddeden ve tarihte günümüz biliminin doğuşuna hizmet eden yönleri aşırı vurgulayarak modern bilimin doğuşunu ilkele karşı verilen mücadele ile ilerlemeci bir tarzda okuyan bu tavır ile mücadele etmektedirler. Garin aşağıdaki sözleriyle tam da bu yeni tutumu ifade etmektedir:

Modern bilimin kendisi vasıtasıyla inşa edilmeye başladığı süreç, sanıldığı gibi çok açık değildir...Bilimsel ilerleme olarak adlandırılan şey, düz bir çizgi olmaktan ve netlikten uzaktır...uzun bir süre büyüsel, hermetik ve mistik temalarla karışmıştır.¹

Modern bilimin doğuşuna bu şekilde yaklaştığımızda, kendisinde büyüsel ve bilimsel temaların henüz tam olarak ayrışmadığı Bacon'ın büyü ve *magus* reformu, modern bilimin yapılanma aşamasında önemli bir basamağı oluşturur. Bilindiği gibi, bütün bir Yunan dünyası *theoria* ile *emperia* arasında bir ayrım yapmıştı. Ontolojik düzeyde varlık ve oluş karşıtlığına tekabül eden bu ayrım, Yunanlı için bilimsel etkinliğin temel özelliklerini belirlemekteydi. Buna göre deney alanını temsil eden *emperia*, bireysellikler ve rastlantısallıklar alanı olarak oluşa ilişkin bilginin kaynağını oluşturmasına karşın, genel-geçer ve rasyonel bir bilgi üretmiyordu. Buna karşılık *theoria*, varlık alanını temsil etmekte ve mutlak, kalıcı ve evrensel bilginin biricik kaynağını oluşturmaktaydı. Yunan dünyasında teorik bilginin öneminin fazlasıyla vurgulanması, gözlem ve deneyden elde edilen bilginin, diğer bir deyişle modern bilimin temel kriteri olan olgusallığın küçümsenmesine yol açmaktaydı. Bu ayrım, farklı bir biçimde de olsa, Ortaçağ boyunca

¹ E. Garin, *Astrology in the Renaissance*, trans. C. Jackson- J. Allen, Arkana, London, 1990, s.

devam etti. Ortaçağ hıristiyan düşüncesi, *theoriadan* elde edilen bilgiyi mutlak Tanrısal bilgi olarak kabul ederken, *empèriadan* elde edilen bilgiyi gelip geçici ve ölümlü olan değersiz dünyevi bilgi olarak kavradı. Yunanlının oluş ve düzensizlikler alanı, hristiyanın ise ölümlü dünya olarak kavradığı doğanın incelenmesinde ve bu anlamda gözlem ve deneyden kaynaklanan bilgiye belli bir değer atfedilerek bu unsurları doğa araştırmasının önemli basamakları haline getirilmesinde ilk adımı atan, Rönesans doğal büyü geleneğidir.

Doğal büyü, bir yandan mikrokosmozun öte yandan makrokozmosun gizli ilişkilerini keşfetme çabası içinde astroloji, simya ve kabala gibi mistik düşünce biçimleri ile ittifaka girerek doğa bilgisinin elde edilmesine yöneldi; fakat doğal büyüye daima mistik bir inanç eşlik etmişti. Doğadan elde edilen bilginin teorik zeminini, diğer bir deyişle doğa bilgisinin genel-geçer ve rasyonel temellerini sağlama çabası içinde, doğa bilgisinin kutsal-tanrısal bir yönü olduğu düşünüldü. Bu mistik kavrayış dahilinde, eğer bu dünya veya doğa Tanrı'nın bir eseri ise, Tanrı'nın bilgisine götüreceği olan en iyi yol bu doğanın sırlarının keşfedilmesinden geçmeliydi diye düşündü Rönesans filozofları. Buna göre doğa bilimi veya gözlem ve deney yoluyla doğadan elde edilen bilgi, aynı zamanda Tanrı'nın bilgisini de temsil etmekteydi. Bilim, hem manevi hem de maddi düzlemde insana faydalı olacak doğadaki kutsal sırların ve gizli güçlerin keşfinden ibaretti. Anlaşılabilceği gibi bu anlayış çerçevesinde büyü ile bilim içiçe geçer; bu nedenle Rönesans boyunca büyü ve bilim soyutlamaları altında tam bir ayırım yapmak hemen hemen imkansızdır. İşte Bacon Rönesans biliminin veya doğal büyüünün tam da bu mistik yönünü sekularize ederek, modern doğa biliminin temel ölçütü olan nesnelliğin, yani bizden ve Tanrı'dan bağımsız real bir dünyanın var olduğu şeklindeki anlayışın ilk adımını atar. *Magusun* Tanrısallık yüklediği bu doğanın kutsallığından arındırılarak nesnelleştirilmesi sayesinde de deney ve gözleme dayalı modern deneysel bilimin temelleri atılır. Bu anlamda modern deneysel doğa biliminin metodolojik düzeyde Rönesans doğal büyü geleneğinden derin bir biçimde etkilendiğini söyleyebiliriz. Nitekim, ünlü bilim tarihçisi Kuhn, uzun süre gözardı edilen bu durumu aşağıdaki sözleriyle açıkça onaylar:

Son yıllarda yeni deneysel bilimin doğuşu hakkındaki tarihsel kavrayışımızın dönüşmesine en fazla katkıda bulunmuş olan şey,

Francis Bacon'un bir *magus* olan Paracelsus ile deneysel filozof Robert Boyle arasında bir geçiş figürü olduğunun farkına varmak oldu.²

Ne var ki Bacon'ın deney ve gözlem bilgisine dayalı tümevarımsal yöntemi, yani olguların planlı ve düzenli bir biçimde incelenmesinden çıkarsanan genellemelere dayalı bilginin eksik yanı, matematikselleştirmeden uzak olmasıydı. Doğa biliminde matematiğin kullanımı doğadaki olgusal ilişkileri nicelik ilişkileri haline dönüştürmek, yani doğanın araştırılmasından elde edilen verileri sayısal ve matematiksel formüller içinde ifade etmek anlamına gelir. Bu yolla doğadan elde edilen veriler ve olgusal durumlar, matematiğin sayısal diline taşınır; böylece olgusal verilerin matematiğin tümdengelimsel-zorunlu çıkarım şeması içinde yasalar halinde ortaya konması sağlanır.³ Matematiğin bu yapısı, salt deney ve gözleme dayalı empirik bilginin, Cardanus'ta gördüğümüz gibi, içinde taşıyabileceği irrasyonalliteyi devre dışı bırakarak doğal olguların rasyonel bir düzen ve yapı olarak tasarlanmasını mümkün kılar. Bu ise, felsefi düzlemde, bilimin nesnesi olan doğanın ontolojik yapısının, varlığın özünün matematiksel olduğunun kabul edilmesini ve doğanın gerçekten rasyonel bir düzen ve yapıya sahip bir varlık alanı olarak tasarlanmasını mümkün kılar.

İşte 17. yüzyıl bir rasyonalizm yüzyılı olarak, doğanın matematiksel bir yapısı ve düzeni olduğunu iddia eden Galileo ve Descartes ile birlikte bilimsel yöntemin deneysel-tümevarımsal kısmına onun ikinci ve tamamlayıcı kısmını oluşturan tümdengelimsel-matematiksel analizi dahil eder. Bu yönüyle 17. yüzyıl bilimi matematikselleştirilmiş bir doğa, yani matematiksel bir doğa tasarımı çerçevesinde sayı ve geometrik şekilleri en üst öncüller olarak kabul ederek matematiğe dayalı aksiyomatik bir bilimsel sistem inşa eder.

17. ve 18. yüzyıl bilim tarihi uzmanlarından biri olan Koyré, 17. yüzyıl biliminin doğanın tam da bu şekilde matematikselleştirilmesi ile devrimci bir nitelik kazandığını

² T. Kuhn, *Bilimlerin Gelişmesinde Matematik ve Deneysel Gelenekler*, çev. İ. Savaşır, Defter, 1990 sayı:12, s. 52, aynı zamanda bakınız, T. Kuhn, *Asal Gerilim*, çev. Y. Şahan, Kabcacı yay., İstanbul, 1994, s.83-84

³ Doğa Biliminde matematiğin işlevi hakkında bakınız D. Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İzmir Kitaplığı, İzmir, 1995, s. 28-29

iddia eder. Galileo ve Descartes'ın bilim anlayışlarında temelini bulan bu devrim, matematiğin rasyonel yapısı içinde gerçekliğin teorik düzlemde yeniden inşa edilmesi ile gerçekleştirilir. Buna göre 17. yüzyıl Bilimsel Devrimi'ni devrimci kılan şey, Koyré'nin gösterdiği gibi, gerçekliğe metafizik ve ontolojik düzlemdeki yaklaşım biçiminde meydana gelen köklü bir değişimin temelinde yatar.⁴

Antikite, Ortaçağ ve Rönesans'ın, aristotelesçi düşüncenin etkisi altında sahip oldukları evren tasarımları bakımından ortak bir takım özelliklere sahip olduğu söylenebilir. Buna göre evren ontolojik bakımdan farklılaşmış iki parçadan ibaretti. Birincisini, özsel olarak matematiksel düzen ve uyumlara sahip, sonsuz dairesel harekette bulunan etherik ay-üstü alem oluşturmakta; ikincisini ise, sonlu düz çizgili harekete sahip, niteliksel değişimlerin hüküm sürdüğü ay-altı alem temsil etmekteydi. Evrenin bu iki parçalı yapısı içinde yer fiziği ile gök fiziği farklı yasalarla açıklanmaktaydı. Gökyüzü, phythagorasçı sayısal harmonilerin ve geometrik yasaların yeriye, dünya niteliksel ve ereksel değişim yasalarına tabi idi. İşte, Koyré'ye göre 17. yüzyılda Galileo ve Descartes'ın Bilimsel Devrim'i, yer fiziği ile gök fiziğininin birleştirilmesi, yani göksel alana ait matematiksel düzenin dünyaya indirilmesiyle gerçekleşir. Bu birleştirmeyi mümkün kılan şey de, Galileo'nun Euclides geometrisinin sonsuz, türdeş ve tek biçimli yapısını kosmoza uygulamış olmasıydı. Koyré, Rönesans okültizminin de kendisine dayandığı bu iki parçalı kozmosun birleştirilmesini, diğer bir deyişle bu iki parçalı yapının yıkılmasını "kozmosun yunanlılarca keşfedilişinden bu yana yaşanan en büyük devrim olarak"⁵ adlandırır.

Bilimi rasyonalist bir bilme etkinliği olarak kabul eden Koyré, onu doğaya ilişkin bir bilme etkinliği olarak bilimsel kılan şeyin, olguları mümkün olan en yüksek derecede açıklama gücüne sahip bir teori ortaya koyabilmesi olduğunu söyler. İşte 17. yüzyılın kozmosun birleştirilmesi ile gerçekleştirdiği matematik-rasyonalizmi, açıklayıcılık gücü yüksek bir teori ortaya koymasıyla devrimci bir nitelik kazanır. Bilimde önemli olan şeyin

⁴ Bkz. A. Koyre, *From Closed to the Infinite Universe*, Harper Torchbooks, New York, 1958, s. V-vii (Introduction); A. Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ara yay., İstanbul, 1989, s.107-129

⁵ A. Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, s.110

onun bir *theoria* etkinliđi olması gerektiđini dűşündűđű için, Koyré, 17. yűzyıl Bilimsel Devrimi'ne baconcı deneysel bilimin pek bir katkısı olmadığını iddia eder.⁶ Genel olarak Galileo ve Descartes biliminin tűmevarım ile tűmdengelimi, deney ile matematiđi birleřtirdiđi kabul edilmesine rađmen, Koyré 17. yűzyıl biliminin dođuşunda baconcı anlamda *deney* (experience)in deđil, *deneyim* (experiment)in etkili olduđunu vurgular. Buna gűre deneyim, gűze gűrűnenin gűzlenmesi deđil, dođaya matematik dille sorulmuř olan soruya yine matematiksel terimlerle cevap alınması anlamına gelir. Deneyim, baconcı bilimde olduđu gibi, salt gűzlem ve deney yapma ya da gűzleneni kaydetme iřlemi deđil, ۆlçmenin ve matematiksel yorumun deđiřmez yasalarına bađlı olan bir sorgulama tekniđidir.⁷

Koyré'nin bilimsel etkinliđin temel ۆlçűtűnű gerçekliđe iliřkin teorik açıklamada gűrmesi, onun Rűnesans bilimine iliřkin anlayıřını da belirlemiřtir. Koyré, Rűnesans'ın modern bilime katkısını arařtırdıđı *Yenidendođuř'un Bilimsel Katkısı*⁸ bařlıklı yazısında, Rűnesans'ı açıklama gűcű yűksek iki teorik etkinlik olarak deđerlendirdiđi aristotelesçi bilim ile 17. yűzyıl matematiksel bilimi arasına yerleřen bir ara dűnem olarak deđerlendirir ve bu katkıyı, matematiksel bilimin dođuşuna hizmet eden Ptolemios'un Copernicus, Archimedes'in Kepler űzerine olan etkisi ile sınırlandırır. Bunun dıřında Koyré Rűnesans bilimini řu řekilde analiz eder:

Yenidendođuř'un [Rűnesans'ın] esini bilimsel bir esin olmamıřtır. Yazın ve sanatlarda Yenidendođuř adı verilen bu çağın uygarlık ۆlkűsű kesinlikle bir bilim ۆlkűsű deđil bir retorik ۆlkűsűdűr...Bu bakıma giriřtiđi bűyűk mantık dűzeltiminin klasik mantıđın kanıtlama tekniđinin yerine bir inandırma tekniđi koyma giriřimi oldukça ıralayıcıdır. Yenidendođuř ortamı ile anlayıřının somut ۆrneđi olan kiři, hiç kuřku yok ki bűyűk sanatçıdır, ama aynı zamanda, belki de ۆzellikle yazın adamı çağın ۆncűlűđűnű, haberciliđini, ۆđirtkanlıđını yapan yazın adamı olmuřtur...Ayrıca bűyűk bilginler...Ancak derin

⁶ Bkz. A. Koyre, *From Closed world...*, s. 3-4; A. Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, s. 2, 108

⁷ Bkz. A. Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, s. 47, 108

⁸ a.g.e., s. 38-48

bilgi havası tümüyle bilim havası değildir, hatta hiç değildir...Yenidendoğuş çağı...eleştiri ruhunu en az taşıyan çağlardan biri olmuştur. En yoğun, en derin boş inanç çağı, büyücülüğe, gözbağcılığına duyulan inancın...yaygın olduğu bir çağdır. Yenidendoğuşun felsefi ve bilimsel açıdan en büyük düşmanı Aristotelesçi bireşim (sentez) oldu; denebilir ki çağın büyük başarısı bu bireşimin yıkılması olmuştur...bu çizgiler, saflık, büyücülüğe inanış vb. bana bu yıkılışın dolaysız sonuçları gibi görünüyor. Gerçekten, Aristoteles fiziğini, metafiziğini ve ontolojisini yaktıktan sonra Yenidendoğuş kendini fiziksiz, ontolojisiz, yani bir şeyin olanaklı olup olmadığına önceden karar verme olanığından yoksun buldu...Bu ontoloji yıkılmış, ancak 17. yüzyılda hazırlanan yeni ontoloji henüz kurulamamış olduğundan, şu ya da bu olgu hakkındaki tanıklığın doğru olup olmadığına karar vermeyi sağlayan hiç bir ölçüt yoktu...[bu nedenle] Yenidendoğuş esini her yanda bulunan büyüsel bir ontolojiye doğru atılmış ya da yönelmiş buldu kendini. Marsilio Ficino olsun, Bernerdio Telesio olsun, hatta Campanella olsun,...düşüncelerinin gerisinde hep büyüsel bir ontoloji bulunacaktır.⁹

Görüldüğü gibi Koyré ilerlemenin bir yanına bilim, mantık ve eleştiri ruhunu diğer yanına da estetik ruh, retorik ve derin bilgiyi koyar. Ona göre Rönesans, bilimsel ruha aykırı bu üç yönelimin en güçlüsü olan büyüsel sorumlusu olarak ortaya çıkar. Bunlar 17. yüzyıl biliminin bulgularını geciktirmekle kalmamış aynı zamanda aristotelesçi ontolojinin başarılarını da aşındırmıştır. Koyré'nin Rönesans okkültizminin en önemli düşünürlerinden biri olan aristotelesçi Pomponatius hakkındaki aşağıdaki sözleri bu düşüncesini açıkça ifade eder.

⁹ a.g.e., s. 38-40

Aristotelesçi ontolojiyi bir bakıma ödev gereği savunması gerekmiş olanlar bile zamanın havasına kapılmışlardır, Pomponazzi'de de...aynı büyüsel ontolojiyi, şeytansı güçlere duyulan aynı inancı bulursunuz¹⁰

Bu analizde Rönesans, aristotelesçi bilim ile 17. yüzyıl Galileoci-Kartezyen bilimi arasında bir geçiş dönemi ve iki yasa arası dönem olarak değerlendirilir. Bu çağın büyüsel bir ontoloji geliştirmesinin nedeni ise, bilimsel bir teoriden yoksun kalmış olmasında ve aristotelesçi ontolojinin, Pomponatius örneğinde olduğu gibi, yeni-platoncu büyüsel içerikli düşüncelerle yıpratılmış olmasında aranır.

Koyré, bu analizinde, Rönesans uzmanlarının, hatta Rönesans filozoflarının büyük bir önemle üzerinde durdukları inanca dayalı daimonik büyü ile düşünsel-metafizik doğal büyü arasındaki ayrımı önemsememiş gibi görünmektedir.

Koyré açıklık ve netlik bakımından aynı düzleme yerleştirdiği aristotelesçi ontoloji ile 17. yüzyıl ontolojisinden farklı olduğunu düşündüğü Rönesans'ın büyüsel ontolojisinden herşeyin olanaklı olduğu bir varlık tasarımı yani "gerçeküstünün büyüsel bir doğallaştırılmasını" anlar. Çeşitli versiyonlarıyla birlikte (vitalizm ve panteizm) böylesi bir varlık tasarımı Rönesans'ta büyüye inanılmasına yol açıyorsa da, aslında Koyré'nin de sözünü ettiği dönemin entellektüelleri, üç tür sebepten ötürü büyüye inanmaktaydılar.

Bunlardan birincisi geleneksel nedenlerdir. Rönesans'ın kadim bilgiye ilişkin genel eğiliminin bir sonucu olan bu tür nedenler, Hermes Trismegistus, Zoraster, Phythagoras gibi, mitik ya da yarı mitik dini şahsiyetlerden ve Plotinos, Iamblichus Galenos ve İbni Sina gibi farklı entellektüel kültürlerin içinde yetişen tarihsel şahsiyetlerden kaynaklanır. Zira bunlar, okkültist geleneği uzak bir geçmişe yerleştirerek kadim bilginin güvenilirliğinin sağlanmasına hizmet etmekteydiler.

İkinci tür nedenleri empirik kanıtlar oluşturur. Bu tür kanıtlar müknaş, torpil balığı ya da asma ile karaağaç arasındaki ilişki gibi, ya doğrudan doğruya deneyle

¹⁰ a.g.e., s. 40

doğrulanan ya da uzun bir yazın geleneği içinde kendilerine sıklıkla gönderide bulunan güvenilir metinler içinden devşirilirlir.

Üçüncü tür nedenler ise kendi içinde psikolojik, astrolojik ve ontolojik olmak üzere üç bileşene ayrılmaktadır. İkinci bölümde göstermeye çalıştığımız gibi, birinci bileşen, Antik Yeni-Platonculuktan islam geleneğine kadar uzanan ve esas olarak Aristoteles kaynaklı imajinasyon gibi, ruhun yetilerine başvurur. Astrolojik bileşen yıldızlarla bağlantılı okkült nitelikler ve güçler teorisine dayanır. Ontolojik bileşen ise tam da yıldızlarla bağlantılı olan madde ve form, töz ve nitelik gibi aristotelesçi fizik ve metafiziğinin temel kavramları içinde çözümlenir.

İşte Rönesans filozofları, büyüü mümkün görmelerini sağlayan bu nedenlerin etkisiyle oluşturdukları teorik yapılar içinde mıknatıs, torpil balığı ve varlıklar arasında bulunduğu kabul edilen bazı sempati-antipati ilişkileri gibi doğal büyü örneklerine bir açıklama getirmeye çalıştılar. Bu tür teorik yapılar içinde kendilerine açıklama getirilen doğal büyü örneklerinin büyük bir kısmı da 17. yüzyılın yeni biliminin bulguları ile çürütüldüğü için reddedilmedi; tam da yeni-platonculuğun ve aristotelesçi fizik ve metafiziğin temel kavramlarına karşı çıkılmasının ve büyüye yönelik olumsuz kartezyen tavrın sonucu olarak gözden düştü. Galileo'nun denizdeki gel-git olayında ayın etkisini kabul etmemesinin veya simya geleneğinin üzerinde önemli bir etkisi olduğu yeni yeni ortaya konan Newton'un evrensel çekim teorisi ile dalga geçen bir dizi 18. yüzyıl bilim adamının, bu tür açıklama biçimlerini Rönesans büyü geleneğine bir geri dönüş olarak algılamış olması da bu tavrın bir ürünü olarak değerlendirilmektedir.¹¹ Biz bu aynı tavrın, farklı tarzda da olsa, Koyré'nin Rönesans analizine yansıdığını düşünmekteyiz. Eğer büyü zorunlu olarak ilkel bir şey olarak değerlendirilmezse ve bununla bağlantılı olarak Rönesans okkültizmi nihayetinde ilkel olan ile modern olanı birbirinden ayıran çizginin üzerine yerleştirilmezse, Rönesans felsefesine ve bilimine daha tarafsız olarak bakılabilir gibi görünmektedir. Eğer bir örnek vermek gerekirse, Koyré, bir makalesinde Aristoteles fiziği için şunları söyler:

¹¹ Bkz.P. Cury, "Revision Science and Magic",*History of Science*, vol.23, 1985, s.298; E.Garin, *Astrology in the Renaissance* s. 47

Aristoteles fiziği yanlıştır elbette; geçerliliğini de tümüyle yitirmiştir. Ama yine de bir fiziktir, yani matematik bakımdan gelişmemiş olsa da son derece gelişmiş bir bilim. Ne çocukça bir düşüründür ne de ortak duyunun boş ve üstünkörü sözleri; bir kuram, yani ister istemez ortak duyunun verilerinden yola çıkıp, bu verileri son derece tutarlı, son derece dizgeli bir incelemeye tabi tutan bir öğretilir.¹²

Bu gün için tamamıyla yanlıştır bir fiziği, teorik temellerinin sağlamlığı bakımından değerli bulabiliyor ve bu sistemin kendi içindeki tutarlılığına hayran olabiliyorsak, niçin empirik kanıtlardan yola çıkıp felsefi kavram ve terimlerle işlenmiş doğal büyü teorileri için de aynı hayranlığı besleyemiyoruz? Bu başlıbaşına cevaplandırılması gereken bir soruyu teşkil eder.

Öte yandan, sürekli vurguladığımız gibi antropologların ilkel toplumların büyüsel ritüellerinden yola çıkarak formüle ettikleri büyü teorilerinden Rönesans filozoflarınınkilere kadar hemen hemen bütün büyü teorilerinin ortak yanı, daima belli bir pratiğe hizmet ediyor olmalarıdır. Bu özelliğiyle de Rönesans okkültizmi içinde yer alan doğal büyü, dış dünyaya dönük bir etkinlik, doğa bilgisinden insani ihtiyaçlar doğrultusunda faydalanılmasını sağlayan bir teknik olarak ortaya çıkar. İşte bu pratik yönüyle doğal büyü, Yunan dünyasının *theoria* ile *emperia* arasında kurduğu karşıtlığın bir yansıması olan *episteme* ile *praxis* arasındaki ayrımı da yıkar. Bu ayrım dahilinde bütün bir Yunan dünyası, pratik yaşamı ve bu pratik yaşamın ihtiyaçlarını karşılayan *techne*(sanat)yi büyük ölçüde küçümsemişti. Yunan dünyasının *vita contemplativa*, temaşa etkinliğe dayalı yaşam ideali ile *vita activa*, eyleme dayalı yaşam arasında yapmış olduğu ayrım çerçevesinde, teknik veya sanat, filozofa ya da bilgine tavsiye edilir bir şey olarak görülüyordu. Oysa Rönesans'ta başat unsur olan etkinlik kategorisi çerçevesinde büyü, doğal süreçleri kontrol edebilmeye ve doğa üzerinde etkili olabilmeye yarayan ve kendisinden elde edilen bilginin faydalı amaçlar için kullanılabileceği düşünülen bir sanat olarak ortaya çıkar. Bacon'la birlikte Descartes'ın da paylaştığı 'doğanın efendisi ve

¹² A. Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, s.112

sahibi' olduktan sonra bilimi insanlığın yararına kullanma yönündeki 17. yüzyıl bilimine esin veren yönelim, doğal büyü geleneğinden devralınmıştır; fakat Rönesans *magusu* çağın büyüsel doğa tasarımı çerçevesinde, büyü sanatını veya bilimin teknik yönünü doğaya içkin olduğu düşünülen güçlerin kullanılması vasıtasıyla icra ederken, 17. yüzyıl matematiksel bir doğa bilimi çerçevesinde geliştirdiği mekanist doğa tasarımıyla büyü sanatının işlevini bugün anladığımız anlamda bir tekniğe, yani teknolojiye devretmiştir . Diğer bir deyişle büyü teorilerine temel teşkil eden ontolojik ve metafizik yapıyı, mekanist ve parçaçıklar fiziğine dayalı paradigmalara değiştirerek, büyü sanatının teknik yönünü matematiksel fiziğin uygulamalı alanı olan mekanik içinde eritmiştir. Descartes'ın aşağıdaki sözleri 17. yüzyılın matematiğin uygulamalı alanı olan mekaniğe ne kadar önem verdiğinin bir belirtisidir:

Kanıtlarının kesinliği ve apaçıklığı dolayısıyla her şeyden çok matematikten hoşlanıyordum; ama hakiki kullanılışımı henüz pek iyi göremiyordum, ancak mekanik sanatlara yaradığımı düşünerek, bu kadar sarsılmaz ve sağlam temeller üzerine daha yüksek bir yapı kurulmamış olmasına şaşırıyordum¹³

Ne var ki burada bile, Descartes'ın hakiki kullanımından şüphe ettiği şey, Rönesans okkültizminin matematiksel büyü olabilir. Gerçekten de, bugün, matematiksel büyü olarak adlandırılan ve mekaniği bu büyü türünün bir alt dolu olarak gören, Rönesans okkültizminin 17. yüzyıldaki matematiksel doğa bilimine ve mühendisbilgin idealine katkıda bulunmuş olduğu kabul edilmektedir.¹⁴ Hatırlanacağı üzere matematiksel büyü, Kabala'nın etkisi altında kutsal bir alanı temsil eden göksel dünyadaki sayısal ilişkileri kullanarak sayılara nihai bir anlam atfetmekte ve sayıların işlersel (manipülatif) kullanımını içermekteydi. Bu anlamda da tüm büyülerin ortak paydasını oluşturan pratik kaygı, matematiksel büyüünün de ayrılmaz bir parçası idi . Daha öncede değindiğimiz gibi, uçan bir böcek maketi yapan ve bu maketin projesinde matematiksel

¹³ R. Descartes, *Methot Üzerine Konuşma*, çev. K. S. Sel, Sosyal yay., İstanbul, 1984, s.12

¹⁴ F. Yates, *Hermetic Tradition in Renaissance Science, Art, Science and History in the Renaissance*, Ed. C. S. Singleton, The John Hopkins press., Baltimore, 1967, s. 259-261, T. Kuhn, *Bilimlerin Gelişmesinde Matematik ve Deneysel Gelenekler*, s. 51, bkz. aynı zamanda T. Kuhn, *Asal Gerilim*, s. 82-83

formüller kullanan kabalist-matematikçi John Dee'nin 16. yüzyılda kilise tarafından bir sahtekar, bir günahkar olarak damgalanması dikkate değerdir. John Dee'ye karşı çıkılmasının nedeni, kutsal göksel dünyanın sayısal ilişkilerini yeryüzüne indirmiş ve onları tamamıyla basit gündelik yaşama ait bir alanda kullanmış olmasından kaynaklanmaktaydı.

İşte 17. yüzyıl, kabalist-matematiksel büyü'nün teşebbüs ettiği şeyi, yer fiziği ile gök fiziğini birleştirerek, yani Euclides'in türdeş geometrisini kozmosa uyarlayarak bugünkü modern matematiksel doğa biliminin doğuşunda devrim olarak nitelendirilen tarihsel olguyu gerçekleştirdi. Bu yolla 17. yüzyıl bilimi, matematiksel fizik dahilinde matematiğin zorunlu bağıntılarını doğaya uyarlamış oldu; böylece doğa bir makina haline gelirken, mekanizme içkin olan determinist bir nedensellik anlayışı da doğaya taşınmış oldu. Bütün bu değişimlerin üzerinde temellenen mekanist bir doğa tasarımı çerçevesinde, makina metoforuyla teknik, doğa üzerinde insanın efendiliğinin gerçekleştirilmesine yardımcı olacak bir araç olarak meşrulaştırıldı.

Ne var ki, Rönesans *magus*unun canlı bir doğanın okkült güçlerini ve özgül formlarını işleyerek veya mistik güçlere sahip sayıları kullanarak doğanın düzenine müdahale etme arzusu ve müdahale etme biçimi ile cansız matematiksel bir mekanizma olarak tasarlanan bir doğanın makinalar yardımıyla efendisi olunabileceği düşüncesi arasında bazı farklar vardır.

Descartes'in ikiciliği, yani özü düşünme olan insanla özü yayılım olan madde arasında yapılan ayırım, modern bilimin epistemolojik açıdan zorunlu koşulu olan özne ile nesne arasında özsel bir farklılık ve başkalık olduğu düşüncesinin doğmasına yol açar. Bu ise, modern bilimin doğanın insandan bağımsız bir düzen ve işleyişi olduğu şeklindeki temel ön kabulünün başlangıcını teşkil eder. Bu anlayış çerçevesinde doğa, insandan bağımsız, insan gibi niyet ve erek beslemeyen ve kendisinde herhangi bir Tanrısallık barındırmayan bir varlık olarak tasarlanır. Bu, doğanın bir kendinde varlık (being in itself) olarak nesnelleşmesi anlamına gelir. Ne var ki, öte yandan 17. yüzyıl bilimi, tam da bu başkalık düşüncesinin yardımıyla ve özü düşünme olan ruhun sadece insana özgü bir ayrıcalık olarak tasarlanmasından hareketle insan ile doğa arasındaki ilişkinin bir sömürü

ilişkinde dönüşmesine yol açmış ve bu süreç doğanın gittikçe bir teknik tahakküm nesnesi haline gelmesiyle sonuçlanmıştır. Heidegger, modern teknoloji vasıtasıyla insanın dünya üzerinde kurduğu bu emperyalizmin Descartes'ın özne felsefesi ile başladığını ileri sürer.¹⁵ İnsan ile doğa arasında Heidegger'in sözünü ettiği türden bir sömürü ilişkisine, Rönesans okkültizminin doğal büyü geleneği içinde rastlanmaz; çünkü Rönesans'taki makrokozmos-mikrokozmos benzerliği ve özdeşliği kavramı, özne ile nesne-doğa arasında bir başkalık ve farklılık olduğu düşüncesinin ortaya çıkmasına olanak tanımaz. İnsan ile doğa arasındaki ilişkinin iki farklı biçimde gündeme geldiği bu süreç kendi içinde düşünölmeye layık bazı önemli noktalar barındırmaktadır.

İnsan ve Doğa

Lenoble da Heidegger'e benzer biçimde, Descartes'ın iki töz anlayışı çerçevesinde insan ve nesne-doğa arasına soktuğu mesafeyle insan ve doğanın kaderinin hiç bir zaman olmadığı kadar kökten bir biçimde birbirinden ayrılmış olduğunu söyler.¹⁶ Aristoteles'te insan ruhu bitkilerde ve hayvanlarda basit görünümleri bulunan bir hiyerarşinin üst noktasını temsil etmekteydi. Buna göre insanın kendine özgü doğasını oluşturan entellektüel ruh, bitkisel ve hayvani ruhu da içererek bu hiyerarşinin zirvesinde yer almaktaydı. Stoacılıkta insan ve doğa, evrene içkin olan aynı yasanın, yani *logos'un* determinizmine tabiyken, Antik Yeni-Platonculukta Evren Ruhu doğanın insanla olan benzerliğinin altını çizmekteydi. Antikite'nin bütün bu görünümlerini kendi içinde barındıran Rönesans'ın mikrokosmoz-makrokozmos benzerliği ise insanı doğanın bir yansıması ve bir sureti olarak değerlendiriyordu.

Şüphesiz, bilimsel bakış açısından, Descartes'ın ikiciliği doğanın insani duygulardan arındırılarak nesnelleşmesi ve modern doğa biliminin gelişmesi açısından zorunlu ve olumlu bir ilerleme olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan, Rönesans okkültizmi tüm felsefi ve teorik donanımına ve teknik özelliklerine rağmen, son kertede, bütün büyüsel düşünce biçimlerine içkin olan bazı mitik öğeleri barındırır. Büyüsel düşünce

¹⁵ Bkz.. T. Bumin, *Felsefe Tarihinde Modernite ve Sorgulanışı*, Seminer-Felsefe, Ege Ü. Ed. Fak. yay., sayı:8, 1993, s. 133

¹⁶ Bkz. a. g. e., s. 116

doğaya aşk, tutku, korku ve nefret gibi insani duyguları yükler. Bu açıdan bu tür düşünce biçimleri büyük ölçüde antropomorfik ve antroposantrik bir anlayışa sahiptirler. Oysa bilimsel düşünce, Doğan Özlem'in de değindiği gibi, "insanın doğayı kendi duygularından bağımsız bir şey olarak görmek istemesi ile karakterize olur ve bu temel yönüyle mitostan ayrılır."¹⁷ Bu anlamda Rönesans'ın mikrokozmos-makrokozmos benzerliğinin mitik düşüncenin bu özelliklerini içinde barındırdığını söyleyebiliriz; ancak, bununla birlikte, Rönesans'ta işlendiği biçimiyle mikrokozmos-makrokozmos benzerliği fikri özne ile nesnenin birbiri içinde erimesi olarak değerlendirilmemelidir.

Agnes Heller, Rönesans'ta, mikrokozmos-makrokozmos özdeşliği düşüncesi temelinde insan doğasının mucizeleri ile doğanın mucizeleri arasındaki benzerliklerin vurgulanmasının, insanların doğayı öznelştirdikleri anlamına gelmediğini belirtir. Tam tersine, Heller'a göre bu benzerlik, hem doğanın hem de insanın nesnel olarak düşünülmeyle başlamasını ifade etmektedir.¹⁸

Petrarca'nın bir dağ yamacından seyrettiği, *magusun* tılsım ve büyülerıyla hakim olmaya çalıştığı, okkultistin gizli bağlantılarını aradığı, astronomun matematiksel yasalarını keşfetmeye çabaladığı ve nihayetinde, garip görünse de, teknisyenin üzerinde çalıştığı şey, kendi özerkliğine ve işleyiş düzenine sahip olduğu düşünülen ve bilen öznenin bağımsız kendinde varlık olarak tasarlanan bir doğaya yöneliktir. Bununla birlikte, en azından erken Rönesans yeni-platoncu gelenekte, bu doğanın bilgisi deneyinden (experience) ayrılmaz. Burada, büyük ölçüde Platon'un etkisi hissedilebilir; çünkü onun kendinde ideaları tanrı, hakikat ve güzel gibi en yüce değerlerin saf formlarıdır. Bu tutum nihai ifadesine, Plotinos'un esrime (ecstasy) kavramında ulaşır. Hristiyanlıkta ise kendinde varlıkla ilişki tamamıyla Tanrı deneyine dönüşür. Hristiyan anlayış çerçevesinde, Tanrı ve Hakikat özdeşleşmiş, Güzel ise İsa figüründe cisimleşmiştir. Bu tablo içinde doğa ise, Tanrı'nın eseri olarak sadece bir tapınma objesi haline gelmiştir. Burada, doğaya ilişkin deney bilgi ile özdeş değil, daha ziyade Tanrı ile özdeşleşen bilginin koşuludur. Bu aynı süreç, Rönesans'ta, emanasyon süreci içinde

¹⁷ D. Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, s. 169

¹⁸ Bkz. A. Heller, *Renaissance Man*, trans. R. E. Allen, Routledge & Kegan Paul, London, 1978, s. 376

doğanın gizli bağlantılarını keşfeden Ficinus'tan, doğa kitabı ile Tanrı kitabı arasındaki benzerlikleri vurgulayan Paracelsus'a, hatta belki de doğanın yapısını oluşturan matematiksel ideler bakımından Tanrısal zihin ile insani zihin arasındaki benzerlikleri vurgulayan Galileo'ya kadar uzanan bir çizgide yeniden keşfedilebilir ve bu sürecin nihai sonucu modern bilimdir.

Erken Rönesans'ta kendinde varlık hiyerarşik bir evrenin en tepesinde yer alır ve büyük ölçüde aşkınlığını muhafaza eder. Tanrı ya Yeni-Platonculuktaki gibi etkilenmeksizin ve değişmeksizin kendisinden varlıkların taşıdığı bir emasyon sürecinin en tepesinde yer alır ya da Arisrtotelesçilikteki gibi gücü göksel varlıkların dolayımıyla ayaltı aleme kadar uzanan bir hareketsiz hareket ettirici olarak kalır. Oysa geç dönemde Paracelsus, Telesius, Bruno ve Campanella'da olduğu gibi, kendinde varlığın objesi artık aşkın bir evren değil içkin (immanent) bir dünyaydı. Tanrı'yı dünyaya geri getirdiği için de panteist bir nitelik taşımaktaydı. Bu içkin ve panteist varlık anlayışı içinde bilgi, kendinde ve kendisi için olan bir dünyanın, harmonik, esrarengiz ve büyüsel bir dünyanın ama artık bizim olan bir dünyanın deneyi ile elde ediliyordu.

Fakat, her iki döneminde temel niteliği animist ve vitalist bir doğa tasarımı içinde madde ile itki ve ruhların birliğini şart koşmasıdır. Hatırlanacağı üzere bu doğa anlayışı, iki temel aşamadan geçer. Birincisi, Ficinus'tan Agrippa'ya kadar olan Yeni-Platonculuktur; burada hiyerarşik bir yapılanma içinde aktif bir Evren-Ruhunun insan ve madde üzerinde etkide bulunmasına *spiritus* yardım eder. İkinci aşamada ise, Telesius, Campanella ve Bruno'nun büyüsel natüralizmi yer alır. Bu görüş içinde Evren Ruh *spiritusa*, aktif güçler (itki ve ruh) de itme ve çekme gibi iki karşıt ilkeye indirgenir ve bunlar vasıtasıyla hiyerarşik bir evren anlayışından vazgeçilir. Walter Pagel'in değindiği gibi, bu sistemin tutarlı bir felsefi sistem içinde tamamlanışına Leibniz'de (özellikle monad kavramında) rastlarız.¹⁹ Fakat, o, tam da bu derin bilgeliği yüzünden çabucak unutulmuş ve hiç bir ardıla sahip olamayan bir filozoftur; çünkü bilindiği gibi Leibniz'in çağı olan 17. yüzyıl böylesi animist doğa felsefelerini kabul etmek bir yana reddetmeye eğilimlidir.

¹⁹ Bkz. Walter Pagel, *Mother Nature and Scientific Revolution*, *History of Science*, vol. 19, 1981, s. 150

Rönesans doğa tasarımının her iki dönemdeki bu ortak animist ve vitalist karakteri, bu dönemin düşünürlerini zorunlu olarak antropomorfik bir doğa anlayışına götürdü. Zaten Ficinus ve Pomponatius'ta olduğu gibi *insanın varlık hiyerarşisinin merkezine yerleştirilmesi* anlamındaki antroposantrizm, antropomorfik bir doğa tasarımını mümkün kılmaktaydı. Buna göre, eğer insan bir ruha, bir amaca ve bir güce sahipse, doğanın da bunlara sahip olması gerekiyordu. Ancak bu tür bir antroposantrizm, kendinde varlık olarak tasarlanan doğanın kendinde varlık olma özelliğinden herhangi bir şey azaltmadığı gibi, insanın varlık hiyerarşisinin merkezine yerleştirilmesi de evrenin ya da doğanın insan için yaratıldığı şeklinde bir anlayış ile sonuçlanmaz. Varlık hiyerarşisinin merkezinde bulunma düşüncesi, insana, sadece, kendinde varlığın okkült bağlantılarını ve kompleks yapısını okumasına olanak tanır. Burada, Rönesans doğa tasarımı içinde geliştirilen antropomorfik ve antroposantrik olma özelliğini en fazla taşıyan görüşler bile, Heller'ın da değindiği gibi, Ortaçağ ile karşılaştırıldığında doğanın nesnellliğini onaylar.²⁰ Ama, tam da bu noktada kendinde varlığın, bizim için varlığa (being for us) dönüşmesi çok yüksek bir olasılık idi ve bu tarihsel olarak da böyle oldu. Descartes'ın makina doğa tasarımı, işte böyle bir sürecin başlangıcını teşkil etmektedir.

Fakat bunun gerçekleşebilmesi için gerekli ön koşul, doğanın insandan bağımsız sonsuz bir süreç olarak tasarlanmasıdır, yani onun temelde antroposantrizmden arınmış bir doğa olması gerekir. Lenoble, 17. yüzyılda, insanın doğanın efendisi olma yolunda ilerlemesini sağlayan en önemli adımın, insanın kendini merkezden çekerek, doğayı otonom bir varlık, bir makina olarak tasarlamasıyla atıldığını belirtir.²¹ Modern bilimin kompleks yapısı, bizce, tam da burada yatmaktadır. Bilim adamı, doğaya kendi tasarımının ürünü zorunlu matematiksel yasaları yüklediği yerde, merkezde yer alır ve pragmatizmi vurguladığı ölçüde *doğanın insan için yaratıldığı anlamındaki antroposantrizmi* onaylar, öte yandan doğanın insandan bağımsız (keşfedilmeyi bekleyen) yasalara sahip olduğunu ve bunların sonsuz bir süreç içinde keşfedileceğini ilan ettiğinde ise antroposantrizmden arınmış kendinde varlığı korur. Ama, bu doğa, artık,

²⁰ Bkz. A. Heller, *Renaissance Man*, s.382

²¹ Bkz. T. Bumin, *Felsefe Tarihinde Modernite ve Sorgulanışı*, s. 103-104

antropomorfizmden tamamıyla temizlenmiş, tüm canlılığından ve yaşamından koparılmış bir doğadır. O, kendinde varlığını Rönesans'taki gibi sonsuz Yüce'nin veya Güzel'in cisimleşmiş hali olma özelliğinden değil, insandan bağımsız olan, ancak 'henüz tam olarak bilinemeyen' yasalara sahip bir mekanizma olma özelliğinden devşirmektedir.

Rönesans'ta güneş-merkezcilik antroposantrik olmayan bir dünya görüşünü talep etti; çünkü böyle bir evrende insanın içinde yaşadığı Dünya Güneş'in etrafında dönen herhangi bir gezegen seviyesine düşürülüyordu. Ne var ki, kimilerince Rönesans bilimsel devriminin yaratıcısı olarak veya bu dönemdeki devrimci nitelikteki bilimsel zihniyetin en önemli müjdecilerinden biri olarak selamlanan Copernicus'ta bile evren hala antropomorfiktir. Bir önceki bölümdeki alıntıyı hatırlayalım:

...Güneş [merkezdeki] tahtında oturur ve çevresindeki yıldızlardan oluşan ailesini yönetir.²²

Burada güneş, tebasını huzur içinde yöneten bir krala benzetilmektedir. Diğer yandan, hatırlanacağı üzere, Copernicus, evreni matematiksel oranların ahenkli bir birliği olarak tasarlamıştı. Bu noktada Copernicus platoncu düşüncenin etkisi altında kozmosu güzelin cisimleşmiş şekli olarak görür ve bu anlamda yıldız ailesinin bir üyesi olan doğanın kendinde varlığını onaylar.

Sistemik doğa incelemesine giden yolda, doğanın tüm canlılığından ve yaşamından soyutlanarak antropomorfizmden arındırılması gerekiyor idiyse, Rönesans'ta böylesi bir evren tasarımına rastlamamız mümkün değildir. Bununla birlikte modern bilimin ilk aşamasını temsil eden mekanist bir doğa tasarımı herhalükarda Rönesans filozoflarının düşünceleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Pomponanatus'un hiçbir istisna tanımayan doğal determinizmi matematik-fiziğin zorunlu yasalarına benzer. Telesius'un iki aktif ilkesi animist bir doğa içinde mekanik olarak çalışır, hatta Campanella, bu konuda daha ileri giderek okkült bir olguya ilişkin açıklamasında bile (horozdan korkan aslan hikayesi) mekanik terimlere başvurur ve hatırlanacağı üzere matematiksel büyü

²² Bkz. III. Bölüm, Dn. 17

göksel sayısal ilişkileri yeryüzüne indirmeye çalışarak ve mekaniği bu tür büyü'nün bir alt dalı olarak inceleyerek mekanist dünya görüşüne esin verir.

Bununla birlikte ay-altı ve ay-üstü alem olarak farklı yasalara riayet eden bölünmüş aristotelesçi evren anlayışını, birleştirilmiş bir evren tasarımı adına yıkan Rönesans doğa tasarımı, son kertede animist bir yapıya sahiptir. Aynı temel güçler, kendi etkilerini inorganik varlıklardan canlı varlıklara oradan da insan ve topluma kadar gerçekliğin bütününe uygularlar. Bu noktada, doğanın birlikli yapısından insanı ayırmamak için, Cusanus'tan itibaren felsefi söylem içine girmiş olan minimum ile maksimumun özdeşliği teorisinden doğan ve Antik düşüncelerle beslenen insan-mikrokosmos ile doğa-makrokosmos paralelizmi düşüncesine başvurulur. Bu benzerlik çerçevesinde, insan, doğanın bir aynası olarak betimlenir ve onun sadece kendi dışında bulunan doğanın terimleri ile anlaşılabilmesine inanılır. Böylesi bir anlayış benimsendiğinde, insansal olanın gerçek bilgisi, ancak doğanın hakiki bilgisi vasıtasıyla elde edilebilir. Paracelsus'tan alınma aşağıdaki satırlar, insan ile doğa arasındaki bu özdeşlik düşüncesini ve bağımlılık ilişkisini açıkça ortaya koyar:

...İnsan dört elementin aynadaki yansıması gibidir. Eğer bu dört ilke dağılırsa insan da ölür ve eğer aynanın önündeki şey hareketsizse aynadaki yansıma da hareketsizdir. Felsefe aynada yansıyanı bulmak ve kavramaktan başka bir şey değildir. [Ancak] aynadaki bu yansıma hiç kimseyi kendi özüne dair aydınlatmayacaktır. Ne de herhangi biri buradan kendini tanımayı öğrenecektir; [çünkü] o, ölü bir imajdır, insan onu ancak kendisiyle var eder. Ne var ki, insan sadece kendisiyle sınırlı kaldığında da hiç bir şey öğrenemez; çünkü bilgi insanın bir ayna yansımasından ibaret olan kendi dışsal özünden doğar.²³

²³ Paracelsus, *Selected Writings*, trans. N. Gutterman, *The Age of Adventure*, vol. II, Ed. G. Santillana, Books for Libraries press., USA, 1970, s. 198-199

Bu şekilde tasarlanan bir mikrokozmos-makrokozmos paralelizmi, yani insanın doğada içerilen herşeyi küçültülmüş halde içerdiği, aynı yasalara boyun eğdiği ve sonsuz doğa gibi aynı yapıyı sergilediği düşüncesi, insanı doğadan kopuk ve ondan üstün bir varlık türü olarak anlamaya çalışmaz, tam tersine böylesi bir görüş onu doğa içine yerleştirilmiş ve doğanın bir parçası olarak kavramaya çalışır. Ama bu parça yine de ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Tıpkı doğanın üretim mekanizmalarını taklit ederek aynısını üretmeye çalışan Campanella gibi, kendini, makrokosmosu tanıyarak keşfeden insan, yani mikrokozmos makrokosmosu yeniden üretme ve taklit etme yeteneğini kazanır. Bu yeteneği kazanan ve belki de bu yetenekle ona hakim olma arzusunu tatmin eden insan bilgedir, hermetik terimiyle ifade edersek o bir *magustur*. Bu noktada Ficinus'tan daha önce yaptığımız alıntıyı yinelemek faydalı olacaktır:

...büyücünün edimleri doğanın edimleridir ve sanat onun hizmetçisidir.²⁴

Bu pasajda, bir büyücü veya bir sanatkar olarak tasarlanan doğayla, yani doğanın yaratım ve üretim mekanizmasıyla bir *magus*-insan ve onun üretim aracı olan sanat arasındaki benzerlik vurgulanmaktadır. O halde sanatta usta olan kişi, kendini ikinci bir doğa olarak sunar. Benzer bir pasaja Aristoteleste'te de rastlıyoruz. O, sanatçı ile doğa arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade eder:

Doğa tarafından meydana getirilen şeylerin durumu da sanat tarafından meydana getirilen şeylerin durumunun aynıdır. Sperma özellikle sanatkarın rolünü oynar.²⁵

Her iki pasajda da mekanik bir doğanın değil tam tersine organik, canlı bir doğanın üretim süreci vurgulanmaktadır; dolayısıyla böyle bir doğa tasarımı içinde, insan, canlı bir varlık olarak doğaya bağımlı ve onun bir parçası olarak ortaya çıkar. Rönesans büyücüsünün sanatı ile gerçekleştirdiği şey, aslında, doğanın üretim sürecine yardımcı

²⁴ Bkz. II. Bölüm, Dn. 59

²⁵ Aristoteles, *Metafizik*, cilt I (A-Z), çev. Ahmet Arslan, E. Ü Basımevi, 1985, VII, 9, 1034 a 30, s.347

olmak, onun sunduğu malzemelerle onun tarzında bir üretim ortaya koyabilmek ve bu anlamda doğanın üretim özgürlüğüne katılabilmektir. Sanatın veya sanatkarın doğanın hizmetçisi olarak tanımlanması bu şekilde anlaşılmalıdır. Nitekim Bacon, büyücünün en büyük hatasının “sanatı, doğanın başladığı şeye bitirmesine...yardımcı olacak” bir araç olarak görmek olduğunu, büyücünün, “bu nedenle doğayı değiştirip, dönüştürüp tam olarak işlemek bakımından başarısızlığa”²⁶ düştüğünü ifade eder. Hatırlanacağı üzere Ficinus’un doğal süreçleri değiştirme arzusu altında inşa ettiği astrolojik büyüsü, “kozmosun dansı” metaforu altında canlı, büyüsel ve estetik olarak yapılmış bir doğanın uyumuna yardımcı olacak bir teknik olarak meşrulaştırılmaktaydı. Oysa Bacon’la başlayan ve Descartes’la devam eden doğanın efendisi ve sahibi olma süreci, mekanist doğa tasarımı altında, canlılığından ve yaşamından soyutlanmış bir doğa anlayışıyla ve bu doğaya hükmetme anlamında bir antroposantrizm ile sonuçlanmıştır. Yine hatırlanacağı üzere Pomponatius, kendi çağdaşlarında sezdiği insana sınırsız bir özgürlük tanıyan abartılmış bir antroposantrizmin, gerçekliğin ontolojik yapısını tahrip ederek insana fazla ayrıcalıklı bir yer tanımak ile sonuçlanacağını farkına varmış ve bu açıdan insana istisnai bir moral boyut yüklemişti.

Bugün, bir doğa felsefesi olarak ekoloji, iddialarını canlı-organik bir doğa tasarımı içinde temellendirmektedir. Bu anlayışa göre evren, yapısı ve işlevi birbiri içine geçmiş canlı bir varlıktır. O, kendi içinde gelişir, olgunlaşır ve dönüşür. Ekoloji biliminin bulgularının da ortaya koyduğu gibi, döngüsel bir işleyiş mekanizmasına sahip olan doğa, insan dahil tüm parçaları birbirine bağımlı ve birbirinden etkilenen canlı bir bütündür. Bu bütünün herhangi bir parçasına verilecek zarar, bütününün kendisine verilen bir zarar anlamına geleceği gibi, bütüne verilen zarar da parçalarına verilecek olan bir zarar anlamına gelecektir. Ekolojik hareket, bugün, doğanın bu bütünsel yapısına dikkat çekerek, bizi doğaya, çevreye ve insana karşı daha saygılı ve kaygılı olmak anlamında bir moraliteye davet etmektedir. Ekolojik hareketin de dikkat çektiği gibi, modern bilimin ve teknolojinin uygulamalarının doğaya vermiş olduğu zarar, aynı zamanda insana verilen bir zarar anlamına gelmektedir. Şüphesiz bu zarar bilimin kendisinden değil, onu

²⁶ F. Bacon, *Novum Organum*, I. [LXXX], *The Philosophical Works of Francis Bacon*, Ed. J. M. Robertson, Ellis and Spedding, Books for Libraries press., New York, 1970, s. 279-280

kullanıcıların niyetlerinden kaynaklanmaktadır. Randall'ın ironik bir tarzda söylediği gibi, günümüz "bilimi bir tür büyüdür"²⁷. Biz, onunla çorak çölleri verimli topraklara dönüştürebileceğimiz gibi, büyük metropollerini de birer harabe haline getirebiliriz. O halde bilimi kara büyü veya doğal büyü olarak kullanma seçimi sadece bize aittir.



²⁷ J. H. Randall, *The Career of Philosophy*, vol. I, Columbia University press., third prin., 1966, s.229

SONUÇ

Çalışmamız boyunca, Rönesans'ı kendi koşulları içinde anlamaya ve ondan modern dünyaya kalan mirasın ne olduğunu kavramaya çalıştık. Bize göre çalışmamız şu temel sonuca ulaşmıştır: Rönesans'ı modern insanın ve modern bilimin doğduğu bir çağ olarak değerlendirmek, bu çağın insanının gerçek arzularını, onların düşüncelerine yön veren temel motifleri ve son olarak Rönesans'ın kendine özgü geriye dönük (retrospektif) kültürel dokusunu yanlış değerlendirmek gibi bir tehlikeyle karşı karşıyadır. Rönesans modern bilimin doğuşuna değil, Antiklere karşı beslenen sağlam bir güven duygusu içinde bir doğa felsefesinin hatta doğa felsefelerinin *yeniden doğuşuna* tanık olan bir çağdır ve bu doğa felsefeleri büyüsel bir nitelik de taşımaktadır. Bununla birlikte çalışmamızın esasını teşkil eden Rönesans okkültizmi, zorunlu olarak ilkellik kategorisi altında incelenmediği sürece, hem Rönesans'ın kendine özgü bilim anlayışı hem de onun 17. yüzyıl Bilimsel Devrimi'yle değişik düzlemlerde açığa çıkan ilişkileri daha iyi kavranabilir gibi görünmektedir.

Rönesans okkültizmi, kendi özgü bazı niteliklere sahiptir. Rönesans filozofları elinde işlenen astroloji ile bağlantılı doğal büyü teorileri, çağa veri olan doğa felsefelerinin temel kavramlarıyla işlenmişlerdir. Filozoflar tarafından doğal büyü adı altında sunulan şey, batıl olarak kabul edilip daimonik büyü altında sınıflandırılan büyüsel düşüncelerden tam da bu özelliği ile ayrıştırılmaya çalışılmıştır. Rönesans'ta etkili olan büyüsel düşüncenin, söz konusu bu özellikleri yüzünden, ilkel büyülerden ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bugün, bir düşünce biçiminin büyüsel ve

ilkel olup olmadığına karar vermek için kullanılan temel ölçüt benzerliktir. Buna göre eğer bir düşünce varlıklar arasında benzerlik ilişkileri tasarlıyorsa ve bu düşüncenin temel karakteristiğini benzerlik bağıntıları oluşturuyorsa, o zaman söz konusu bu düşüncenin büyüsel olduğuna karar verilmektedir. Biz çalışmamız boyunca, bu temel ölçütün Rönesans okkültizmi içinde önemli bir yer işgal etmekle birlikte, benzerliğin ilkel büyüdeki gibi bir idealar çağrışımı olmaktan ziyade felsefi olarak temellendirildiğini göstermeye çalıştık. Öte yandan, Rönesans'ta, yüksek kültüre ait büyüsel düşüncenin, çeşitli filozofların işlediği büyü teorileri içinde zorunlu olarak benzerlik bağıntılarına dayanmadığını da göstermeye çalıştık. Nitekim böyle olsaydı bile, büyüsel düşüncüyü ilkel kategorisi altına yerleştirme hakkına sahip olup olmadığımız bir sorun olarak karşımıza çıkacaktır. Bugün çağdaş antropologlar ilkel toplumlarda ortaya konan büyüsel düşünce sistemlerinin doğaya dönük bir bilme etkinliği olarak bilimsel karakterini ortaya koymakta ve bu düşünce sistemlerinin doğal dünyayı belli bir düzen içinde kavramaya nasıl olup da hizmet ettiğini göstermeye çalışmaktadırlar.

Rönesans okkültizmi içinde geliştirilen büyü teorileri de ilkel büyülere benzer bir tarzda çalışırlar; ancak Rönesans büyüünün ayırt edici niteliği, felsefi ve teknik donanıma sahip olmasından kaynaklanır. Rönesans filozofları tarafından işlenen felsefi doğal büyü teorileri tam da bu özellikleri sayesinde, doğal dünyayı belli bir rasyonel düzen içinde kavramaya ve sağduyuya aykırı olan ve mevcut doğa felsefelerinin açıklamaları içine sığdırılmayan bir takım okkült olguları açıklamaya hizmet etmişlerdir. Diğer bir deyişle yeni-platoncu ve aristotelesçi ilkelerle inşa edilen bu büyü teorileri, kendi çağlarının koşulları içinde kaos'u kozmos'a dönüştürmekte önemli bir işlevi yerine getirmişlerdir. İşte 17. yüzyılda modern bilimin doğuşuyla çöken şey, Rönesans büyüünün bu teorik yapısıdır. Bu aynı zamanda Rönesans ile 17. yüzyıl arasında gerçekleşen bir kopuşa göndermede bulunur ki, iki çağ arasında okkültizm düzleminde meydana gelen bu kopma, yüzyılların doğa felsefelerine meydan okunmasıyla birlikte gerçekleşmiştir.

Rönesans ile 17. yüzyıl arasında, okkültizm bağlamında karşımıza çıkan bir diğer ilişki ise, ilkel toplumlardan Rönesans'a kadar uzanan büyüünün pratik yönünde kendini gösterir. Rönesans'ın bu düzlemdeki ayırt edici niteliği ise, doğal büyüü doğa

felsefesinin pratik kısmı olarak tanımlaması ve onu doğanın işlenmesi vasıtasıyla insana faydalı amaçlar doğrultusunda kullanma yönündeki vurgusudur. Rönesans büyüünün bu pratik yönü, 17. yüzyıl bilimince devralınmış ve yeni bilimin matematiksel-mekanist paradigması dahilinde insanlığın ilerlemesine hizmet edeceği düşünülen teknolojiye dönüştürülmüştür. Yine bu pratik yönüyle büyü, doğadaki gizli güçlerin, Tanrısallığın izlerini taşıdığı düşünülen okkült niteliklerin açığa çıkartılması düşüncesiyle, bir yandan gözlem ve deneye yönelerek deneysel bilimin doğuşuna önemli ölçüde hizmet etmiş, diğer yandan da kabalist matematiksel büyü çerçevesinde göksel alana içkin olduğu düşünülen sayılara belli bir değer atfederek matematiğin manipülatif kullanımını özendirici bir rol oynamıştır.

Bu anlamda Rönesans söz konusu olduğunda büyü ve bilim soyutlamaları altında tam ve keskin bir ayırım yapmak hemen hemen imkansızdır. Doğal büyü ile deneysel fizik, siyama ile kimya ve astronomi ile astroloji arasında sıkı ilişkiler bulunmaktadır. Bu ilişkiler Rönesans sonrası bile devam edebilmiştir. Yeni-Platonculuğun Boyle ve Newton üzerine etkisi, Newton'un düşüncesine yön veren siyamsal ve hermetik eserlerin heybeti, modern bilimin kurumsallaşmasında önemli bir işlevi yerine getirmiş bir bilimsel akademi olan Royal Society'nin ilk üyeleri tarafından büyücülüğe olan inancın savunulması, Rönesans sonrası büyü ve bilim ilişkilerine yönelik günümüz araştırmalarının merkezi konularını oluşturmaktadırlar. Bu gibi araştırmalar, Bilimsel Devrim'i rasyonelin irrasyonel üzerindeki zaferi olarak kabul eden ve bilim ile büyüü rakip düşünce sistemleri olarak konumlayan anlayışlara karşıt sonuçlar ortaya koymaktadırlar.

Rönesans okkültizmi ise, yukarıda sözünü ettiğimiz deneysel yönüyle mutlak, genel-geçer ve zorunlu olduğu düşünülen Tanrısal bilgiyi bu dünyaya indirip doğaya içkin olduğu düşünülen Tanrısal güçlerin ve okkült niteliklerin araştırılmasına yönelerek, modern bilimin zorunlu gerektirmesi olan bu dünyanın bilgisine belli bir değer atfedilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Böylelikle Rönesans filozofları, doğa felsefesini resmi-politik düzeydeki dinin hizmetinden ayırmaya çalışarak farklı bir tarzda da olsa modern bilimin doğuşuna hizmet etmişlerdir. Nitekim Rönesans okkültizmi içinde, büyüünün, özgür insan etkinliğinin kurucu bir ögesi olarak görülmesi ve bilimsel ve dinsel

tüm otoritelerden kurtulma ve yeni bir dünya yapılandırma düşüncesine hizmet etme adına kullanılmış olmasının nedeni, tam da burada aranmalıdır. Biz, bunun, aynı zamanda da 17. yüzyılda kilisenin Descartes'ın yeni bilimini desteklemiş olmasının nedenlerinden birini teşkil ettiğini düşünmekteyiz. Özellikle geç Rönesans büyüsel düşüncelerin yeni bir sosyo-politik düzen adına yoğun olarak sergilenmeye başladığı bir dönemdi; bu nedenle böyle bir ortamda otoritesinin ciddi bir biçimde tehdit edildiği Kilise'nin, din ile doğa bilimini iki farklı bilgi alanı şeklinde belirleyen ve böylelikle resmi din ile uzlaşım içinde olan Kartezyen bilim anlayışını desteklemiş olması şiddetle muhtemeldir.

Descartes ikiciliğinde temellenen bu yeni bilim anlayışı, insanı Tanrısal zihinle ortaklığa sahip özü düşünce olan bir ruh olarak tasarlarken doğayı da özü yayılımdan ibaret olan bir mekanizma olarak konular. Bu tür bir ikicilik tinselliğinden arındırılmış ve mekanizma haline getirilmiş olan bir doğanın bilgisinin, insana kendi ruhuna ve Tanrı'ya dair hiç bir şey öğretemeyeceği şeklinde bir anlayış ile sonuçlanır. Buna göre din ile doğanın Rönesans panteizmi ve bunun bir uzantısı olan teozofi anlayışı dahilindeki birlikteliği sona erer. O halde doğadan elde edilen bilgi ile insanın kaderinden, ruhundan ve geleceğinden söz eden din, bu andan itibaren, apayrı şeylerden söz etmeye başlarlar. Kartezyen devrim, böylelikle, büyüü de mümkün kılan animist ve panteist doğa anlayışını yıkarak doğa biliminin nesnelleşmesi anlamında da nihai ve son adımı atmış olmaktadır.

Ancak bununla birlikte, 17. yüzyıl biliminin doğayı ruhandan arındırarak, kimilerince doğanın ölümüne yol açarak insan ile doğa arasında kurduğu bu yeni ilişki, Rönesans'ın mikrokozmos makrokozmos benzerliğini yıkmış ve bu doğrultuda insan ve doğa arasındaki ilişkinin bir tahakküm ve sömürü ilişkisine dönüştürülmesinde de ilk adımı atmış oldu. Oysa bakış açımıza göre ilkel olarak değerlendirebileceğiniz benzerlik ilişkilerinin özel bir türü olan mikrokozmos makrokozmos benzerliği düşüncesi, Rönesans'ta felsefi olarak temellendirilerek, insan ile doğa arasında dengeli bir ilişki kurulabilmesini sağlamış ve doğal büyü geleneği için tekniğin doğaya zarar vermeden insanlığın yararına kullanılabileceği düşüncesinin geliştirilmesine hizmet etmişti. Rönesans okkültizmi, bu yönüyle de, yeniden değerlendirilmesi gereken bir alanı oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, diyebiliriz ki, Rönesans'ı sadece kendisinden doğmuş olan şeyin izleri adına ilerlemeci bir tarzda okumak ya da bu dönemi tamamıyla ilkellik kategorisi altına yerleştirerek reddetmek yerine, kendine özgü boyutlarını da göz önüne alarak geriye doğru okumak epistemolojik ve metodolojik açıdan daha verimli bir yaklaşımdır. Biz, çalışmamız boyunca modern bilimin şekillenmesinin iki aşamada gerçekleştiğini göstermeye çalıştık. Birincisi, Rönesans'ın animist ve büyüsel doğa tasarımı ve *magus* ideali üzerinde temelini bulan gelişmeler, diğeri ise modern bilimin klasik aşamasını oluşturan 17. yüzyıldaki köklü değişimlerdir. Bu nedenle, biz, birinci aşamada ikincinin belirtilerini, ikinci aşamada birincinin kalıntılarını arayan bir araştırma yönteminin, Rönesans ile modern dünya görüşü ve büyü ile bilim arasındaki ilişkilerin değişik yönlerini açığa çıkartmaya yarayan daha elverişli bir yaklaşım olduğunu düşünmekteyiz.

Biz bu çalışmamızda kendimizi Rönesans dönemi ile sınırlandırdık ve son sözü yine Rönesans üzerine söylüyoruz. Modern dünya görüşü Rönesans'ın düşünceleri ve çabaları sonucu gerçekleştirilmiştir; fakat bu aynı zamanda Rönesanslıların asli düşüncelerinin ve arzularının sonunu ifade etmiştir. Bu anlamda, Rönesans ne modern ne de ilkindir ve tam da Rönesans okkültizmi içinde düğümlenen söz konusu bu iki özellik, kendisi üzerine yapılan araştırmalarla çözülecektir.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES, **Metafizik**, cilt I, (A-Z), çev. A. Arslan, E. Ü. Basımevi, 1985.
- BACON Francis, **The Philosophical Works of Francis Bacon**, Ed. J. M. Robertson, Ellis and Spedding, Books for Libraries press., New York, 1970.
- , **Yeni Atlantis**, çev. H. Dereli, MEB yay., İstanbul, 1966.
- BATUR Enis, **Yeniden Doğu: Eskiden Doğu**, **Gergedan**, no: 13 (Rönesans Özel Sayısı), Mart, 1988, s.19-21.
- BENSIMON Marc, **Modes of Perception of Reality in the Renaissance, The Darker Vision of the Renaissance**, Ed. R. S. Kinsman, University of California press., 1974, s. 221-272.
- BOAS Marie, **Scientific Renaissance**, Harper & Row, New York, 1962.
- BRUNO Giordano, **Of the Infinite, the Universe and the Worlds**, trans. A. Livingstone in **The Age of Adventure**, vol. II, Ed. G. Santillana, Books for Libraries press., USA, 1970, 260-269.
- BUMİN Tülin **Felsefe Tarihinde Modernite ve Sorgulanışı, Seminer-Felsefe**, Ege Ü. Ed. Fak. yay., sayı: 8, 1993, s. 60-87.
- BURCKHARDT Jacob, **İtalya'da Rönesans Kültürü**, cilt I, çev. B. S. Baykal, Maarif Basımevi, İstanbul, 1957.
- , **İtalya'da Rönesans Kültürü**, cilt II, çev. B. S. Baykal, Kültür Bakanlığı yay., 2. baskı, İstanbul, 1977.
- , **The Civilization of the Renaissance in Italy**, Ed. L. Goldscheider, Phaidon, second edition, Oxford, 1981.
- BURKE John G., **Hermetism as a Renaissance World View, The Darker Vision of the Renaissance**, Ed. R. S. Kinsman, University of California press., California, 1974, s. 95-117.
- CAMPENALLA Tommaso, **Güneş Ülkesi**, çev. V. Günyol - H. Kazgan, Sosyal yay., 2. basım, İstanbul, 1985.
- CASSIRER Ernst , **Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance**, Leipzig, Berlin, 1927.

- COLOMBUS Cristoforo., *Mektubat: Cristoforo Colombus'tan Gabriel Sanchez'e*, çev. S. Okyay, *Gergedan*, no: 13, Mart, 1988, s. 78-79.
- COPENHAVER Brian P., *Astrology and Magic*, **The Cambridge History of Renaissance Philosophy**, G. Ed. C. B. Schmitt, Cambridge University press., reprinted, Cambridge, 1992, s. 264-300.
- , *A Tale of the Fishes: Magical Objects in Natural History from Antiquity through Scientific Revolution*, **Journal of History of Ideas**, vol. III, Jan-March, 1991, s.373-398.
- , *Did Science Have a Renaissance*, **Isis**, vol: 83, 1992, s. 387-407.
- COPLESTON Frederick S. J., **A History of Philosophy**, vol. III, Image Books, New York, 1993.
- CORPUS HERMETICUM, *The Precepts of Hermes Trismegistus in Arcana Mundi*, Ed. G. Luck, John Hopkins University press., Baltimore, 1985, s. 370-372.
- , *Book of Comarius in Arcana Mundi*, Ed. G. Luck, John Hopkins University press., Baltimore, 1985, s. 373-378.
- CURRY Patrick, *Revision Science and Magic*, **History of Science**, vol. 23, 1985, s. 298-325.
- CUSANUS, *Of Learned Ignorance*, trans. G. Heron in **The Age of Adventure**, vol. II, Ed. G. Santillana, Books for Libraries press., USA, 1970, s. 54-64.
- DA VINCI Leonardo, **Defterler**, çev. T. Ilgaz - H. Yılmaz, Hil yay., İstanbul, 1992.
- DEBUS Allen G., **Man and Nature in the Renaissance**, Cambridge University press., Cambridge, 1981.
- DESCARTES, **Metot Üzerine Konuşma**, çev. K. S. Sel, Sosyal yay., 2. baskı, Ankara, 1989.
- , **Felsefenin İlkeleri**, çev. M. Akın, Say yay., 2. baskı, Ankara, 1989.
- DODDS E. R., **Greeks and Irrational**, University of California press., Eighth print., Berkeley, 1973.

- EPSTEIN Perle, **Kabala**, çev. N. Karayazgan - Ş. Barkın, Dharma yay., İstanbul, 1993.
- ERASMUS, **Deliliğe Övgü**, çev. N. Hızır, Kabalıcı yay., 4. basım, İstanbul, 1992.
- FEBVRE Lucien, **Rönesans İnsanı**, çev. M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1995.
- FICINUS Marsilius, (FİCİNO Marsilio) **Five Questions Concerning The Mind**, trans. J. L. Burroughs, **The Renaissance Philosophy of Man**, Ed. E. Cassirer - P. O. Kristeller - J. H. Randall, The University of Chicago press. eleventh impression, Chicago, 1969, s. 193-212.
- FOUCAULT Michel, **Order of the Things**, trans. A. Sheridan, Vintage Books, New York, 1973.
- FRAZER James G., **Altın Dal**, cilt I, çev. M. H. Doğan, Payel yay., İstanbul, 1991.
- GALILEO Galilei, **Dialogue on the Great World System**, trans. Salusbury - G. Santillana in **The Age of Adventure**, vol. II, Ed. G. Santillana, Books for Libraries press., USA, 1970, s. 227-235.
- GARIN Eugenio, **Astrology in the Renaissance**, trans. C. Jackson - J. Allen, Arkana, G.Britian, 1990.
- GRANT Edward, **Ways to Interpret the Terms Aristotelian and Aristotelianism in Medieval and Renaissance Natural Philosophy**, **History of Science**, vol. 25, 1978, s. 335-358.
- HELLER Agnes, **Renaissance Man**, trans. R. E. Allen, Routledge & Kegan Paul, London, 1978.
- HUIZINGA Johan, **Rönesans Sorumu**, çev. Z. Küpüşoğlu, **Gergedan**, no: 13, Mart, 1988, s. 28-34.
- IAMBlichus, **On the Mysterius of Egypt in Arcana Mundi**, Ed. G. Luck, John Hopkins University press., Baltimore, 1985, s.125-129
- IDEL Moshe, **Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism, Religion, Science and Magic**, Ed. J. Neusner - E. S. Frerichs, Oxford University press., Oxford, 1989, s. 82-117.

- INGEGNO Alfonso, *The New Philosophy of Nature, The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, G. Ed. C. B. Schmitt, Cambridge University press., reprinted, Cambridge, 1992, s. 236-263.
- KOYRE Alexandre, *From Closed World to the Infinite Universe*, Harper Torchbooks, New York, 1958.
- , *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. K. Dinçer, Ara yay., İstanbul, 1989.
- KRISTELLER PAUL O., *Renaissance Thought*, vol. I, Harper & Row, New York, 1961.
- , *Renaissance Thought and the Arts*, Princeton University press., New Jersey, 1980.
- KUHN Thomas, *Bilimlerin Gelişmesinde Matematiksel ve Deneysel Gelenekler*, çev. İ. Savaşır, *Defter*, sayı: 12, 1990, s.33-63.
- , *Asal Gerilim*, çev. Y. Şahan, Kabcacı yay., İstanbul, 1994.
- KURTOĞLU Zerrin, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Gündoğan yay., Ankara, 1992.
- LEVI-STRAUSS Claude, *Yaban Düşünce*, çev. T. Yücel, Hürriyet Vakfı yay., İstanbul, 1984.
- LUCK George, *Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism, Religion, Science and Magic*, Ed. E. J. Neusner - E. s. Frerichs, Oxford University press., Oxford, 1989, s.185-225.
- MALINOWSKI Bronislow, *Büyü, Bilim ve Din*, çev. S. Özkal, Kabcacı yay., İstanbul, 1990.
- MANILIUS, *Fragmanlar: 1.25 - 4. 1 in Arcana Mundi*, Ed. G. Luck, John Hopkins University press., Baltimore, 1985, s.325-343.
- MAUSS Marcel, *A General Theory of Magic*, trans. R. Brain, Routgedle & Kegan Paul, London, 1972.
- MERCAHNT Carolyn, *The Death of Nature*, Harper & Row, San Francisco, 1990.
- MICHELET Jules, *Rönesans*, çev. K. Berker, MEB yay., İstanbul, 1996.
- MONTAIGNE, *Essays*, vol. I, trans. J. Florio, J. M. Dent & Sons Ltd., 1942.

- ÖZLEM Doğan, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, İzmir Kitaplığı, İzmir, 1995.
- PAGEL Walter, *Mother Nature and Scientific Revolution*, **History of Science**, vol. 19, s. 146-153.
- PANOFSKY Erwin, **Idea: A Concept in Art Theory**, trans. J. S. Peake, University of South California press., Columbia, 1968.
- , *Rönesans: Kendini Tanımlamak mı Kendini Tanımamak mı?*, çev. Ö. Madra, **Gergedan**, no: 13, Mart, 1988, s.22-25.
- PARACELBUS, *Selected Writings*, trans. N. Gutterman in **The Age of Adventure**, vol. II, Ed. G. Santillana, Books for Libraries press., USA, 1970, s. 192-200.
- PETRARCA Francesco, *The Ascent of Mont Ventoux*, trans. H. Nachod, **The Renaissance Philosophy of Man**, Ed. E. Cassirer - P. O. Kristeller - J. H. Randall, University of Chicago press., eleventh imp., Chicago, 1969, s. 36-46.
- , *On His Own Ignorance and That of Many Others*, trans. H. Nachod, **The Renaissance Philosophy of Man**, Ed. E. Cassirer - P. O. Kristeller - J. H. Randall, University of Chicago press., eleventh imp., Chicago, 1969, s. 49-133.
- PICUS Ioannes, (PICO della Mirandola) *Oration on Dignity of Man*, trans. E. L. Forbes, **The Renaissance Philosophy of Man**, Ed. E. Cassirer - P. O. Kristeller - J. H. Randall, University of Chicago press., eleventh imp., Chicago, 1969, s. 223-254.
- PLATON, **Şölen**, çev. A. Erhat - S. Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, 6. basım, İstanbul, 1995.
- PLOTİNOS, **Enneads**, trans. S. MacKenna, Faber and Faber Ltd. III. Ed., London, 1966.
- , *Enneads, Arcana Mundi* in Ed. G. Luck, John Hopkins University press., Baltimore, 1985, s. 118-121, 352-358.
- POMPONATIUS Petrus, (POMPONAZZI Pietro) *On the Immortality of the Soul*, trans. W. H. Hay, **The Renaissance Philosophy of Man**, Ed. E. Cassirer - P. O. Kristeller - J. H. Randall, University Chicago press., eleventh imp., Chicago, 1969, s. 280-381.
- PTOLEMIOS, *Tertabiblus in Arcana Mundi*, Ed. G. Luck, John Hopkins University press., Baltimore, 1985, s. 343-349.

- RABELIAS François, *Gargantua'nın Pantegruel'e Mektubu*, çev. B. Çotuksöken, **Gergedan**, no: 13, Mart, 1988, s. 46.
- RANDALL J. Harman Jr., **The Career of Philosophy**, vol. I, Columbia University press., third printing, New York, 1966.
- RICE E. F.-GRAFTON J. A., **The Foundation of Early Modern Europe 1460-1559**, Norton & Company, Second Ed., New York, 1994.
- ROSSI Paolo, **Francis Bacon: From Magic to Science**, trans. S. Robinovitch, Routledge & Kegan Paul, London, 1968.
- SCHMITT Charles B., *Reappraisals in Renaissance Science*, **History of Science**, vol. 16, 1978, s. 200-215.
- , *Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelianism*, **History of Science**, vol. II, 1973, s. 387-407.
- THORNDIKE Lynn, **A History of Magic and Experimental Science**, vol I, V-VI, Columbia University Press., Columbia, 1941.
- YATES Frances, *Hermetic Tradition in Renaissance Science, Art, Science and History in the Renaissance*, Ed. C. S. Singleton, John Hopkins press., Baltimore, 1967, s. 255-274.
- ZEKİYAN Boğos, **Humanizm: Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler**, İnkilap ve Aka yay., İstanbul, 1982.

ÖZET

Modern dünya görüşünün ve modern bilimin doğuşu hakkında araştırma yapmak isteyen her insan, Rönesans'ı incelemek, şu veya bu şekilde bu dönemle hesaplaşmak zorundadır; çünkü Rönesans modernite öncesi çağlardan moderniteye geçişin tümüyle değilse bile, kısmen gerçekleştiği bir dönem olarak Batı'nın tarihsel ve kültürel gelişiminde önemli bir aşamayı temsil eder.

Bununla birlikte Rönesans, Batı tarihinin en tartışmalı dönemlerinden birini oluşturmaktadır. Uzun bir süre insanın ve doğanın keşfi paradigması altında modern insanın ve modern bilimin doğduğu bir çağ olarak yorumlandıktan sonra, Ortaçağ ve 17. yüzyıl üzerine yapılan yeni araştırmaların ardından, bu çağ, okkültizmin yoğun bir biçimde gündeme geldiği tümüyle ilkel bir ara dönem olarak değerlendirilmiştir. Geçekten de Rönesans modern insanın ve modern bilimin doğuşuna değil, bir büyücü, bir *magus* idealinin ve büyüsel bir doğanın yeniden keşfine tanık olan bir çağdır. İşte tam da bu özelliğinden dolayı o, okkültizmin geç Antikite'den sonra tarih içindeki en güçlü dönemlerinden birini temsil eder.

Bununla birlikte, Rönesans okkültizmi ilkel kategorisi altına yerleştirilemeyecek bir görünüm sunmaktadır. Rönesans okkültizmi eski felsefi problemlerin yeniden su yüzüne çıktığı, felsefi büyü teorilerinin işlendiği ve rasyonel ile irrasyonelin birbiri içinde eridiği bir alanı temsil eder. 17. yüzyılda doğacak olan modern bilimin eşliğinde, insan ve kozmos arasındaki ilişki, doğa yasaları ve özgür insan etkinliği arasındaki gerilim astroloji ve büyü düzleminde çözümlenmeye çalışılmış ve astroloji ile bağlantılı büyü teorileri çağa veri olan doğa felsefelerinin kavramlarıyla işlenmişlerdir. Tam da bu özelliğinden dolayı

Rönesans'ta büyü ve bilim birbiri içine geçmiş ve Rönesans bilimi büyüsel bir karakter kazanmıştır.

17. yüzyılın Rönesans okkültizmi için önemli bir aşamayı oluşturur. Bu dönem, günümüze kadar etkileri süren büyüye yönelik güçlü bir tepkinin doğduğu bir çağdır. Kartezyen ikicilik çerçevesinde felsefi temellerini bulan 17. yüzyıl bilimi Rönesans'ın büyüsel doğa ve büyücü insan anlayışı yıkmış ve bu anlamda modern bilimin ve modern bilim adamının doğuşu anlamındaki Bilimsel Devrimi'i gerçekleştirmiştir. Buna karşılık, Rönesans okkültizmi ile 17. yüzyıl modern bilimi arasında gündeme gelen ilişkiler bilim ile büyü arasındaki etkileşimin farklı boyutlarını açığa çıkarmaktadır. Yeni mekanist ve matematiksel paradigmlar dahilinde Rönesans büyüünün teorik yapısını mümkün kılan doğa tasarımı çökerken, bu büyüünün pratik yanı 17. yüzyılın bilimince devralınmış ve büyü sanatı, teknolojiye dönüştürülmüştür. Bununla birlikte insan ile doğa arasındaki ilişkinin iki farklı düzlemde gündeme geldiği bu süreç aynı zamanda içinde ilginç epizodlar da taşımaktadır.

Bütün bu özelliklerinden dolayı Rönesans okkültizmi, hem büyü ve bilime ilişkin yerleşik ön yargılarımızı çürütmesi hem de, bize, modern bilimin doğuşu hakkında popüler anlayışlardan farklı bir anlayış sunması bakımından incelenmeye layık bir alanı temsil etmektedir.

ÖZGEÇMİŞ

1970 İzmir-Ödemiş doğumluyum. İlköğrenimimi İzmir’de tamamladım. Ortaokul ve Liseyi ise, İzmir İnönü Lisesinde bitirdikten sonra, 1988 yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde yüksek öğrenimime başladım. 1992 yılında mezun oldum ve aynı yıl Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak Felsefe Tarihi Anabilim Dalında yüksek lisans programına girdim. 1993 yılında Adnan Menderes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya başladım. Halen aynı görevimi sürdürmekteyim.