

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

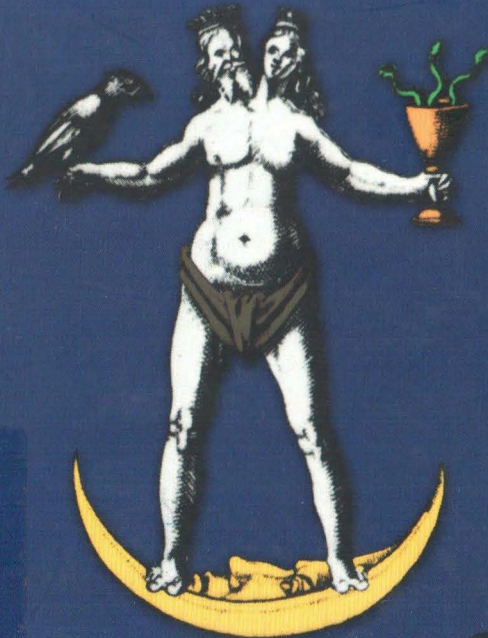
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

DEMİRCİLER VE SİMYACILAR

MİRCEA ELİADE



Mircea Eliade
Forgerons et Alchimistes © Flammarion, 1977
Demirciler ve Simyacılar © Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000

Birinci Basım: Kasım 2003
Baskı ve cilt: Yayıncılık Matbaası
Teknik Hazırlık: Zeliha Güler
Kapak Düzeni: Serdar Bal
Yayıma Hazırlayan: Ergun Kocabıyık

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34110 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05
www.kabalcı.com.tr yayinevi@kabalcı.com.tr

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut Français d'Istanbul

*Çeviriye ve yayıma katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt,
Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız
Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.*

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Eliade, Mircea
Demirciler ve Simyacılar
1. Simya 2. Ön-kimya 3. Dinler Tarihi 4. Mitoloji
ISBN 975-8240-85-4

MİRCEA ELİADE

DEMİRCİLER VE SİMYACILAR

Çeviren:
Mehmet Emin Özcan



MİRCEA ELİADE
DEMİRCİLER VE SİMYACILAR



KABALCI YAYINEVİ: 199
ANTROPOLOJİ-ARKEOLOJİ-MİTOLOJİ: 20

Mircea Eliade (1907-1986) önde gelen dın tarihçilerindendir. Çeşitli dinsel geleneklerdeki simgesel dile ilişkin araştırmalar yapmış ve mistik görüngünün temelini oluşturan mitlerin anlamını çözümleyip birleştirmeye çalışmıştır. 1928'de Bükreş Üniversitesi'nde felsefe dalında yüksek lisans yaptı. 1928-31 yıllarında Kalküta Üniversitesi'nde Sanskritçe ve Hint felsefesi okudu ve altı ay Himalayalar'daki Rişikeş aşram'ında yaşadı. 1933'te *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne* adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 1933-39 yıllarında Bükreş'te Hint felsefesi ve din tarihi okuttu. 1945'te konuk profesör olarak Ecole de Hautes Etudes'e gitti. 1951'de alanındaki en önemli eserlerden birisi olan *Şamanizm*'i yayımladı. 1956'da Chicago Üniversitesi'ne geçti. 1961'de *History of Religions* dergisini kurdu. 16 ciltlik *Encyclopedia of Religion*'un (1987) başeditörlüğünü yapmıştır. Eliade geleneksel ve çağdaş toplumlardaki dinsel deneyimi, *hiyerofani*'ler diye isimlendirdiği görüngüyü incelemiş, dünyanın çeşitli dinlerindeki izini sürmüş ve çözümlemiştir. Eliade düşüncelerini, yazdığı roman ve güncelerde de ifade etmiştir.

*Sör Praphulla Chandra Ray,
Edmund von Lippmann ve
Aldo Mieli'nin anısına*

İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
<i>İkinci Baskı İçin Not</i>	15
<i>Phoenix Baskısına Önsöz</i>	16
1. Meteoritler ve Metalurji	19
2. Demir Çağı Mitolojisi	28
3. Cinsiyet Kazanan Dünya	35
4. Terra Mater. Petra Genitrix	45
5. Metalurji Ayinleri ve <i>Mysteria</i> 'ları	57
6. Fırınlara İnsan Kurban Etme	69
7. Babil Metalurji Simgeçiliği ve Ritüelleri	76
8. "Ateşin Efendileri"	84
9. Tanrısal Demirciler ve Uygarlaştırıcı Kahramanlar	92
10. Demirciler, Savaşçılar, Erginleme Ustaları	104
11. Çin Simyası	117
12. Hint Simyası	137
13. Simya ve Erginleme	154
14. Arcana Artis	167
15. Simya, Doğa Bilimleri ve Zamansallık	185

EKLER

<i>Demirciler ve Simyacılar'a Ek</i>	201
Not A: Meteoritler, Yıldırımtaşları, Metalurjinin Başlangıcı	223
Not B :Demir Mitolojisi	226
Not C: Antropogonik Motifler	226
Not D: Yapay Dölleme ve Orji Ayinleri	228
Not E: Ateşin Cinsel Simgeçiliği	228
Not F: Üçgenin Cinsel Simgeçiliği	229
Not G: Petra Genitrix	230
Not H: İngiliz Edebiyatında Simya	231

Not I: Babil “Simyası”.....	232
Not J: Çin Simyası	233
Not K: Çin Büyü Gelenekleri ve Simya Folkloru	236
Not L: Hint Simyası.....	238
Not M: Doğu Simyasında Amonyak Tuzu.....	241
Not N: Simya Tarihi Üzerine Genel Bilgiler Yunan-Mısır, Arap, Batı Simyaları.....	242
Not O: C. G. Jung ve Simya.....	247
Not P: Rönesans ve Reform Çağında Simya	253
Dizin	262

Önsöz

Bu küçük kitabın ilk bölümü madencilik, demircilik ve metal işçiliği gibi mesleklere özgü bir grup mit, ayin ve simgeyi bir dinler tarihçisinin bakış açısından sunuyor. Hemen şunu söyleyelim, teknikler ve bilimler tarihini inceleyen uzmanların çalışmaları ve ulaştıkları sonuçlar bizim için çok değerlidir; ancak bizim amacımız onlarınkinden tümüyle farklı. Arkaik toplumların madde karşısındaki tutumunu anlamaya, insanoglunun cevherlerin varoluş biçimini değiştirebilme gücüne sahip olduğunu anlayınca yaşadığı tinsel maceraların izini sürmeye çalışıyoruz. Öncelikle incelenmesi gereken, ilk çömlekçinin demiurgosvari deneyimidir; çünkü maddenin halini değiştiren ilk o olmuştur. Ancak bu deneyimin izleri, mitolojik kayıtlarda ya hiç yoktur ya da çok azdır. Bu yüzden biz de başlangıç noktası olarak arkaik insanın maden cevherleriyle ilişkilerini, özellikle madenci ve demir işçisinin ritüel davranışlarını incelemeyi seçtik.

Şu konuyu açıklığa kavuşturalım, burada metalurjinin, en eski merkezlerden bütün dünyada yayılmasını inceleyen, metalurjiyi yayan kültür dalgalarını sınıflandıran ve beraberindeki metalurji mitolojisini anlatan bir kültür tarihi bulacağınızı ummayın. Böyle bir tarih kitabı yazılabilseydi birkaç bin sayfayı bulurdu. Böyle bir kitabın bir gün gerçekten yazılabileceği de kuşkuludur. Afrika metalurjisine ait kültür tarihini ve mitolojileri daha yeni yeni tanıyoruz; Endonezya ve Sibirya metalurji ritüelleri hakkında henüz çok az şey biliyoruz; oysa metallerle ilgili mitlerin, ayinlerin belli başlı kaynaklarını bu bölgelerde buluyoruz. Metalurji tekniklerinin bütün dünyada yayılmasını

ele alan tarih ise henüz önemli boşluklar içeriyor.

Elbette fırsatını bulduğumuzda farklı metalurji komplekslerinin tarihsel ve kültürel bağlamlarını da ele aldık; ama öncelikle bunların kendilerine özgü zihinsel evrenlerine nüfuz etmeye çalıştık. Maden cevherleri Toprak Ana'nın kutsallığını paylaşıyordu. Madenlerin tıpkı embriyonlar gibi yerin rahminde “büyüdükleri” fikrine çok erken çağlarda rastlıyoruz. Bu yüzden metalurjinin doğumla ilgisi vardır. Madenci ile metal işçisi yeraltındaki embriyon konusuyula ilgilidir: Maden filizlerinin büyüme ritimlerini hızlandırır, doğanın işleyişine destek olur ve onun “daha hızlı doğurmasını” sağlarlar. Kısaca insanoğlu uyguladığı çeşitli tekniklerle yavaş yavaş zamanın yerine geçer; yaptığı iş zamanın işinin yerini alır.

Doğayla işbirliği yapmak, onun gittikçe hızlanan bir *tempo*yla üretmesine yardım etmek, maddenin kipliğini değiştirmek: Bizce simya ideolojisinin kaynaklarından birisi burada yatmaktadır. Madencinin, metal işçisinin ve demircinin zihinsel evreni ile simyacınnkinin arasında kesintisiz bir süreklilik olduğunu ileri sürmüyoruz elbette; üstelik büyük bir olasılıkla Çinli demircilerin erginlenme ayinleri ve *mysteria*'ları, sonraları Taoculuk ve Çin simyasına miras kalacak geleneklerin bir parçasını oluşturmaktaydı. Ancak dökümcü, demirci ve simyacı arasındaki ortak nokta, üçünün de cevher ile ilişkilerinin büyüsel-dinsel bir deneyime dayandığını ileri sürmeleridir; bu deneyim onların tekelindedir ve meslek sırlarını erginleme ayinleri sırasında sonrakilere aktarılır; her üçü de hem canlı hem de kutsal saydıkları bir Madde üzerinde çalışırlar; çabalarının amacı Madde'nin dönüşmesi, “mükemmelleşmesi,” “başkalaşması”dır. Bu fazlasıyla yuvarlak sözlerin ayrıntılarını göreceğ, gerekli açıklamaları yapacağız. Ancak bir kez daha söylemek gerekirse, Madde karşısındaki

bu ritüel tavırlar insanoglunun şu ya da bu şekilde “canlı” maden cevherlerine özgü zamansal ritme müdahalesini içerir. Arkaik toplumların metalurji zanaatkarı ile simyacı arasındaki temas noktası da buradadır.

Simya ideolojisi ve teknikleri bu yapıtın esas itibariyle ikinci kısmını oluşturuyor. Çin ve Hint simyalarının üstünde durmamızın nedeni bunların az biliniyor olmaları ve ayrıca hem deneysel hem de “mistik” niteliklerini açık biçimde sergilemeleridir. Şimdiden söyleyelim, simya başlangıçta ampirik bir bilim, embriyonla uğraşan bir kimya değildi; sonradan zanaatkârlarının çoğu için zihinsel evreni geçerliliğini ve varlık nedenini yitirince bu hale gelmiştir. Bilim tarihi-ne göre simya ile kimya arasında kesin bir kopma anı olmamıştır; her ikisi de aynı maden cevherleriyle çalışırlar, aynı araçları kullanırlar ve genellikle aynı deneyleri yaparlar. Teknikler ve bilimlerin “kökeni” üzerine araştırmaların geçerliliğı tanındığına göre kimya tarihçisinin bakışı tamamen savunulabilir bir bakıştır: Kimya simyadan doğmuştur; daha doğrusu kimya simya ideolojisinin bozulmasından doğmuştur. Ancak fikir tarihçisinin bakışına göre mesele farklı görünmektedir: Simya *kutsal bilim* olarak ortaya çıkıyordu, oysa kimya cevherler kutsallıktan arındırıldıktan sonra oluşmuştur. Öyleyse kutsal düzey ile kutsal olmayan deneyim düzeyi arasındaki sürekliliğın zorunlu olarak kesintiye uğramış olması söz konusudur.

Bir örnekle farkı daha iyi anlayabiliriz. Dramanın (hem Yunan tragedyasının hem de kadim Yakındoğu ve Avrupa’nın drama senaryolarının) “kökeni” kimi mevsimlik ritüellerde mevcuttur; bunlar kabaca şu sahneyi sergilerler: İki düşman ilkenin savaşı (Hayat ile Ölüm, Tanrı ile Ejderha, vb), Tanrı nın çilesi, “ölüm” üzerine yakınmalar ve “yeniden dirilişi” selamlayan sevinç gösterileri. Hatta Gilbert Murray

Euripides'in kimi tragedyalarının yapısında (yalnızca *Bakkhalar*'da değil, aynı zamanda *Hippolytos* ve *Andromakhe*'de) eski ritüel senaryoların şemasının bulunduğunu göstermiştir. Dramanın bu tür ritüel senaryolardan türemiş olduğu, mevsim ayınınin esasını kullanarak özerk bir olgu haline gelmiş olduğu doğruysa, dindışı tiyatronun kutsal "kökenlere" dayandığını söylemek doğru olacaktır. Ancak iki olgu kategorisi arasındaki nitelik farkı da aynı ölçüde açıktır: Ritüel senaryo kutsallık alanına aitti, dinsel deneyimleri tetikliyordu; bir bütün olarak görülen toplumun "kurtuluşunu" üstleniyordu; dindışı drama kendi tinsel evreni ve değerler dizgesiyle tanımlandığında bambaşka nitelikte deneyimlere ("estetik" heyecanlara) neden oluyor ve dinsel deneyimin değerlerine hayli yabancı olan biçimsel bir mükemmellik fikrini izliyordu. Demek ki tiyatro kutsal bir atmosfer içinde süregelmış olsa bile her iki olgu arasında bir kopma söz konusudur. Bir liturjinin kutsal gizemine dinsel olarak katılan kişi ile görsel güzelliğinden ve ona eşlik eden müzikten bir estetik heveslisi olarak haz alan kişi arasında uçsuz bucaksız bir mesafe vardır.

Elbette simya işlemleri simgesel değildi; bu işlemler laboratuvarlarda gerçekleştirilen maddi işlemlerdi, ama kimyanın amacından farklı bir amacı vardı. Kimyacı maddenin yapısına nüfuz edebilmek için fiziksel ve kimyasal görüngüleri tam olarak gözlemlemeyi iş edinmiştir; oysa simyacı Maddenin (Filozof Taşı) ve insan yaşamının (*Elixir Vitae*) başkalaşımı sırasında düzenlendiği biçimiyle cevherlerin "çileleri," "ölümleri" ve "evlâlıkları" konusuyla ilgilenir. C. G. Jung simya süreçlerinin simgeciliğinin, simya hakkında hiçbir şey bilmeyen bazı öznelere kimi rüyalarında ve hayallerinde ortaya çıktığını göstermiştir; Jung'un gözlemleri yalnızca derinlik psikolojisiyle ilgili değildir, aynı zamanda simyayı kuran öğreti olabilecek soteriyolojik

işlevi de dolaylı olarak doğrular.

Simyanın özgünlüğünü, kimyanın kökeni ve başarısı üzerindeki etkilerine göre değerlendirmek doğru olmaz. Simyacıya göre kimya kutsal bir bilimin dünyevileştirilmiş hali olması nedeniyle bir “düşüş”tü. Burada simyanın çelişkili bir övgüsüne giriyor değiliz; biz yalnızca kültür tarihinin en temel olgusunu anlamaya çalışıyoruz o kadar. Bugünkü ideolojik koşullarımıza yabancı bir kültürel olguyu anlamamanın bir tek yolu vardır: “merkezi” keşfedip buraya yerleşmek ve doğurduğu bütün değerlere nüfuz etmek. Simya evrenini anlamamanın ve özgünlüğünü ölçüp biçmenin en iyi yolu simyacının bakış açısını benimsemektir. Aynı yöntem bütün diğer egzotik ya da arkaik kültür görüngüleri için de gereklidir; bunları yargılamadan önce iyice anlamak gerekir; mitler, simgeler, ayinler, toplumsal tavırlar vb gibi, ifade tarzları ne olursa olsun ideolojilerini özümsemek gerekir.

Avrupa kültüründeki tuhaf bir aşağılık kompleksi yüzünden arkaik bir kültürü “saygılı terimlerle” anlatmak, ideolojisinin tutarlı olduğunu, soylu bir insan sevgisini barındırdığını göstermek ve bu arada sosyolojisindeki, ekonomisindeki, sağlık bilgisindeki ikincil ya da kabul edilemez özelliklerin üstünde pek durmamak aslında kaçak oynamak, hatta doğruları gizlemekle birdir. Bu aşağılık kompleksini tarihsel açıdan anlayabiliriz. Hemen hemen iki yüzyıldır Avrupalı bilimsel zihniyet dünyayı, onu fethetmek ve dönüştürmek amacıyla açıklamak için görülmemiş bir çaba sarf etmiştir. Ideoloji düzeyinde bilimsel zihniyetin bu zaferi hem sonsuz ilerlemeye olan inançla hem de “modernleştikçe” mutlak hakikate yaklaştığımız ve böylelikle insan onuruna daha da fazla iştirak ettiğimiz yolundaki kesinlemeyle ifadesini bulmuştur. Gelgelelim bir süredir şarkiyatçıların ve etnologların çalışmaları gösteriyor ki, hiçbir bilimsel (terimin modern

anlamıyla bilimsel) iddiaları, endüstriyel üretim bakımından da hiçbir hazırlıkları olmamalarına karşın son derece geçerli metafizik, manevi ve hatta ekonomik dizgeler oluşturmuş, oldukça dikkate değer uygarlıklar eskiden var olmuştur ve hâlâ da varlıklarını sürdürmektedirler. Ancak üstünde kahramanca ilerlediği yolun hem en iyisi hem de akıllı ve onurlu bir insanın seçebileceği tek yol olduğunu düşünen bizim kültürümüz; işte bu bilimde ve sanayideki ilerlemeleri sağlayan muazzam beyin gücünü besleyebilmek için belki de ruhunun en büyük parçasını feda etmiş bu kültür, kendi değerlerine sınıksız sarılmış görünüyor; bu kültürün en nitelikli temsilcileri de diğer egzotik ya da ilkel kültürlerin yaratımlarına hakkını verecek her girişime kuşkuyla bakmıştır. Bu tür uzak kültürel değerlerin *gerçekliği* ve büyüklüğü Avrupa uygarlığının temsilcilerinde kuşkuyla yol açabilir; bu temsilciler yarattıkları uygarlığın, verilen onca emeğe ve fedakârlığa değip değmediğini sormalıdırlar kendilerine, çünkü bu uygarlık artık insanlığın tinsel zirvesi ya da XX. yüzyılda düşünülebilecek *tek* kültür olarak görülmemektedir.

Ancak bu aşâğılık kompleksi, tarihin akışı içinde aşılmalıdır. Böylece tıpkı Avrupa dışındaki uygarlıkların kendi bakış açıları içinde incelenip anlaşılmasına başlanması gibi, umarız Avrupa tinsel tarihinin geleneksel kültürlere yaklaşan ve bilimsel aklın zaferinden sonra Batıda yaratılan her şeyden kopan kimi anları, XVIII. ilâ XIX. yüzyıldaki taraflı fikirler ışığında değerlendirilmeyecektir. Simya bu önbilimsel zihniyetin yaratımları arasında yer alır ve tarih yazıcısı, simyayı kimyanın basit bir aşaması, yani kısaca dindışı bir bilim olarak tasavvur etmekle büyük bir tehlikeyi göze almış olur. Bakış açısı çarpıtılmıştı, çünkü simya eserlerinde doğrulanan gözlem ve deney örneklerini olabildiğince geniş biçimde sergilemeyi isteyen tarih-yazıcısı

bilimsel zihniyetin başlangıcını ele veren kimi metinlere aşırı bir önem atfederken, aslında simya açısından çok daha değerli olan başka metinleri üstünkörü geçmiş, hatta göz ardı etmişti. Başka bir deyişle simya yazıları, ait oldukları kuramsal evrene göre değil, XIX. ya da XX. yüzyıl kimya tarihçilerinin kendi değer ölçeğine, kısaca deneysel bilim evrenine göre değerlendiriliyordu.



Bu kitabı üç büyük bilim tarihçisine atfediyoruz: 1925-1932 yılları arasında çalışmalarımızı teşvik edip yönlendiren Sor Paraphulla Chandra Ray, Edmund von Lippmann ve Aldo Mieli. Rumence yayımlanmış iki küçük kitapta, *Asya Simyası* (Bükreş, 1935 (Kabalıcı, 2002)) ve *Babil Simyası ve Kozmolojisi* nde (Bükreş, 1937 (Kabalıcı, 2002)) Hint, Çin ve Babil simyaları konusundaki dosyanın esasını sunmuştuk. İlk kitabın kimi parçaları Fransızcaya çevrildi ve Yoga konulu bir monografide basıldı,¹ *Babil Simyası ve Kozmolojisi* nin yeniden gözden geçirilip genişletilmiş bir kısmı 1938 yılında İngilizce olarak *Mettalurgy, Magic and Alchemy* başlığıyla (Zalmoxis, I, s. 85-129 ve ayrı olarak *Cahiers Zalmoxis*'in ilk cildinde) yayımlanmıştır. Bu kitapta önceki incelemelerimizde kullandığımız malzemenin çoğunu yeniden kullandık, bu arada 1937 yılından bu yana yapılan çalışmaları, özellikle Çin simya metinlerinin çevirilerini, *Ambix* dergisindeki makaleleri ve profesör C. G. Jung'un yayınlarını dikkate aldık. Bundan başka bazı bölümler ekledik ve kitabı konuyla ilgili şimdiki görüşlerimize uy-

¹ Krş. *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris-Bükreş 1936, s. 254-275. Ayrıca bkz. *Le Yoga. Immortalite et Liberte*, Paris, 1954, s. 274-291.

gun olarak baştan sona yeniden yazdık. Dipnotları olabildiğince azalttık. Temel kaynakçalar ve soruların son hali ve konunun kimi özel yönleri hakkındaki tartışmalar kitabın sonunda kısa ekler olarak yer almıştır.

Bu yapıtı New York'taki Bollingen Vakfı'nın araştırma bursu sayesinde bitirebildik. Kurumdaki mütevelli heyeti üyelerine şükranlarımızı iletiyoruz. Ascona'da kurduğu Archiv für Symbolforschung'un zengin koleksiyonunu cömertçe hizmetimize sunan dostumuz Olga Froebe-Kapteyn'e; araştırmalarımızı kolaylaştırıp belgeleri tamamlamaya katkıda bulunan dostlarımız Dr. Henri Hunwald, Marcel Leibovici ve Nicolas Morcovescu'ya en içten teşekkürlerimizi bildiriyoruz. Dr. Rene Laforgue, Delia Laforgue, Dr. Roger Godel ve Alice Godel sayesinde Paris'teki ve Val d'Or'daki evlerinde çalışabildik; burada onlara şükranlarımızı sunmak istiyoruz. Nihayet bir kez daha bu yapıtın Fransızca el yazmasını okuyup düzeltme iyiliğinde bulunan sevgili dostumuz Dr. Jean Gouillard'a, yıllardır metinlerimizi düzeltip iyileştirmek için harcadığı çabaların karşılığında duyduğumuz minnettarlığı ifade etmekte zorlanıyoruz. Kitaplarımızın Fransızca olarak basılması kısmen onun sayesinde.

Val d'Or, Ocak 1956

İkinci Baskı İçin Not

Uzunca bir süredir bu küçük kitabı yeniden gözden geçirip güncelleştirmek istiyorduk. Ancak bir yazar her zaman kendi yapıtına hâkim olamayabiliyor. Daha iyisini yapamadığımız için eksik bilgileri tamamlamak ve birçok incelemedeki yeni tarihli kaynakça ile 1970 ve 1975 yılında Chicago Üniversitesi'nde verilen iki seminerde yer alan bilgileri¹ incelemekle yetindik. Bu araştırmaların sonuçları bu yeni basıma eklendi.

Konuya teknikler ve bilimler tarihi açısından yaklaşmamış olsak da çok sayıda uzman yaklaşımımızı olumlu değerlendirdi. Bu uzmanlar antik kimya tarihçileri olan R. P. Multhauf ve A. G. Debus, Çinbilim tarihçileri J. Needham ve N. Sivin, Batı simyası ve eczacılığı tarihçisi W. Schneider, İslam bilim tarihi uzmanı S. H. Nasr ve pansofya^Φ uzmanı W. E. Peuckert gibi çok çeşitli bilim adamları olduğundan hoşnutluğumuz daha da artmaktadır.

Chicago Üniversitesi, Kasım 1976

¹ Bkz. *History of Religions*, VIII, 1968, s. 74-88; X, 1970, s. 178-182; "The Myth of Alchemy."

^Φ Pansofya (*pansofia* [*pan* + *sofhia* (=hikmet)]): Evrensel ve ansiklopedik bilgi; insan bilgisinin tümünü kuşatmayı hedefleyen eser –yn.

Phoenix Baskısına Önsöz^Φ

Bu kitabın Fransızca baskısı 1956'da yayımlandı ve İngilizce çevirisi 1962'de basıldı. Birkaç yıl sonra, *History of Religions*'da (sayı 8, 1968, s. 74-88) “*Demirciler ve Simyacılara Ek*”^Ω başlıklı eleştirel ve bibliyografik bir *mise au point** yayımlandı. Bu makale 1968'deki Harper Torchbook basımında yer almıştır. Kitabın bu yeni basımını birtakım baskı hatalarını düzeltmek için fırsat olarak değerlendirdik.^δ

Son birkaç yıl içinde Çin simyasıyla ilgili olarak bazı önemli eserler yayımlandı; bunlardan ilki ve en önde geleni, Nathan Sivin'in *Chinese Alchemy: Preliminary Studies* (Cambridge, Mass., 1968; benim eleştirim için bkz. *History of Religions* 10 [1970]: 178-82) isimli

^Φ Bu bölüm, kitabın İngilizce baskısından alınmış ve (Not P ile birlikte) Ergun Kocabıyık tarafından çevrilmiştir; bkz. *The Forge and the Crucible. The Origins and Structures of Alchemy*, 2. baskı, Fransızcadan İngilizceye çeviren Stephen Corrin, University of Chicago Press, Chicago 1978 –yn.

^Ω Bu makale Türkçe baskıya eklenmiştir bkz. s. 201 –yn.

* Sinema terminolojisine ait Fransızca bir teknik terim olan *mise au point*, odaklama anlamına geliyor. Yazar bu terimle konuyla ilgili yeni kaynaklara ilişkin yeni gelişmelere odaklanmaktan söz ediyor olsa gerek –yn.

^δ *Demirciler ve Simyacılara*'nın Fransızca orijinal metnini İngilizce çevirisiyle karşılaştırırken Eliade'nin baskı hataları dediği şeylerin ötesinde farklılıklar olduğunu, ana metnin ve notlar bölümünün kimi paragraf ve cümlelerinin çıkarıldığını ve Fransızca baskıda olmayan birkaç cümlelerin eklendiğini ve Not P'nin tümüyle yenilendiğini gördük; ancak bu değişikliklerin ne kadarının Eliade tarafından yapıldığıyla ilgili herhangi bir açıklamaya rastlayamadık –yn.

kitabıdır; diğer önemli bir eser ise Joseph Needham'ın, *Science and Civilization in China*'sıdır (c. 5, kısım 2 ve 3, Cambridge, 1974 ve 1977). Ayrıca Rönesans ve Rönesans sonrası simyası üzerine bu türden teşvik edici son kitapları da hatırlatmak isterim: Allen G. Debus, *The Chemical Dream of the Renaissance* (Cambridge, 1968); Peter J. French, *John Dee: The World of an Elizabethan Magus* (Londra, 1972); Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightenment* (Londra, 1972), J. W. Montgomery, *Cross and Crucible : Johann Valentin Andreae (1586-1654), Phoenix of the Theologians* (Lahey, 1973); R. J. W. Evans, *Rudolff II and His World: A Study in Intellectual History, 1576-1612* (Londra, 1975) ve Betty J. Dobbs, *The Foundation of Newton's Alchemy* (Cambridge, 1975). Ekler bölümündeki Not P'de* onların bulgularını tartıştım.

Konuya teknikler ve bilimler tarihi açısından yaklaşmamış olsak da çok sayıda uzman yaklaşımımızı olumlu değerlendirdi. Bu uzmanlar erken dönem kimya üzerinde çalışan tarihçiler olan R. P. Multhauf ve A. G. Debus, Çinbilim tarihçileri J. Needham ve N. Sivin, Batı simyası ve eczacılığı tarihçisi W. Schneider, İslam bilim tarihi uzmanı S. H. Nasr ve pansofya uzmanı W. E. Peuckert gibi çok çeşitli bilim adamları olduğundan hoşnutluğumuz daha da artmaktadır.

* Bu ek bölümün İngilizce basımda tamamen yeniden yazılmıştır, biz de çeviride bu yeni biçimini esas aldık; bkz. s. 253 –yn.

DEMİRCİLER VE SİMYACILAR

Meteoritler ve Metalurji

Meteoritlerin etkileyiciliği besbellidir: “Yukarıdan,” gökten geldikleri için göksel kutsallığa aittiler. Belli bir dönemde ve kimi kültürlerde göğün taştan olduğu bile düşünülüyordu.¹ Avustralya yerlileri günümüzde hâlâ gök kubbenin kaya kristalinden ya da gök tanrının tahtının kuvarstan yapılmış olduğuna inanırlar. Öte yandan göksel tahttan kopup geldiği düşünülen kaya kristalleri Avustralyalılarda, Malakka Negritolarında, Kuzey Amerika’da ve başka yerlerde şamanı erginleme törenlerinde özel bir rol oynar.² Sarawaklı denizci Dayakların dedikleri gibi bu “ışık taşları” yeryüzünde olup biten her şeyi yansıtır; şamana hastanın ruhunda ne olup bittiğini, bu ruhun nereye kaçtığını söyler. Şamanın “gören” kişi olduğunu, çünkü doğaüstü bir görüye sahip olduğunu söylemeye gerek yok: Şaman mekânda ve zamanda uzakları “görür;” ayrıca kutsiyeti olmayan kişilerin göremeyeceklerini de (“ruhu,” tinleri, tanrıları) görür. Erginleme sırasında müstakbel şamanın içi kuvars kristalleriyle doldurulur. Başka bir deyişle, görü yetileri ve “ilmi” kısmen de olsa gök ile girdiği

¹ Kitabın sonundaki Not A’da bazı bilgiler vardır; burada meteorit ve metalurjinin başlangıcına ilişkin başlıca kaynakçaya yer verdik.

² Bu mitsel-ritüel komplekse ilişkin malzeme ve tartışmalar için bkz. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*, s. 135 vd {Türkçesi için bkz. *Şamanizm, İlk Esrime Teknikleri*, çev. İsmet Birkan, Imge Yayınları, Ankara, 1999, s. 165 vd}.

mistik bir dayanışmadan ileri gelir.³

Göktaşlarının dinsel açıdan ilk değerini ele alalım: Bu taşlar göksel kutsallıkla yüklü olarak düşerler, yani göğü temsil ederler. Meteoritlere bağlanan bunca tapım ve hatta bu taşların tanrıyla eş tutulması büyük bir olasılıkla buradan kaynaklanır: Taşlarda tanrının “ilk halini,” doğrudan tezahürünü görürler. Troya’daki *palladion*’un doğrudan gökten düştüğüne inanılırdı ve kadim yazarlar ona tanrıça Athena’nın heykeli diye bakarlardı. Yine Ephesos’taki Artemis heykelinin ve Emesa’daki* Elagabalus[†] kozalağının⁴ gökten geldiği düşünülürdü. Phrygia’daki Pessinus meteoriti Kybele’nin imgesi olarak yüceltilirdi; bu taş sonradan, Delphoi kahinlerinin kehanetleri üzerine, II. Kartaca Savaşı’ndan çok kısa bir süre önce Roma’ya getirilmiştir. Thespiai’de, Eros’un en eski temsili olan sert bir kaya kütesinin yanında Praksitelis’in yaptığı bir tanrı heykeli dururdu.⁵ Başka örnekler de bulabiliriz kolaylıkla (en bilineni Mekke’deki Kabe’dir). Bazı meteoritlerin tanrıçalarla, özellikle (Kybele gibi) bereket tanrıçalarıyla bir tutulması dikkat çekicidir. Bu durumda kutsallığın aktarımıyla karşı karşıyayız: Göksel köken unutulmuş bunun yerine dinsel bir kavram olan *petra*

³ Daha ileride başka bir kültürel düzeyde şamana ayrıcalıklarını kazandıran şeyin kaya kristali değil metal olduğunu göreceğiz. Sibirya’da şamanın erginlenmesi sırasında kemikleri demirle birleştirilir, hatta demirden kemikler takılır (bkz. s. 89)

* Emesa: Suriye’de kent. Bugünkü Humus (veya Hims) kenti –yn.

† Suriye’de Elagabal (el-Cebal, Yunan imlasıyla Heliogabalos) ismiyle bilinen güneş tanrı –yn.

⁴ Herodianus, V, 3, 5.

⁵ Pausanias, IX, 27, i.

*genitrix*⁵ geçmiştir; taşların bereketi motifini ileride işleyeceğiz.

Meteoritlerin göksel, yani eril nitelikleri de aynı ölçüde kesindir; çünkü sonraları insanlar kimi silekslere⁶ ve neolitik gereçlere “yıldırım taşı,” “yıldırım dişi” ya da “Tanrı’nın baltası” gibi isimler vermişlerdir; bunların bulundukları yerlere yıldırım düştüğüne inanılırdı.⁶ Yıldırım, Gök Tanrı’nın silahıdır. Bu tanrı fırtına tanrısı tarafından kovulunca, yıldırım, Kasırga Tanrısı ile Yer Tanrıçası arasındaki *hierogami*’nin işareti haline gelmiştir. Böylelikle Girit’teki yarıklar ve mağaralarda bulunan çift ağızlı baltaların sayısının bu kadar çok olmasını açıklayabiliyoruz. Tıpkı yıldırım ve meteoritler gibi bu baltalar da yeri “yarıyorlardı;” başka bir deyişle gök ile yerin birleşmesini simgeliyorlardı. Eski Yunan’ın en ünlü yarıklarından biri olan Delphi’un adı bu mitsel imgeye dayanıyordu; *delphi* kelimesi kadının üreme organı anlamına geliyordu. Daha ilerde göreceğimiz üzere, başka pek çok simge ve lakap yeryüzünü kadınla özdeşleştirir. Ancak bu benzetim, önceliği kozmosa veren bir tür arketipik model işlevi görüyordu. Platon’a göre⁷ kavramsal olarak toprak kadına değil kadın toprağa öykünür.

“İlkeller” meteor demirini, yeryüzündeki demir içeren madenleri kullanmadan çok daha önce işliyorlardı.⁸ Öte yandan tarihöncesi halk-

⁵ *petra genitrix*: doğurgan kaya-yn.

⁶ Sileks: İlk kez paleolitik devirde kullanılan dayanıklı ve kolay işlenebilir taş-yn.

⁶ Bkz. Not A’daki bazı kaynakça bilgileri.

⁷ *Menex.*, 238a.

⁸ Krş. G. F. Zimmer, “The Use of Meteoric Iron by Primitive Man,” *Journal of the Iron and Steel Institute*, 1916, s. 306 vd. 1907 yılında *Zeitschrift für Ethnologie*’de başlayan ve birkaç yıl süren, ilkeller ve eski halkların meteor demiri-

ların eritmeyi keşfetmeden önce kimi madenleri taş gibi kullandıkları, yani onları taş aletlerin ham maddesi olarak gördükleri biliniyor. Metalurjiyi bilmeyen kimi halklar da çok yakın tarihe kadar benzer bir tekniği uygulamışlardır; meteor demirini sileks çekiçlerle işliyorlar ve biçimleri her açıdan taş aletlere benzeyen nesneler yapıyorlardı. Örneğin Grönland Eskimoları bıçaklarını meteor demirinden yaparlardı.⁹ Cortez, Aztek reislerine bıçaklarını nereden aldıklarını sorduğunda, ona gökyüzünü göstermişlerdi.¹⁰ Yucatan Mayaları ve Peru İnkaları gibi Aztekler de yalnızca meteor demirini kullanıyorlardı: Bu nedenle altından daha değerli sayıyorlardı. Maden eritmeyi bilmiyorlardı. Arkeologlar Yeni Dünyanın tarihöncesi maden yataklarında demirin izine rastlamamışlardır.¹¹ Orta ve Güney Amerika'ya metalurji büyük bir olasılıkla Asya'dan gelmiştir: Son araştırmalara göre bu kaynak Çou dönemi (orta ve geç dönem, MÖ VIII.-IV. yüzyıllar) Güney Çin kültürüdür; kısaca söylersek bu köken aslında Tuna'dır, çünkü Tuna metalurjisi MÖ IX-VIII. yüzyıllarda Kafkasya yoluyla Çin'e kadar ulaşmıştı.¹²

Doğudaki antikçağ halklarının da benzer görüşleri olduğu görülüyor. Demir anlamını taşıyan en eski sözcük olan Sümerce AN.BAR, “gök” ile “ateş” piktogramlarından oluşur. Sözcük genellikle “gök

ni kullanmaları konusundaki tartışma, Montelius tarafından özetlenmiştir: *Prähistorische Zeitung*, 1913, s. 289 vd. Krş. R. J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, Leyden, 1950 s. 401 vd.

⁹ Richard Andree, *Die Metalle bei den Naturvölkern*, s. 129-131.

¹⁰ T. A. Rickard, *Man and Metals*, c. I, s. 148-149.

¹¹ R. G. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, s. 401.

¹² R. Heine-Geldern, “Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik” (*Paideuma*, V, 1954), özellikle bkz. s. 415-416.

metali” ya da “yıldız-metal” biçiminde çevrilir. Campbell Thompson sözcüğü “(meteoritin) göksel şimşegi” biçiminde çeviriyor. Demirin Mezopotamya’daki diğer adı Asurca *parzillu*’nun anlamı tartışmalı görünüyor. Kimi uzmanlar sözcüğün Sümerce “ulu metal” anlamına gelen BAR.GAL kelimesinden türediğini düşünüyor,¹³ ancak çoğu da sözcüğün -ill ile bitmesi nedeniyle Asya kökenli olduğunu ileri sürüyor.¹⁴

Burada çok karmaşık bir konu olan eski Mısır’da metalurji konusuna eğilmeyeceğiz. Mısırlılar epeyce uzun bir süre yalnızca meteor demirinden haberdardılar. Demir yatakları Mısır’da XVIII. hanedan ve Yeni İmparatorluk döneminden önce kullanılmışa benzemiyor.¹⁵ Büyük Piramidin (MÖ 2900) taş blokları arasında ve Abydos’ta VI. hanedana ait bir piramitte yer demirinden yapılmış nesnelere rastlanmıştır; ama bu nesnelerin Mısır kökenli oldukları kesin olarak belirlenememiştir. “Gök demiri” ya da daha doğrusu “gök metali” anlamındaki *biz-n.pt* terimi doğrudan onların meteorit kökenine işaret etmektedir. Öte yandan terimin önce bakır için kullanılmış olması muhtemeldir.¹⁶ Hititlerde de aynı durum vardır: XIV. yüzyıldan kalma bir metinde Hitit krallarının “göğün kara demirini” kullandıkları belirtilir.¹⁷ Meteor demiri Girit’te Minos çağından (MÖ 2000) beri bilin-

¹³ W. Persson, “Eisen und Eisenbereitung in ältester Zeit,” s. 113.

¹⁴ Forbes, s. 463, Bork ve Gaertz Çerkezce bir kök önermişlerdir; bkz. Forbes, a.g.y. Bütün bu konular ve Mısır’da metalurjinin başlangıcı konusu için bkz. Not A.

¹⁵ Forbes, s. 429.

¹⁶ Krş. Forbes, s. 428.

¹⁷ Rickard, *Man and Metals*, I, s. 149.

mekteydi ve Knossos mezarlarında demir nesneler bulunmuştur¹⁸ Demirin “göksel” kökeni Yunanca *sideros* sözcüğünde bulunabilir; sözcük “yıldız” anlamındaki *sidus*, *-eris* ve Letonca “parlamak” anlamındaki *svidu* ve “parlak” anlamındaki *svideti* ile ilişkilendirilmiştir.

Bununla birlikte meteoritlerin kullanımı tam bir “demir çağını” başlatacak kadar değildir. Bu süre boyunca metal çok nadirdi (altın kadar değerliydi) ve kullanımı da çoğunlukla ritüel amaçlıydı. İnsanoğlunun yaşamında yeni bir aşamanın, metal çağının başlaması için madenlerin eritilmesinin keşfedilmesi gerekmiştir. Özellikle demir konusunda durum budur. Bakır ve tunçtan farklı olarak demir metalurjisi kısa sürede endüstrileşmiştir. Magnetiti ya da hematiti eritmenin sırrı bir kez keşfedildiğinde ya da öğrenildiğinde büyük miktarda metal elde edilmekte gecikilmedi; çünkü yataklar çok zengindi ve işletilmesi kolaydı. Ancak yerden çıkarılan demir gibi işlenmiyordu; ayrıca bu bakır ve tuncun eritilişinden farklı bir işlemdi. Demir ancak fırınlar keşfedildikten ve özellikle akkor haline getirilen metalin “sertleştirilmesi” tekniği geliştirildikten sonra öncelikli konuma geçmiştir. Bu metalurjinin endüstriyel çapta başlangıcını MÖ 1200-1000, yerini de Ermenistan dağları olarak belirleyebiliriz. Biraz önce gördüğümüz gibi demirin kaynağı ister meteoritler olsun isterse yeryüzü olsun, Mezopotamya da (Tel-Asmar, Tel-Çağar Bazar, Mari), Anadolu’da (Alacahöyük) ve muhtemelen Mısır’da III. binyıldan itibaren bilini-

¹⁸ Bkz. Not A. Ancak demir endüstrisi Girit’te büyük bir öneme sahip olmamıştır. Girit’te demir işçiliğiyle ilgili Yunan mitleri ve efsaneleri muhtemelen Girit’teki İda Dağı ile aynı adı taşıyan ve gerçekten de çok eskiye dayanan güçlü bir demir endüstrisine sahip Phrygia’daki dağın birbirine karıştırılmasından ileri gelmektedir; bkz. Forbes, a.g.y., s. 385.

yor olmasına karşın, demiri eritmenin sırrı Yakındoğu üzerinden Akdeniz ve Orta Avrupa'ya yayılmıştır.¹⁹ Çok geç dönemlere kadar demir işçiliği tunç çağı modelleri ve tarzlarına sadık kalmıştır (tıpkı tunç çağının önce tarz olarak taş devrinin morfolojisini sürdürmesi gibi). Demir; süs eşyaları, muskalar ve heykelcikler biçiminde görülür. Birçok “ilkel” halkta hâlâ var olan kutsal değerini uzun süre korumuştur.

Ne antik metalurjinin çeşitli aşamalarından ne de tarih boyunca uyguladığı etkiden söz edeceğiz; yalnızca metaller çağında ve özellikle demirin endüstriyel zaferinden sonra büyüsel-dinsel kompleksleri ve simgecilikleri belirlemeye çalışacağız. Çünkü insanoğlunun askeri ve siyasi tarihine dahil olmadan önce “demir çağı” tinsel yaratımlara yol açmıştır. Çoğunlukla olduğu gibi, simge, imge ve ayin bir keşfin işe yarar uygulamalarını önceler ve kimi kez de, deyiş yerindeyse, mümkün kılar. Atlı savaş arabası, ulaşım aracı haline gelmeden önce ritüel geçiş törenlerinde kullanılmıştır; üstünde güneşin simgesi ya da güneş tanrısının imgesi taşınmıştır. Zaten savaş arabasının “keşfi” ancak güneş çarkı simgeciligi anlaşıldıktan sonra mümkün hale gelmiştir. “Demir çağı” dünyanın görüntüsünü değiştirmeden önce insanoğlunun tinsel tarihinde büyük yankılar bırakan çok sayıda ayini, miti ve simgeyi doğurmuştur. Bilindiği gibi ancak demirin endüstriyel başarısından sonra insanlığın metalurji çağından söz edilebilir. Demirin eritilmesi konusunda sonraki keşif ve ilerlemeler bütün geleneksel metalurji tekniklerinin yeniden değerlendirilmesini sağlamıştır. Demirin günlük kullanıma uygun hale gelmesini sağlayan şey, yer altından çıkarılan demirin işlenmesidir.

¹⁹ Forbes, s. 417 vd.

Demek ki bu olayın çok önemli etkileri olmuştur. Meteoritlerin göksel kutsallığının yanı sıra maden ve maden filizlerinin yersel kutsallığıyla karşı karşıyayız. Demir metalurjisi doğal olarak bakır ve tunç metalurjisiyle ilgili teknik buluşlardan yararlanmıştır. Neolitik çağdan beri (VI.-V. binyıl) insanın yer yüzeyinde bulduğu bakırı zaman zaman kullandığını, ama bunu taş ya da kemik gibi işlediğini, yani metalin özelliklerinden henüz habersiz olduğunu biliyoruz. Çok daha sonraları bakırı ısıtarak işlediler; eriterek işleme tam olarak MÖ 4000-3500'e kadar gider (el-Übeyd ve Uruk devirleri), ancak henüz bir "bakır çağından" söz edemeyiz, çünkü çok az miktarda metal üretilabiliyordu.

Sonradan demirin ortaya çıkması, ardından da endüstride yaygınlaşması metalurji ayinleri ve simgelerini çok etkiledi. Demirle ilgili çok sayıda tabu ve demirin büyüsel kullanımı, bu yaygınlaşmanın ve beraberinde başka "çağları" ve başka mitolojileri temsil eden tunç ve bakır geride bırakmasının sonucudur. Demirci öncelikle demiri işleyen biridir ve göçebelik hali –çünkü sürekli ham metal bulmak, sipariş almak için yer değiştirir– sayesinde başka halklarla içli dışlı olur. Demirci; mitolojileri, ayinleri ve metalurji sırlarını yayan başlıca kişi haline gelmiştir. Bütün bu olgular bizi muazzam bir tinsel evrene götürüyor, işte sonraki sayfalarda bu evreni sunmaya çalışacağız.

Genel bir görünümle başlamak hem zor hem de tehlikeli olacaktır; metalurji evrenine küçük adımlarla yaklaşacağız. Bağlaştık, koşut ya da hatta karşıt büyüsel-dinsel tasavvurlarla ilişkili olan çok sayıda ayini ve *mysteria*'yı göreceğiz. Araştırmamızın ana hatlarını belirlemek üzere bunları kısaca sıralayalım. Demir dökümünün ritüel işlevini, demircinin paradoksal durumunu ve büyü (ateşe hâkim olma), demirci ve gizli topluluklar arasındaki ilişkileri gösteren bir dizi bel-

ge sunacağız. Öte yandan maden ve metalurji hakkındaki araştırmalar bizi Yeryüzü Ana, madenler âlemi ve bu âlemin aletlerinin cinsiyetleri, metalurji, jinekoloji ve ebeliğin karşılıklı ilişkileriyle ilişkili özgül tasavvurlara doğru götürüyor. İlk başta metalurjistin ve demircinin evrenini daha iyi anlamak için bu tasavvurlardan bazılarını serimleyeceğiz. Metallerin kökenleriyle ilgili mitler konusunda, bir tanrının kurban edilmesi ya da kendi kendini kurban etmesi yoluyla yaratılış kavramını, tarım mistisizmi, metalurji ve simya arasındaki ilişkileri ve nihayet doğal büyüme, hızlandırılmış büyüme ve “mükemmellik” fikirlerini kapsayan mitsel-ritüel bütünlerle karşılaşacağız.

Demir Çağı Mitolojisi

Demirin kutsallığı konusu üstünde durmayacağız. Demir ister gökten düşmüş olsun isterse toprağın bağrından sökülüp alınmış olsun, her durumda kutsal güçlerle yüklüdür. Metale hürmet en yüksek kültürlerin halklarında bile korunmuştur. Malezya kralları kısa süre öncesine kadar “boşinanca dayalı bir korkuyla karışık olağanüstü bir saygı” duydukları kutsal bir demir parçasını üzerlerinde taşırlardı.¹ Metalleri işlemeyi bilmeyen “ilkeller” için demir gereçler çok daha saygıdeğerdi: Hint’in arkaik halkı Bhiller, komşu kabilelerden edindikleri ok uçlarına ilk ürün sungusunda bulunurlardı.² Bir nesne “fetişizmi,” kendi içinde ve kendisi için bir nesneye tapınma, kısaca bir boşinanç söz konusu değildi; burada tanıdık evrene ait olmayan, “başka yerlerden” gelen, dolayısıyla bir *öte dünya işareti*, aşkınlığın az çok bir imgesi olan *yabancı* bir nesneye duyulan saygı vardır. Çok uzun süreden beri yer demirini kullanmayı bilen kültürler için şurası kesindir: Onlarda o masalsı “göksel metal” anısı, metalin okült niteliklerine olan inanç süregelmiştir. Sinalı Bedeviler meteor demirinden bir kılıç yapabilen kişinin savaşta yara almayacağına ve bütün düşmanlarını alt edeceğine inanırlar.³ “Göksel metal” yere

¹ Aktaran: W. Perry, A. C. Kruyt *The Children of the Sun*, Londra, 1922, s. 391.

² R. Andree, *Die Metalle bei den Naturvölkern*, s. 42.

³ W. E. Jennings-Bramley, *The Bedouins of the Sinai-Peninsula*, Filistin Keşif Fonu, 1906, s. 27. Aktaran: R. Eisler, “Das Qainzeichen,” *Le Monde Oriental*,

yabancıdır, yani “aşkındır,” “yukarıdan” gelmektedir: Bu yüzden günümüzde bir Arap için doğası gereği bir harikadır, mucizeler yaratabilir. Belki de insanların yalnızca meteor demirini kullanabildikleri çağa ait mitleşmiş bir anı söz konusudur ve bu, aşkınlığın bir imgesi olarak görülmüştür; çünkü mitler insanların olağanüstü yetilerle ve güçlerle donatıldıkları, neredeyse yarı tanrı oldukları o masalsi çağın anısını korur. O zaman, mitsel “bir zamanlar” (*illud tempus*) ile tarihsel zamanlar arasında bir kesinti vardır ve geleneksel tinsellik düzeyinde her tür kesinti “düşüş” sayıldığından, yok olan bir aşkınlığa işaret eder.

Demir epeyce ileri ve karmaşık bir kültür tarihine sahip olan halklarda bile olağanüstü bir büyüsel-dinsel öneme sahiptir. Plinius, demirin *noxia medicamenta* (zararlı ilaçlar) ve *adversus nocturnas limphationes*'e (gece buhranlarına) karşı etkili olduğunu yazıyordu.⁴ Benzer inançlar Türkiye’de, İran’da, Hindistan’da, Dayaklarda ve diğerlerinde de vardır. 1907 yılında, J. Goldziher demirin demonlara karşı kullanılmasıyla ilgili bir yığın belge topladı. Yirmi yıl sonra S. Seligmann kaynakların sayısını on kat artırdı; dosya uçsuz bucaksız hale geldi. Özellikle bıçaklar demonları uzaklaştırır. Avrupa’nın kuzeydoğusunda demir nesneler ekini hem kötü havaya hem de kem gözlerle karşı korur.⁵ “Metal çağları” arasında tarih olarak en sonuncu olmanın ayrıcalığıyla üstün gelen demir çağının büyük ölçüde kaybolmuş mitolojisi; adetlerde, tabularda ve çoğunlukla hiç sorgulanmayan

29, 1929, s. 48-112, s. 55.

⁴ *Naturalis historia*, XXXIV, 44.

⁵ Demirin büyüde, tarımda, halk hekimliğindeki vs rolü hakkında bkz. Not B’deki bilgiler.

“boşınançlarda” hâlâ yaşamaktadır. Ancak tıpkı demirciler gibi, demir de paradoksal niteliğini korur; zira “şeytani” ruhu da somutlaştırılabilir. Birçok yerde belli belirsiz bir şekilde, demirin yalnızca uygarlık yoluyla (yani tarım yoluyla) zaferi değil, savaş yoluyla üstünlüğü de temsil ettiği görülür. Kimi kez askeri zafer, şeytani zaferin yerini alır. Va Çaggalar için demir, içinde yaşam ve barışın düşmanı olan sihirli bir güç barındırır.⁶

Demirci aletleri de kutsal alana aittir. Çekiç, körük, örs canlı, mucizevi varlıklar olarak görülür; bunların, demircinin yardımı olmadan kendi büyüselsel-dinsel güçleriyle işleyebildiklerine inanılır. Togolu demirciler, aletleri için “çekiç ve ailesi” der. Angola’da çekice tapılır, çünkü tarım için gerekli aletler çekiçle yapılır; çekiç bir prenze gösterilen saygıyı, bebeğe gösterilen özeni görür. Demiri bilmeyen, dolayısıyla işlemeyen Ogoweler, komşu kavimlerdeki demircilerin körüklerine taparlar. Mossengereler ve Ba Sakateler demirci ustasının asaletinin körüğünün içinde yoğunlaşmış olduğuna inanırlar.⁷ Ocakların yapımı ise sırlarla doludur ve başlı başına bir ritüel oluşturur (Bkz. daha ilerde, s. 61 vd).

Bütün bu inanışlar metallerin kutsal gücüyle sınırlı kalmaz, aletlerin büyüsunü de içerecek şekilde genişler. Alet yapma sanatı –ya tanrı ya da demon olan– insanüstü bir varlığın işidir (çünkü demirci de öldürücü silahlar yapar). Taş devri zamanlarına ait eski mitoloji kalıntıları büyük bir olasılıkla metallerle ilgili mitolojiye eklenmiş, onlarla kaynaşmıştır. Taştan alet, el baltası gizemli güçlerle yüklüdü-

⁶ Walter Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, Paris, 1937, s. 117.

⁷ R. Anree, a. g. y., s. 42; W. Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, s. 124; R. J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, s. 83.

ler: Tıpkı yıldırım gibi çarpıyorlar, yaralıyorlar, kıvılcım çıkarıyorlardı. Yıldırım gibi öldürücü ve iyilikçi olabilen taş silahların paradoksal büyü, metalden yapılmış yeni gereçlere aktarılmış ve yüceltilmiştir. Taş devri zamanlarındaki baltanın mirasçısı olan çekiç, güçlü tanrılarının, fırtına tanrılarının simgesi haline gelir. Böylelikle fırtına ve tarımsal bereket tanrılarının neden demirci tanrılar olarak düşünüldüğünü anlıyoruz. Kouang-si'li T'ou-jenler, tanrı Däntsien Săn'a keçi kurban ederler; çünkü bu tanrı keçi kafalarını örs olarak kullanır. Däntsien Săn fırtına sırasında demiri, kurban edilen hayvanın boynuzları arasında döver; şimşekler ve kıvılcımlar sağanağı başlar ve demonları alt eder. Tanrı demirci kılığında insanları ve ekinleri korur. Däntsien Săn bir fırtına tanrısıdır ve Tibetli *dam-can* a, yani bir keçiyi binek olarak kullanan ve kadim bir *bon* tanrısı gibi görünen rDorje-legs(pa)'ya karşılık gelir; tapımı fırtınayla, tarımla ve keçiyle ilintilidir.⁸ Dogonlarda benzer bir durumla karşılaşırız. Uygarlaştırıcı kahraman rolünü göksel demirci üstlenir; gökten tohumları indirir ve insanlara tarımı öğretir.

Şimdilik şu mitsel kesiti alalım: Fırtına tanrıları yeryüzünü "yıldırımtaşlarıyla" döverler; amblemleri çift taraflı balta ve çekiçtir; bunlar gök ve yerin kutsal evliliğinin işaretidir. Demirciler örslerinde demir döverken, kudretli tanrının yaptığı ilk işe öykünürler; aslında onlar bu tanrının yardımcılarıdır. Tarımsal bereket, metalurji ve çalışma etrafında örülmüş bütün bu mitoloji yakın tarihlidir. Çömlekçilik ve tarımdan sonra gelişen metalurji, avcılık-toplayıcılık evrelerinde de var olan gök tanrının, sonunda dölleyici Er, yeryüzü-

⁸ D. Schröder, "Zur Religion der Tujen," *Anthropos*, 1952, s. 828 vd; H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion*, Mainz, 1951, s. 164.

nün Ulu Ana'sının kocası, güçlü Tanrı tarafından kovulduğu, tinsel bir evrenin sistemi içine sokulur. Bu durumda söz konusu dinsel düzeyde yüce bir göksel Varlık tarafından gerçekleştirilmiş yoktan var etme fikri gölgede kalmış, yerine kutsal evlilik ve kanlı kurban yoluyla yaratılış fikri geçmiştir; hatta *yaratılış* kavramının *üreme* kavramına doğru evrildiğini bile görebiliyoruz. Bu nedenle metalurji mitolojisinde ritüel birleşme ve kanlı kurban motifleriyle karşılaşırız.

Yaratılışın bir kurban etme ya da kendini kurban etme eylemiyle başladığı düşüncesinin “yeniliğini” iyi anlamak gerekiyor. Önceki mitolojiler özellikle tanrının biçimlendirdiği ezeli bir cevherden ya da yoktan yaratılma türünü içeriyorlardı. Bütün yaratılışın –hem evrenin hem de insanın yaratılışının– koşulu olarak kanlı kurbanın öne geçmesi insan ile kozmos arasındaki eşleşmeyi güçlendirir (çünkü evren de bir ilksel devden, bir Devadam’dan türemiştir); ama özellikle yaşamın ancak kurban edilen başka bir yaşamla başlayabileceği fikrini getirir. Bu tür kozmogoni ve antropogoni düşüncelerinin çok önemli sonuçları olacaktır: Önceden bir kurban sunmadan hiçbir “yaratımın” ya da “üretimin” gerçekleşemeyeceği düşüncesine ulaşılabacaktır. Örneğin inşaat ayinlerini ele alalım; bu yolla kurbanın “yaşamı” ya da “ruhu” binaya aktarılmış olur; bina da aynı nedenle sunulan kurbanın yeni bedenidir, mimari bedenidir.⁹

Marduk, evreni öldürdüğü deniz canavarı Tiamat'ın bedeninden

⁹ Krş. M. Eliade, “Maitre Manole et le Monastere;” *De Zalmoxis à Gengiz-khan*, Paris, 1970, s. 162 vd. Bu fikir, çok önemli bir şeyi, çoğunlukla da kendi bedenlerini kurban etmeden hiçbir şeyin yaratılamayacağı düşüncesi biçiminde hâlâ sürmektedir. Her tür uğraş nihayetinde kendini kurban etmeyi gerektirir.

yaratmıştır. Benzer motiflere başka yerlerde de rastlarız: Cermen mitolojisindeki dev Ymir, tıpkı Çin ve Hint mitolojilerindeki P'anku ve Puruşa gibi, ilksel maddeyi oluştururlar. *Puruşa*'nın anlamı "insan"dır, bu da gösteriyor ki, kimi Hint geleneklerinde "insan kurban etme" kozmogonik bir işleve sahipti. Ancak böyle bir kurban ilkörnektir: Kurban edilen insan, ezeli, tanrısal Devadam'ı cisimleştiriyordu. Kurban edilen hep bir tanrı, insan kılığındaki bir tanrıdır. Bu simgecilik insanın yaratılışıyla ilgili mitolojik gelenekleri olduğu kadar yenilebilir bitkilerin kökenine ilişkin mitleri de ortaya koyuyor. Marduk insanı yaratabilmek için kendini kurban eder: "Kanımı katılaştıracam, kemik yapacağım. İnsanı yapacağım, tastamam insan olacak... İnsanı yapacağım, yeryüzünde yaşayacak..." Bu metni ilk kez çeviren King, metni Berossius'un (MÖ IV. yüzyıl, Yunanca kaleme alınmış çok değerli, ama kaybolmuş bir Kalde tarihinin yazarı) aktardığı Mezopotamya yaratılış geleneğine yaklaştırmaktadır: "Ve Bel toprağın ekinsiz ama verimli olduğunu görünce tanrılardan birine [Bel'in] kafasını kesmesini, akan kanı toprakla karıştırmasını, bundan havayı soluyacak insanlar ve hayvanlar yapmasını emretti."¹⁰ Benzer kozmogonik fikirler Mısır'da da vardır. Bütün bu mitlerin derin anlamı açıktır: Yaratılış bir kurbandır. Yaratılana can vermek için ona kendi yaşamını (kanı, gözyaşını, ersuyunu, "ruhu," vb) aktarmak gerekir.

Bu motife bağlı başka bir mit dizisi, bir tanrının ya da tanrıçanın kendini kurban etmesiyle oluşan yenilebilir bitkileri anlatır. İnsanın

¹⁰ King, *The Seven Tablets of Creation*, s. 86, aktaran: S. Langdom, *Le Poeme du Paradis, du Deluge et de la Chute de l'homme*, s. 33-34. Ayrıca bkz. Edouard Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945, s. 302,307. Bu kozmogonik gelenekler ve koşutlukları konusunda bkz. Not C.

hayatta kalabilmesi için tanrısal bir varlık –bir kadın, bir genç kız, bir erkek ya da bir çocuk– kendini kurban eder: Gövdesinden farklı türden besleyici bitkiler çıkar. Bu mit, dönemsel olarak kutlanması gereken ayinlerin modelidir. Ekinin bereketi için insan kurban etme olgusunun anlamı budur: Kurban öldürülür, parçalanır, parçaları bereket sağlasın diye toprağa saçılır.¹¹ Şu halde –biraz sonra göreceğimiz gibi– kimi geleneklere göre metaller de kurban edilmiş yarı tanrısal bir ezeli varlığın kanından ya da etinden çıkmıştır.

Böylesi kozmolojik tasavvurlar insan-evren eşleşmesini güçlendirir ve birçok düşünce bu eşleşmeyi farklı yönlerle doğru yönlendirip derinleştirir. Bunun sonucunda bitkisel ve madensel dünya gibi çevreleyen dünyadaki araç gereçlerin “cinsiyet kazanması” olgusu gelir. Bu cinsel simgecilikle doğrudan ilişki içinde olmak üzere, yerin karnıyla, dölyatağıyla özdeşleştirilen maden yatağına ve embriyon biçimindeki madenlere ilişkin çok sayıda imgeyi anımsatmamız gerekecektir: Bu imgeler madenciliğe ve metalurjiye eşlik eden ritüellere jinekolojik ve doğumsal bir anlam yükleyen imgelerdir.

¹¹ Bu mitsel motifler ve bunlardan kaynaklanan ayinler için bkz. M. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, § 132. Ayrıca aynı yazar, “La Terre-Mere et les Hierogamies cosmiques,” *Eranos-Jahrbuch*, XXII, 1954, s. 87 vd; *Mythes, rêves et mysteres*’te yeniden basılmıştır, Paris 1957.

Cinsiyet Kazanan Dünya

Bitki dünyasının “cinsiyet kazanmasından” söz ederken, terimin tam anlamını belirlemek gerekir: Bitkilerin üremesiyle ilgili gerçek olgular değil, dünya ile mistik bir sempati deneyiminin sonucu ve ifadesi olan, “nitelikle ilgili” morfolojik bir sınıflandırma söz konusudur burada. Kozmos üzerine yansıdığına onu “cinsiyet sahibi yapan” Yaşam fikridir bu. Kesin, “nesnel,” “bilimsel” gözlemler meselesi değildir, yaşam bakımından ve cinselliği, doğurganlığı, ölümü ve dirilişi kuşatan antropokozmik kader bakımından çevremizdeki dünyanın değerini tespit edebilme meselesidir. Ayrıca arkaik toplumlarda insanlar bitkilerin yaşamını “nesnel olarak” gözlemleyemezlerdi. Mezopotamya’da yapay döllemenin, hurma ve incir ağaçlarının aşılmasının keşfedilmesi buna kanıttır. Bunlar çok uzun süredir var olan işlemlerdir; çünkü Hammurabi Yasaları’nda en az iki paragraf bu konuyu yasaya bağlar. Bu tür faydalı bilgiler sonradan İbranilere ve Araplara geçmiştir.¹ Ama meyve ağaçlarının yapay olarak döllemele-ri kendi başına etkili bir bahçecilik tekniği olarak görülmemiştir: Bir ritüeldi bu ve bitkisel verimliliği getirmesi nedeniyle insanın cinsel katılımı da aynı şekilde söz konusuydu. Toprağın bereketiyle veya özellikle tarımla ilişkili orjilere dinler tarihinde çok sık rastlanır.²

¹ Not D’deki genel kaynakçaya bakınız.

² Bkz. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, § 122, § 139.

İşlemin ritüel niteliğini göstermek için bir tek örnek yeterli olacaktır: Limon ve portakal ağaçlarının aşılınması. İbn Vahşiyye, *Nebatilerde Tarım** adlı kitabında Mezopotamya, İran ve Mısır köylülerinin adetlerini aktarır. Kitap kaybolmuştur ancak İbn Meymûn'un aktardığı bölümlerden, Yakındoğuda meyve ağaçlarının döllemesi ve aşılınması konusundaki “boşinançların” niteliği anlaşılmaktadır. İbn Meymûn, Yahudilerin komşu halkların zorunlu olarak aşılamayla birlikte yaptıkları orjilerden uzak durmak amacıyla aşılı ağacın limonunu kullanmayı yasakladıklarını belirtir. İbn Vahşiyye –bu tür imgeleri yayan tek Doğulu yazar da değildir– çeşitli bitkiler arasındaki garip ve “doğaya aykırı” aşılamalardan bile söz ediyordu (örneğin bir limon dalı defne ağacına ya da bir zeytin ağacına aşılandığında zeytin kadar küçük limonlar elde edilebildiğini söylüyordu). Ama aşının ay ile güneş arasındaki belirli bir uyum sırasında ritüel olarak gerçekleştirilmesi durumunda tutabileceğini de belirtiyor. Ayini şöyle açıklıyor: “Aşılınacak dal çok güzel bir kızın elinde olmalı, bu arada adam onunla utanç verici ve doğaya aykırı biçimde cinsel ilişkide bulunmalı; ilişki sırasında genç kız dalı ağaca aşılar.”³ Anlam açık: Bitki dünyasında “doğaya aykırı” bir bileşmeyi sağlamak için “doğaya aykırı” bir cinsel birleşme gerekli kılınmıştır.

Burada belirtilmesi gereken şey şudur: Böyle bir zihinsel evren, bitkilerin yaşamının nesnel olarak gözlenmesine izin verip bunu ko-

* *El-Filâhatü'n-Nebatî*. Bu eser hakkında daha fazla bilgi için bkz. S. H. Nasr, *İslam ve İlim*, çev. İlhan Kutluer, İnsan, 1989, s. 221; aynı yazar, *İslamda Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı vd, İnsan, 1991, s. 111 –yn.

³ S. Tolkowsky'nin derleyip yorumladığı metinler, *Hesperides. A History of the Culture and Use of Citrus Fruits*, s. 56, 129-130.

laylaştıran bir evrenden çok farklıdır. Doğunun diğer halkları gibi Mezopotamyalılar da bitki türleri için “eril” ve “dişil” sözcüklerini kullanıyorlardı, ama böyle bir sınıflandırma görünürdeki biçimsel özelliklere (insan cinsel organlarıyla benzerlik) veya şu ya da bu bitkinin büyü işlemlerinde tuttuğu yere göre yapıliyordu. Örneğin servi ve adamotu (NAMTAR) “erildi”, oysa *nikibtu* çalısı (*liquidambar orientalis*) biçimine ya da ona verilen ritüel işleve göre “dişil” ya da “eril” olarak belirtiliyordu.⁴ Benzer tasavvurlar kadim Hint’te de vardır; örneğin Caraka,⁵ bitkilerin cinsiyetliliğini bilir, ama Sanskrit terminolojisi bu keşfe yol açan ilksel sezgiyi hayli açık olarak vermektedir: Bu, bitki türleriyle insanın üreme organları arasında kurulan benzerliktir.⁶

Görüldüğü gibi burada *Yaşam* olarak anlaşılan ve bu nedenle de cinsiyete sahip bir kozmik gerçekliğe dair genel bir kavramlaştırmayla ilgileniyoruz; cinsellik tüm *yaşayan gerçekliğin* özel işaretidir. Belirli bir kültürel düzeyden itibaren “doğal” dünya gibi nesneler ve insan yapısı aletler dünyası, kısaca bütün dünya cinsiyetli olarak karşımıza çıkar. Şimdi vereceğimiz örnekleri bu tür tasavvurların çok farklı kültürel çevrelerde yaygın olduğunu göstermek üzere bilerek seçtik. Kitaralar maden filizlerini “eril” ve “dişil” diye ikiye ayırırlar: Eriller sert ve karadır ve yerin üstünde bulunur; dişiller yumuşak ve kırmızıdır ve yerin altından, maden ocağından çıkarılırlar; iki “cinsin”

⁴ R. Campbell Thompson, *The Assyrian Herbal*, Londra, 1934, s. XIX-XX.

⁵ *Kalpsthāna*, V, 3.

⁶ M. Eliade, “Cunostintele botanice in vechea Indie,” *Buletinul Societatii de Stiinta din Cluj*, VI, 1931, s. 234-235.

karışması verimli bir kaynaşma için kaçınılmazdır.⁷ Hiç kuşkusuz nesnel olarak keyfi bir sınıflandırma vardır burada; çünkü madenlerin ne renkleri ne de sertlikleri onların “cinsiyet” niteliklerine her zaman birebir uyar. Ancak önemli olan gerçekliğe ilişkin bütünsel görüştü; çünkü ayini, yani “metallerin evliliğini” doğruluyor, bu evlilik de bir “doğumu” olanaklı kılıyordu. Benzer fikirler eski Çin’de de belirlenmiştir: Büyük Yu, ilksel Dökümcü, eril metalleri dişillerden ayırmayı biliyordu. Bu nedenle kazanlarını, iki kozmolojik ilke olan *yang* ve *yin*’le eşleştiriyordu.⁸ Çin metalurji gelenekleri konusuna yeniden döneceğiz; çünkü metallerin evliliği devam ettirilmiş ve simyadaki *mysterium conjunctionis*’e doğru genişleyip bununla tamamlanmış eski bir güdüdür.

Maden filizleri ve metallere başka taşlar ve değerli taşlar da “cinsiyetli”ydi. Mezopotamyalılar bunları biçimlerine, renklerine ve parlaklıklarına göre “eril” ve “dişil” olarak ayırırlardı. Boson’un çevirdiği bir Asur metninde “*musa taşı eril (formda) ve bakır taşı dişil (formda)*” ifadesi yer alır. Boson’un belirttiğine göre, “eril taşların” daha canlı renkleri vardır; “dişil taşlar” daha soluktur.⁹ (Bugün bile kuyumcular taşların cinsiyetini parlaklıklarına göre belirlerler). Babil ritüel metinleriyle birlikte tuzlar ve maden filizleri için de aynı sınıflandırmayı görürüz; bu sınıflandırma tıp metinlerinde korunmuştur.¹⁰ Maden filizleri ile taşların “cinsiyet” ayrımı ortaçağ simya yazı-

⁷ Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, s. 117.

⁸ Marcel Granet, *Danses et Legendes de la Chine ancienne*, Paris, 1926, s. 496.

⁹ G. Boson, *Les metaux et les pierres dans les inscriptions assyriobabyloniennes*, Münih, 1914, s. 73.

¹⁰ R. Eisler, *Die chemische Terminologie der Babylonier*, s. 116; Kunz, *The Magic of Jewels and Charms*, Philadelphia-Londra, 1915, s. 188.

larında ve cevahirnamelerde de görülür.¹¹ Örneğin *lapis judaicus* “eril” ya da “dişil” olabilir.

Yahudi mistiği ve tefsircisi Bahya ben Aşer (ö.1340) şunları yazıyordu: “Yalnızca hurma ağaçlarının erkeği ve dişisi değil, diğer bütün bitki türlerinin, aynı şekilde madenlerin de erkeği ve dişisi vardır.” Madenlerin cinsiyetinden Sabatay Donnolo da (X. yüzyıl) söz eder. Arap âlim ve mistik İbni Sina (980-1037) şöyle yazar: “Romantik aşk (*el-ışk*) insan türüne özgü değildir; göksel, elementlere ait, bitkisel ve madensel olan her şey için geçerlidir ve bunun anlamını ne anlayabilir ne sezebiliriz; açıklama girişimleri de olguyu daha fazla karartmaktan başka bir işe yaramaz.”¹² Metaller için düşünülen “romantik aşk” kavramı, daha önce de cinsiyetli oluşları ve evlenebilmeleri fikriyle hazırlanmış bu “canlanma” düşüncesini mükemmel biçimde pekiştirir.

Aletler de cinsiyetliydi. İbn er-Rûmî şöyle diyordu: “En iyi silah hangisidir? Eril keskin ağız ve dişil metal gövdesi olan iyice bilmiş tek bir kılıç.”¹³ Araplar sert demire “erkek” (*zeker*), yumuşak de-

¹¹ Suriye simya metinlerinde “dişil magnezyadan” söz edilir, von Lippmann (ed.), *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, I, s. 393. Cevahirnamelerde taşların “cinsiyetliliği” için bkz. Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg, 1912, s. 18, 165. Klasik antikçağ tasavvurlarında madenlerin cinsiyetliliği için bkz. Nonnos, *Dionysiaca*, (ed. Loeb, Classical Library), I, s. 81. Antikçağ ve Hristiyan tasavvurlarında “canlı taş” konusunda bkz. J. C. Plümpe, “Vivum saxum, vivi Lapides,” *Traditio*, I, 1943, s. 1-14.

¹² Bkz. Salomon Gandz, *Artificial Fertilization of Date Palms in Palestine and Arabia*, s. 246.

¹³ F. W. Schwartzlose, *Die Waffen der alten Araber aus ihren Dichtern dargestellt*, s. 142; krş. E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, I, s. 403. Çin’de cinsiyetli kılıçlar için bkz. Granet, *Danses et Legendes*, s. 496.

mire de “kadın” (ünsa) derler.¹⁴ Tanganyika demircileri ocağa çok sayıda delik açarlar. En genişine “ana” (nyina) derler; “kızdırma sonunda erimiş metal köpüğü, cüruf, kızgın maden filizi vs buradan çıkarılır. Karşısındaki delik ısı’dır (baba); en iyi körüklerden biri buraya yerleştirilir; ortada bulunanlara aana (çocuklar) denir.”¹⁵ Avrupa metalurji terminolojisinde sır eritilen ocağa (*Schmelzofen*) “dölyatağı,” “ana göğsü” (*Mutterschoss*) denirdi. Ateşi (metalurjide, dökümde, pişirmede vb) kullanan insanın bu uğraşı ile ana rahminde embriyonun büyümesi özdeş sayılmıştır; bu durum Avrupa söz dağarında varlığını belli belirsiz sürdürmektedir (krş. *Mutterkuchen*, “placenta;” *Kuchen*, “pasta”).¹⁶ Dölleyip doğurtan taşlarla ve yağmur taşlarıyla ilgili inanışlar böyle bir zihinsel evrende ortaya çıkmıştır.¹⁷ Bunlardan önce daha arkaik bir inanış vardı: *Petra genitrix* inanışı.

Dayaklar sağanak yağmura “erkek” yağmur derler.¹⁸ Hanok Kitabı

Davullar, çanlar da cinsiyetlidir, krş., Max Kaltenmark, “Le Dompteur des flots,” *Han-Hiue. Bulletin du Centre d’Etudes Sinologiques de Pekin*, III, 1948, s. 39, not 141.

¹⁴ Leo Wiener, *Africa and the Discovery of America*, Philedelphia, 1922, c. III, s. 11-12.

¹⁵ R. P. Wyckaert, “Forgerons païens et forgerons chrétiens au Tanganyika,” *Anthropos*, 9, 1914, s. 372. Maşona ve Alunda fırınları kadın organı biçimindedir; bkz. Cline, a.g.y., s. 41.

¹⁶ R. Eisler, *Die chemische Terminologie der Babylonier*, s. 115.

¹⁷ Bkz. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*’teki bazı kaynakça bilgileri, § 83, 84. Jinekolojik {doğurtucu} taşlar konusunda bkz. G. Boson, “I metalli e le pietre nelle iscrizioni sumero-assiro-babilonesi,” *Rivista di Studi Orientali*, III, s. 413-414; B. Laufer, *The Diamond*, Chicago, 1915, s. 9 vd.

¹⁸ A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen, 1934, s. 23. Maddi dünyanın “cinsiyetliliği” ile ilgili diğer belgeler bu küçük hacimli kitapta

“Kozmik Sular’ı şöyle ayırır (53:9-10): “Üstteki su erkeğin işini görecektir; alttaki de kadınınkini.” Irmağın beslediği kuyu erkekle kadının birleşmesini simgeler.¹⁹ Vedalar dönemi Hindistan’ında kurban sunağı (*vedi*) “dişi” olarak, ritüel ateş (*agni*) de “eril” olarak görülürdü –“ikisinin birleşmesi döl verir”di. Bir tek başvuru noktasına indirgenemeyecek çok karmaşık bir simgecilik kompleksi karşısındayız; çünkü *vedi*, tastamam “merkezin” simgesi olan Yeryüzü’nün göbeğiyle (*nābhi*) bir tutulmuştu. Ancak *nābhi* aynı zamanda Tanrıça’nın rahmi anlamına da geliyordu.²⁰ Öte yandan ateş de cinsel birleşmenin sonucu (“döl”) olarak görülüyordu: Ateş, bir çubuğun (eril öge) bir parça odun üstündeki yarıktaki (dişil öge) gidip gelmesiyle (birleşme) ortaya çıkıyordu.²¹ Ateşe ilişkin cinsel simgecilikle birçok arkaik toplumda karşılaşırız.²² Ancak bütün bu cinsel terimler kutsal evliliğe dayanan bir kozmoloji tasavvurunu ifade eder. Dünyanın yaratılışı “merkezden” (= “göbek”) itibaren başlar ve diğer bütün “yapımlar” ve “üretimler” bu görkemli ilk modele öykünerek, bir “merkezden” başlayarak ortaya koyulmalıdır. Ateşin ritüel olarak üretilmesi dünyanın doğuşuna öykünür. Bu nedenle yıl sonunda bütün ateşler söndürülür (=kozmetik gecenin yeniden yaratılması) ve Yeni Yıla girildiğinde yeniden yakılır (=kozmogoninin yinelenmesi, dünyanın yeniden başlaması). Ateş paradoksal bir niteliğe sahiptir: kimi kez tanrısal kökenden kimi kez de “şeytani” kökenden kaynaklanır (çünkü kimi arkaik ina-

bulunabilir.

¹⁹ Zohar, cüz. 14b, II, 152.

²⁰ Krş. *Śatapatha-Brāhmaṇa*, I, 9, 2, 21.

²¹ Krş. *Rig Veda*, III, 29, 2 vd; V, II, VI, 48, 5.

²² Bkz. Not E’deki açıklamalar.

nışlara göre cadıların cinsel organlarında büyüsel olarak oluşuverirler); demircinin ayrıcalıklarını sunmadan önce bu bulanık niteliğe değineceğiz.

En şeffaf cinsel ve jinekolojik simgeciliğin Yeryüzü Ana imgelelerinde olduğunu kolaylıkla görebiliriz. Burada insanların toprağın üzerine doğmalarıyla ilgili mitlerle efsaneleri anımsatmaya gerek yok.²³ Kimi kez antropogoni embriyolojik ve doğumla ilgili terimlerle betimlenmiştir. Örneğin Zuni mitlerine göre, ilk insanlar (gök ile yerin kutsal evliliğinden sonra) dört yeraltı “mağara-rahimden” en derindekinde yaratılmışlardır. Mitsel ikizlerin rehberliğinde bir “mağara-rahimden” diğerine geçerek yeryüzüne ulaşırlar. Bu tür mitlerde yer imgesi ana imgesini tamamıyla kavrar ve antropogoni, ontojeni²⁴ terimleriyle sunulur. Embriyonun oluşması ve doğum, en derindeki yeraltı mağara-rahminden yüzeye çıkma olarak düşünülen insanoglunun ilksel doğumunu yineler.²⁴ Benzer inanışlar; efsane, boşinanç ya da basitçe eğretilme kılığı altında Avrupa’da da görülür. Her bölgenin ve neredeyse her kentin, her köyün bebek “getiren” bir kayası, bir kaynağı vardır: *Kinderbrunnen*, *Kinderteiche*, *Bubenquellen*, vb.²⁵

Ama bizim özellikle madenlerin jinemorfolojik doğumuna ilişkin inançları, yani, mağaralar ile maden ocaklarının Yeryüzü Ana’nın rahmiyle özdeşleştirilmesini vurgulamamız gerekiyor. Mezopotamya’nın kutsal nehirlerinin Ulu Tanrıça’nın üreme organından doğduğu düşü-

²³ Bkz. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, § 87.

²⁴ Ontojeni: Bireyin kökeni ve gelişimi –yn.

²⁴ Zuni mitleri ve koşut versiyonları konusunda, bkz. Eliade, *La Terre- Mere et les hierogamies cosmiques*, s. 60 vd.

²⁵ Çocuk çeşmesi, çocuk gölü, oğlan pınarı –yn.

nülürdü. Irmak kaynakları da Yer'in *vajinası* olarak görülmüştür. Babil dilinde *pū* kelimesi hem "ırmağın kaynağını" hem de "vajina"yı ifade eder. Sümercede *buru*, "vajina" ve "irmak" anlamına gelir. Babil dilinde "kaynak" anlamındaki *nagbu*, İbranice "delme" anlamına gelen *nekebā* ile akrabadır. İbranice "kuyu" sözcüğü aynı biçimde "kadın," "eş" anlamında da kullanılır. Mısır dilinde *bi* sözü "uterus" ve "maden galerisi" anlamlarına gelir.²⁵ Ayrıca mağara ve kovukların da Yeryüzü Ana'nın rahmine benzetildiğini anımsatalım. Mağaraların tarihöncesine uzandığı kanıtlanan ritüel rolü, anneye mistik bir dönüş olarak açıklanabilir; mağaralardaki mezarları ve aynı yerlerde kutlanan erginleme ayinlerini de aynı biçimde açıklayabiliriz. Bu tür arkaik kurumlar uzun süreli olmuştur. Helenizmin en kutsal sunaklarından biri olan Delphoi'un adında *delph* (=uterus) kökü korunmuştur. W. F. Jackson Knight Sybilla kitaplarının bulunduğu yerde kırmızı toprağın olduğunu belirtiyordu.²⁶ Cumae, Marpossos kentleri yakınlarında ve Epiros'ta. Şu halde Sybilla kitapları mağara kültlerine sıkı sıkıya bağlıydı. Kırmızı toprak Tanrıça'nın kanını simgeliyordu.

Benzer bir simge de üçgendi. Pausanias (II, 21, 1) Argos'un²⁷ *delta* diye adlandırdığı ve Demeter'in sunağı olarak görülen bir yerinden söz eder. Fick ve Eisler "üçgeni" (*delta*) "vulva" anlamıyla yorumlarlar: Yorum bu terimin ilk değeri olan "ana rahmi" ve "kaynak" anlamları korunmak koşuluyla geçerlidir. *Delta* nın eski Yunanlılarda kadını simgelediğini biliyoruz; Pythagorasçılar üçgeni mükemmel bi-

²⁵ W. F. Albright, "Some Cruces in the Langdon Epic," (*Journ. Americ. Orient. Soc.*, 39, 1919, 65-90), s. 69-70.

²⁶ *Cumaeen Gates*, s. 56.

²⁷ Argos: Tanrıça Hera'nın kutsal kenti –yn.

çimi nedeniyle, ama aynı zamanda evrensel verimliliğin arketipini temsil etmesi nedeniyle *arche geneseos* olarak görüyorlardı. Benzer bir üçgen simgeciliği kadim Hint'te de vardı.²⁷

Şimdilik şunu aklımızda tutalım: Kaynaklar, maden galerileri ve mağaralar Yeryüzü Ana'nın uterusuna benzetildiğinden, Toprağın “karnında” yatan her şey canlıdır, ama henüz ana karnındadır. Başka bir deyişle ocaklardan çıkarılan maden filizleri bir tür embriyondur; yavaşça büyürler, sanki bitkisel ve hayvansal organizmalarınkinden farklı bir zamansal ritimleri vardır; yeraltının karanlıklarında büyümekle kalmaz olgunlaşırlar da. Demek ki topraktan çıkarılmaları, vakti gelmeden yapılan bir işlemdir. Gelişmeleri için süre (yani zamanın jeolojik ritmi) verilse maden filizleri olgun, “mükemmel” metallere dönüşeceklerdir. Minerallerin embriyon olarak görülmesi konusunda biraz sonra bazı kanıtlar sunacağız. Ancak şimdiden madenlerin gizemli gelişim sürecine müdahale eden madencilerin ve metalurjistlerin üstlendikleri sorumluluğu tartabiliyoruz. Bu girişimlerini her ne pahasına olursa olsun “haklı çıkarmak” zorundaydılar ve bunun için de metalurji işlemleri yoluyla doğanın işini kendilerinin yaptıkları iddiasındaydılar. Metalurjist, metallerin büyüme sürecini hızlandırarak zamanın ritmini hızlandırıyordu: Jeolojik *tempo* onun tarafından yaşamsal bir *tempo*'ya dönüştürülmüştür. İnsanın, Doğaya karşı tam bir sorumluluk içinde olduğunu savunan bu cüretkâr düşünce, simyacının uğraştığı işi biraz olsun sezdirir.

²⁷ Bkz. Not F.

Terra Mater. Petra Genitrix

Taşlarla ilgili uçsuz bucaksız mitoloji içinde araştırmamızı ilgilendiren iki inanış var: Taşlardan doğmuş insanlarla ilgili mitler ve taşlarla maden filizlerinin Yeryüzünün rahminde oluşup “olgunlaşmaları” ile ilgili inançlar. Her ikisi de taşın yaşam ve bereket kaynağı olduğu, tıpkı kendisini doğuran toprak gibi onun da insana yaşam verdiği, insanları doğurduğu fikrini içeriyor.

Çok sayıda mitte ilk insanların taşlardan türedikleri söylenir. Bu motif Orta Amerika’nın büyük uygarlıklarında (İnkalar, Mayalar) ve ayrıca Güney Amerika’nın bazı kavimlerinin geleneklerinde, Yunanlarda, Samilerde, Kafkasya’da ve genel olarak Anadolu’dan Okyanusya’ya kadar her yerde belirlenmiştir.¹ Deukalion, dünyayı insanlarla doldurmak için “annesinin kemiklerini” arkasına doğru atıyordu. Yeryüzü Ana’nın bu kemikleri taşlardı: Bunlar Urgrund’u, yani sarsılmaz gerçekliği, yeni bir insanlığın çıkacağı rahmi temsil ediyorlardı. Taşın hem mutlak gerçekliği, hem yaşamı hem de kutsallığı açıklayan arketipik bir imge olduğuna ilişkin kanıtlar, Ulu Tanrıça ya, *matrix mundi*’ye eşdeğer sayılan *petra genitrix*’ten doğan tanrılara ilişkin çok sayıdaki mitte bulunur. Eski Ahit, kadim Sami geleneğinde yer alan insanların taşlardan doğuşuna ilişkin fikri koruyordu; ama Hristiyan dinsel folklorunun bu imgeyi çok daha üst bir anlamda Kurtarıcı’ya

¹ Bkz. Not G.

uyguladığım görmek şaşırtıcıdır: Kimi Rumen Noel şarkılarında İsa'nın taştan doğduğu söylenir.²

Ancak bizim özellikle üzerinde durmamız gereken konu ikinci gruptaki, –yerin “karnındaki” taşlar ve maden filizlerine ilişkin– inanışlardır. Kaya değerli taşları doğurur. Zümrüdün Sanskritçedeki adı “kayadan doğma” anlamında *açmagarbhaja*'dır; madenlerle ilgili Hint risalelerinde zümrüdün tıpkı “anasının karnındaymış” gibi, kayanın içinde olduğu söylenir.³ *Cevahirname* nin (*Değerli Taşlar Kitabı*) yazarı elması kristalden yaş farkı ile ayırır; bu fark da embriyolojik terimlerle ifade edilir: Elmas *pakka*'dır, yani “olgun,” oysa kristal *kaccha*'dır, yani “ham,” tam gelişmemiştir.⁴ Öte yandan benzer bir tasavvur Avrupa'da XVII. yüzyıla kadar var olmuştur. De Rosnel *Le Mercure indien*'de⁵ şunu yazıyor: “Özellikle yakut maden yatağında yavaş yavaş doğar; ilk olarak beyazdır, olgunlaştıkça yavaş yavaş kırmızılaşır; tamamen beyaz veya bir kısmı beyaz bir kısmı kırmızı yakutun bulunmaması bu nedenledir... Tıpkı çocuğun ana karnında annesinin kanıyla beslenmesi gibi yakut da öyle oluşur ve öyle beslenir.”⁶ Bernard Palissy de madenlerin olgunlaşmasına inanıyordu. Tıpkı yeryüzündeki meyveler gibi, diye yazıyordu, madenler “olgunlaş-

² Bkz. Not G. İşlediğimiz konu bakımından verimlilik getiren taşlarla ilgili inanışlar ve “taş kaydırma” ritüellerini bir yana bırakıyoruz. Bunların anlamı açıktır: Güç, gerçeklik, verimlilik, kutsallık kavramları insanın çevresinde gerçek ve mevcut görünen şeylerde cisimleşmiştir.

³ R. Garbe, *Die indische Mineralien*, Leipzig, 1882, s. 76.

⁴ G. F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms*, s. 134.

⁵ [*Hint Merkürü*,] 1672, s. 12.

⁶ Aktaran P. Sebillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les peuples*, Paris, 1894, s. 395.

tıklarında ilk doğduklarındaki renklerinden farklı bir renge sahip olurlar.”⁷

Rosnel’in “annesinin karnında annesinin kanıyla beslenen” çocuk imgesi ile maden yatağında olgunlaşan yakut imgesi arasında kurduğu benzerlik bazı şamancı inanış ve ritüellerde beklenmedik şekilde doğrulanıyor. Örneğin Çeroki şamanları yılda iki kez bir hayvanın kanıyla beslenmesi gereken bir kristale sahiptiler. Bu olmazsa kristalin havaya uçacağı ve insanlara saldıracağı düşünülüyordu. Kristal kan “içtikten” sonra uslu uslu uyurdu.⁸

Antikçağda da belirlenen bir tasavvur olarak metallerin maden yatağının rahminde “büyümesi” fikri madenlere ilişkin Batılı yazarların spekülasyonlarında uzun süre varlığını korumuştur.⁹ Cardano* şöyle yazıyor: “Dağlar için ağaçlar ne ise metal maddeler de bundan farklı değildir, onların da ağaçlar gibi kökleri, gövdeleri, dalları ve sayısız yaprağı vardır.” “Bir maden yatağı toprakla kaplı bir bitki de-

⁷ Aktaran: Gaston Bachelard, *La Terre et les reveries de la volonte*, Paris, 1948, s. 247.

⁸ Krş. J. Mooney, *Myths of the Cherokees*, aktaran: Perry, *The Children of the Sun*, s. 401. Burada birçok inanışın birleşmesini görüyoruz: Şamana yardım eden ruhlar düşüncesine, “yaşayan taş” düşüncesi ve şamanın gövdesinin içine doldurulan büyülu taş kavramı ekleniyor; krş. Eliade, *Le Chamanisme*, s. 133 vd ve birçok yerde.

⁹ Özellikle krş., Robert Halleux, “Fecondite des mines et sexualite des pierres dans l’antiquite greco-romaine,” *Revue belge de Philologie et d’Histire*, 48, 1970, s. 16-25.

* Gerolamo Cardano (1501-1576), İtalyan hekim, matematikçi ve filozof. Dünyayı, dünyadaki nesneleri canlı sayan ama ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmeyen bir felsefi düşünceye sahipti –yn.

gil de nedir?”¹⁰ Bacon ise şunları yazar: “Eskiler Kıbrıs adasında bir tür demirden söz ederler; bu küçük parçalara ayrılıp toprağa gömülür ve sık sık sulanırsa toprak altında gelişir ve her parça çok daha büyük hale gelir.”¹¹ Metallerin büyümesiyle ilgili bu arkaik tasavvurların süregelmesi yabana atılacak bir konu değildir; bunlar yüzyıllık teknik deneyimlere ve akılcı düşünceye direnirler (bu, Yunan bilminin kabul ettiği mineralojik kavramlarla düşünmekten başka bir şey değildir). Bu tür geleneksel imgeler, madenler âlemi üzerine kesin ve tam gözlemlerin sonuçlarından *daha doğru* olamazlar mı? Daha doğru, çünkü bunları aktaran ve bunlara önem veren, taş devrinin soylu mitolojisidir.

Benzer bir nedenden dolayı maden ocakları faal kullanımının ardından dinlenmeye bırakılırdı. Maden ocağının, toprağın rahminin yenileri doğurması için zamana gereksinimi vardı. Plinius, İspanya galen* madenlerinin belli bir süre sonra “yeniden doğduklarını” yazıyordu.¹² Strabon’da da benzer tespitler yapar;¹³ XVII. yüzyıl İspanyol yazarı Barba aynı konuya değinir: Tükenmiş bir madenin ağız iyice kapatılıp 10-15 yıl beklenirse yataklarını yeniden oluşturabilir. Çünkü, der Barba, metallerin dünyanın yaratılışı sırasında yaratıldıklarını düşünenler fena halde yanılıyorlar; metaller maden ocaklarında “büyürler.”¹⁴ Büyük olasılıkla Afrika metalurjistlerinde de aynı düşünce

¹⁰ *Les Livres de Hierome Cardanus*, 1556 çevirisi, s. 106, 108, aktaran: G. Bachelard, s. 244, 245.

¹¹ Bacon, *Sylva sylvarum*, III, s. 153, aktaran G. Bachelard, s. 244.

* Doğal kurşun sülfür –yn.

¹² *Nat. Hist.*, XXXIV, 49.

¹³ *Cğrafya*, V, 2.

¹⁴ Aktaran: P. Sebillot, *Les travaux publics et les mines*, s. 398.

vardı, bu da Transvaal'daki eski maden ocaklarının ağzının kapatılmasını açıklıyor.¹⁵

Maden filizleri “büyürler,” “olgunlaşırlar” ve toprak altındaki bu yaşam bitkisel bir değere sahiptir. Glauber gibi bir kimyacı bile şöyle düşünüyordu: “Metal son olgunluk noktasına gelir de artık topraktan beslenemezse ve topraktan çıkarılmazsa bu hali kolaylıkla yaşlı, bitkin bir insana benzetilebilir.... Doğa bitkilerde ve hayvanlarda olduğu gibi metallerde de aynı doğum ölüm döngüsünü işletir.”¹⁶ Bernard Palissy'nin *Recepte veritable par laquelle tous les hommes de la France pourraient apprendre à multiplier et augmenter leurs tresor*'da¹⁷ yazdığı gibi: “Tanrı bütün bu şeyleri başıboş kalsınlar diye yaratmadı.... Yıldızlar ve gezegenler başıboş değildir: Deniz sürekli hareketlidir ... toprak da aynı şekilde başıboş değildir.... İçinde doğal olarak tükenen şeyleri yeniler ve tedavi eder; bir şekilde olmazsa başka bir şekilde yeniden üretir.... Yerin üstündekiler dahil her şey, bir şeyler üretmek için çalışır; aynı şekilde toprağın içi ve rahmi, üretmek için var gücüyle çalışır.”¹⁸

Şu halde tıpkı Yeryüzü Ana'nın verimliliğine bağlı olan tarım gibi metalurji de insanda bir güven ve hatta bir kibir yaratmıştır: İnsan

¹⁵ Cline, *African Mining and Metallurgy*, s. 59.

¹⁶ Alctaran: G. Bachelard, *a.g.y.*, s. 247.

¹⁷ *Fransa'nın bütün ahalisinin servetlerine servet katmalarını sağlayacak hakiki reçete*, La Rochelle, 1563.

¹⁸ Metin parçaları şu eserde kopyalanmıştır: A. Daubree, “La generation des mineraux metalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Age,” (*Journal des Savants*, 1890, 379-392; 441-452), s. 382. Maden konusundaki folklor ve mitoloji için bkz: Georg Schreiber, *Der Bergbau in Geschichte, Ethos und Sakralkultur*, Köln ve Opladen, 1962.

Doğanın işine karışabildiğini, yerin rahminde gerçekleşen büyümeyi hızlandırabildiğini hisseder. İnsanoğlu yeraltındaki bu yavaş olgunlaşma sürecini değiştirip hızlandırabilmektedir; bir bakıma *insan zamanın yerine geçmiştir*. Bu durum karşısında XVIII. yüzyıldan bir yazar şunları yazar: “Doğanın ilk başta yaptığı şeyi, izlediği işlemleri takip ederek biz de yapabiliriz. Karanlık yeraltında yüzyıllar boyu yaptığı şeyi ona yardım edip daha iyi koşullar sağlayarak bir anda yaptırabiliriz. Ekmeği nasıl yapıyorsak madenleri de yapabiliriz. Biz olmasak ekinler tarlada olgunlaşmaz; değirmen olmasa buğday una dönüşmez, un ise mayalanma ve pişirme yoluyla ekmeğe dönüşmez. Nasıl tarımda işbirliği yapıyorsak maden işinde de doğayla işbirliği yapalım, işte o zaman önümüze hazineler serilecektir.”¹⁹

Göreceğimiz gibi, simya aynı tinsel ufukta yer alır. Simyacı Doğanın işini kaldığı yerden sürdürür ve tamamlar, aynı zamanda da kendini “yaratmaya” çalışır. Ancak ortaçağ sonundaki metalurji ve simya geleneklerinin birbirine karışması ilginçtir. Bu konuda son derece değerli bir belgeye sahibiz: Konuyla ilgili yayımlanmış ilk Almanca kitap olan ve 1505 yılında Augsburg’da basılmış *Bergbüchlein*. Agricola, *Bergbüchlein*’i saygın hekim –*non ignabilis medicus*– Colbus Fribergius’a atfeder. Fribergius, Freiburg’da madenciler arasında yaşamış ve ilgilendiği inanç ve uygulamaları simyanın ışığı altında yorumlamıştır. Bu son derece nadir ve gizlerle dolu küçük kitap (*liber admodum confusus*, diye tanımlıyor Agricola) A. Daubree tarafından Coblenz madenlerinden bir mühendisin yardımıyla çevrildi ve 1890 tarihli *Journal des Savants*’ta yayımlandı. Bu mineralojik gelenekleri

¹⁹ Jean Reynand, *Etudes encyclopediques*, c. IV, s. 487, aktaran: Daubree, *La generation des mineraux metalliques*, s. 384.

(*der Bergverstanding*) bilen Daniel ile genç madenci çırağı (*Knappius der Jung*) arasındaki bir söyleşiydi. Daniel çırağa madenlerin doğuşu, yatakların yeri ve işletme teknikleriyle ilgili sırları açıklar. “Metal madenin oluşup büyümesi için bir dölleyici ile doğurma işlemini yapabilecek bir şey ya da maddenin gerekli olması dikkate değerdir.”²⁰ Yazar ortaçağda çok yaygın olan maden filizlerinin iki ilkenin, kükürt ile cıvanın birleşmesinden doğduğu inancım anımsatır. “Başka yazarlar metallerin cıvadan doğmadığını, çünkü metal madenin olduğu birçok yerde cıva olmadığını ileri sürerler; cıva yerine nemli, soğuk, sümüksü, kükürt içermeyen bir madde vardır ki, toprağın teri gibidir ve kükürtle çiftleştirildiğinde bütün metaller yapılabilir.”²¹ “Üstelik cıva ile kükürtün birleşmesinde, bir çocuğun oluşup doğmasındaki gibi, kükürt eril tohum görevi görür, cıva da dişil tohumdur.”²² Maden filizinin kolay doğması için “filizlerin döllendikleri maden damarları gibi kendine özgü, doğal niteliği olan bir yer gereklidir.”²³ “Ayrıca uygun yollar ve yaklaşımlar gereklidir, bunlar sayesinde metal ya da madenin gücü hayvan kılı gibi doğal bir kaba aktarılabilir.”²⁴ Damarların yönü ve eğimi ana yönler göre belirlenir. *Bergbüchlein*’de gezegenlerin metallerin oluşumuna etkisi anımsatılır. Gümüş ayın etkisiyle oluşur. Damarları da ayın durumuyla belirlenen “mükemmel yön”le ilgili olarak az ya da çok gümüş içerir.”²⁵ Elbette

²⁰ A. Daubree, *a.g.y.*, s. 387. Krş. W. Pieper, *Ulrich Rülein von Calnn und seine Bergbüchlein*, Berlin, 1955.

²¹ *A.g.y.*, s. 387.

²² *A.y.*

²³ *A.y.*

²⁴ *A.y.*

²⁵ *A.g.y.*, s. 422.

altın madeni güneşin etkisiyle oluşur: “Bilgelerin fikrine göre altın, olabilecek en temiz kükürtten doğmuştur ve toprakta uygun bir şekilde düzeltilip, göğün, özellikle de güneşin etkisiyle iyice arındırılmıştır; öyle ki altın ateşin yakıp yok edebileceği hiçbir özelliğe sahip değildir, ayrıca ateşin buharlaştırabileceği herhangi bir neme de sahip değildir...”²⁶ *Bergbüchlein* ayrıca bakır cevherinin Venüs gezegeni, demirin Mars, kurşunun da Satürn etkisiyle oluşmasından söz eder.²⁷

Bu metin önemlidir. XV. yüzyılın ortasında bir yandan madeni embriyon olarak gören arkaik tasavvurdan, öte yandan da Babil astroloji kurgularından ileri gelen madencilik gelenekleriyle ilgili bir bütün sunmaktadır. Bunlar ise tıpkı *Bergbüchlein*’de sözü edilen cevherin kükürt ve cıva bileşiminden oluştuğu yolundaki simyacı düşüncede olduğu gibi, Yeryüzü Ana’nın bağrında metaller üretme inancından daha sonradır elbette. *Bergbüchlein*’de arkaik ve “halk” geleneğinin – Yeryüzü Ana’nın verimliliği– payı ile Babil kozmolojik ve astrolojik öğretilerinden kaynaklanan âlimane geleneğin payı açıkça belirlenmektedir. Oysa bu iki geleneğin birlikteliği İskenderiye ve Batı simyasında da görülmektedir. Başka bir deyişle simyanın “tarihöncesi”nin en azından bir bölümünü Mezopotamya kaynaklı âlimane geleneklerde değil, arkaik mitlerde ve ideolojilerde aramak gerekiyor.

Daha önce de söylediğimiz gibi, bu saygın miras maden filizlerinin embriyon olarak tasavvurunu içeriyor. Uzam üzerinde çok dağı-

²⁶ Ag.y., s. 443.

²⁷ A. Daubree, s. 445-446. Gezegenlerin metallerin oluşması ve büyümesine etkileri hakkında başka metinler için bkz. John Read, *Prelude to Chemistry*, Londra, 1939, s. 96 vd ve Albert-Marie Schmidt, *La Poesie scientifique en France au XVI^e siècle*, Paris, 1938, s. 321 vd.

nık yerlerdeki çok farklı geleneklerin, Doğanın amaçlı olduğu yolundaki inaniş i içermesi ilginçtir. Büyüme sürecine kimse engel olmazsa bütün maden filizleri zamanla altına dönüşür. Batılı bir simyacı şöyle yazıyordu: “Doğa amaçlarına erişmesi için hiçbir engel olmasaydı bütün ürünleri üretirdi.... Bu nedenle olmamış metallerin doğumunu düşükler ve ucubeler olarak görmeliyiz; bunlar olgunlaşmamışlardır; çünkü Doğanın işlerini tersine çeviren bir şey olmuş, elini kolunu bağlayan bir direniş le karşılaşmış, yapmaya alışık olduğu hareketleri yapamamasına yol açan engeller baş göstermiştir.... Böylece yalnızca bir Metal üretmek istemiş olmasa da birçok metal yapmak zorunda kalmıştır.” Bununla birlikte yalnızca altın “istediği gibi bir döl” olmuştur. Altın “onun meşru oğludur; çünkü hakiki üretim olarak bir tek altın vardır.”²⁸ Çin’de metallerin doğal olarak büyüdüklerine olan inanç çok eskidir²⁹ ve aynı inancı Annam’da, Hindistan’da, Hint Adaları’nda da görürüz. Tonkinli köylüler “siyah tunç, altının anasıdır” derler. Altın doğal olarak tunçtan doğmuştur. Ama bu başkalaşım ancak tunç, yerin rahminde uzun süre kalırsa gerçekleşebilir. “Böylece Annamlılar maden yataklarında bulunan altının orada yüzyıllar boyunca yavaşça oluştuğuna ve toprak dibe doğru kazıldığında bugün altın olan yerde eskiden tunç olduğunun görüleceğine inanırlar.”³⁰ Metallerin hızla evrim geçirmelerine ilişkin fikir Çin’de MÖ

²⁸ *Bibliothèque des Philosophies chimiques*, M. J. M. D. R., yeni basım, Paris, 1741, s. 1741. Aktaran G. Bachelard, *La Terre et les reveries de la volonté*, s. 247.

²⁹ Bkz. özellikle Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, c. III, Cambridge, 1968, s. 639 vd.

³⁰ Jean Przyluski, “L’or, son origine et ses pouvoirs magiques,” *Bull. Ec. Fr. Ex-Or.*, 14, 1914, 1-161), s. 3. Annam’da taşların yerden bittikleri ve büyüdükleri inancı çok yaygındır; krş., R. Stein, *Jardins en miniature d’Extreme-*

122 tarihli bir metin olan *Huay-nan-tzu*'da mevcuttur.³¹ Simyanın işi yalnızca metallerin büyümesini hızlandırmaktı: Tıpkı Batılı meslektaşları gibi Çinli simyacı da zamanın ritmini hızlandırarak doğanın işine yardım eder. Yeraltı rahminde öylece bırakılırlarsa bütün metaller altın olacaktır; ama bu yüzlerce, binlerce yüzyıl sürecektir. Tıpkı “embriyonları” (=maden filizlerim) metale dönüştüren metalurjist gibi simyacı da Yeryüzü Ana'nın rahminde başlamış olan büyüme işlemini hızlandırarak bu işlemi çabuklaştırmayı ve bütün “sıradan” metalleri “soylu” metale, altına dönüştürmeyi hayal eder.

Bu arada altının olağanüstü öneminin dinsel nedenlere dayandığını anımsatalım. Altın alet ya da silah olarak kullanılamaz olmasına karşın insanın keşfedip kullandığı ilk metal olmuştur. Teknolojik devrimler tarihinde, yani taş devri teknolojisinin tunç üretimine, sonra da demir ve ardından çelik endüstrisine geçişte altın hiçbir rol oynamadı. Dahası işletilmesi en zor madendi: 6-12 gramlık bir damar bulmak için bir ton kaya çıkarmak gerekiyordu. Gerçi nemli alüvyonları işlemek daha kolaydı ancak bunlar da çok az verimliydi: Bir metre küp cüruf karşılığında birkaç gram elde edilebiliyordu. Birkaç ons altın elde etmek için harcanan çabayla karşılaştırıldığında bir petrol yatağının işletilmesi daha basit ve kolaydı. Bununla birlikte Firavunlar zamanından beri insanlar acı çekse de altın aramayı sürdürmüşlerdir. Simgesel değeri, dinsel değeri Doğanın ve insan varlığının kutsallıktan arınmasına karşın yok olmadı.

Orient, s. 76.

³¹ Bkz. Homer Dubs'un çevirdiği metinler: *The Beginnings of Alchemy*, s. 71-73. Bu metin Üstad'ın kendisine (Mencius'un çağdaşı, IV. yüzyıl) ait olmasa da Tsou Yen okuluna ait olma olasılığı vardır; krş. Dubs, s. 74.

XIV. yüzyıla ait bir simya kitabı olan *Summa Perfectionis*'te şunları okuyoruz: "Doğanın çok uzun bir süre zarfında tamamlayamadığını biz kısa sürede sanatımız sayesinde tamamlayabiliriz."³² Aynı düşünce, Ben Johnson tarafından *The Alchemist* adlı oyununda açıkça sergilenmiştir (II. perde, 2. sahne). Kişilerden biri olan Surly, metallerin büyümesini hayvan embriyonuna benzeten ve tıpkı yumurtadan çıkan civciv gibi, herhangi bir metalin de yerin rahminde başlamış olan olgunlaşma süreci sayesinde altın olabileceği yolundaki simya düşüncesini pek kabul etmek istemez. Çünkü der Surly, "yumurta Doğa tarafından belli bir sona yazgılı kılınmıştır ve potansiyel olarak bir piliçtir." Subtle ise şöyle karşılık verir. "Zamanları olsa altına dönüşebilecek kurşun ve başka metaller için de aynı şeyi söylüyoruz." Bir başka kişi Mammon: "Bizim Sanatımız da bunu gerçekleştiriyor."³³

Demek ki altının "soyluluğu," "olgunlaşmış" olmasının ürünüdür: Diğer metaller "sıradan" metallerdir, çünkü "çiğ"dirler, "olgun değil"dirler. Şu halde Doğanın amacı maden âleminin tamamlanması, nihai "olgunluğa" erişmesidir. Metallerin "doğal" olarak altına dönüşmesi onların yazgılarında vardır. Başka deyişle Doğa mükemmelliğe erişmeye çalışır. Ancak Altın son derece tinsel bir simgesellikle yüklü olduğundan ("altın ölümsüzlüktür" diye geçer Hint metinlerinde)³⁴ kimi simyevi-soteriyolojik kurguların hazırladığı yeni bir düşüncenin doğması olağandır. Bu düşünce simyacının Doğanın kurtarı-

³² Kitap uzun süre Câbir'e atfedilmiştir, ama Julius Ruska bu geleneğin yanlış olduğunu kanıtlamıştır. Bkz. John Read, *Prelude to Chemistry*, s. 48.

³³ Bkz. Not H.

³⁴ *Maitrāyani-samhitā*, II, 2, 2; *Śatapata Brāhmaṇa*, III, 8, 2, 27; *Aitareya-Brāhmaṇa*, VII, 4, 6; vb.

cı kardeşi olduğu düşüncesidir. Simyacı doğanın amacına ulaşmasına, “ideal”ini gerçekleştirmesine yardım eder; bu ideal de dölünün –maddesel, hayvansal ya da insansal– en üst “olgunluğa, yani ölümsüzlüğe ve mutlak özgürlüğe ulaşması demektir (altın egemenliğin ve özerkliğin simgesidir).

Bu soteriyolojik simya spekülasyonları Batı simya tarihinde çoktur ve C. G. Jung bunun önemini ve kapsamını geniş ölçüde kanıtlamıştır. Biz burada bu simya soteriyolojisinin en eski izlerini vurgulamayı tercih ediyoruz. Her tür “embriyona” gebe olan Yeryüzü Ana imgesi “Doğa” imgesinden önce gelir, aynı biçimde Yeryüzü Ana imgesi Sophia imgesinden önce gelir. Demek ki Yeryüzünün, ana karısıyla, maden yataklarının rahmiyle, maden filizlerinin de “embriyonlarla” eş tutulduğu o çok eski simgecilığe dönmemiz gerekiyor.

Metalurji Ayinleri ve Mysteria'ları

Bir maden yatağı ya da yeni bir damarı bulmak kolay değildir; Bunların yerini göstermek ya da insanlara madenin nasıl işleneceğini öğretmek tanrılara ve tanrısal varlıklara düşer. Bu inançlar Avrupa'da yakın tarihlere kadar korunmuştur. XVI. yüzyılda Liege'i ziyaret eden bir Yunan seyyah Nukios Nikandros Kuzey Fransa ve Belçika'da kömür madenlerinin bulunuşuna ilişkin efsaneyi aktarır: Saygıdeğer bir yaşlı kılığında görünen melek, o güne kadar fırını odunla besleyen bir demirciye maden galerisinin ağzını göstermiştir. Finistère'de bir perinin (*groac'k*) insanlara gümüşlü kurşunun varlığını öğrettiğine inanılır. Madenlerin koruyucu azizi Peran da metalleri eriterek kaynaştırmayı bulmuştur.¹

Aziz Peran'ı konu alan kutsal yazılarda özümseven ve yeniden değer kazanan mitolojik kökenlerin üzerinde durmayacağız. Başka geleneklerde de maden işleri ve metalurjinin kökeninde yine bir yarı tanrı ya da bir uygarlaştırıcı kahraman, bir Tanrı elçisi vardır. Bu durum Çinlilerin "dağları delen" Büyük Yu efsanelerinde de açıkça ortaya çıkar. Yu "toprağı kirleten değil sağaltan mutlu bir madenciydi. Mesleğin ayinlerini biliyordu."² Avrupa'da, "Dağdaki Keşiş" ya da or-

¹ Paul Sebillot, *Les Travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays*, s. 406, 410 vd.

² Marcel Granet, *Danses et Legendes de la Chine ancienne*, s. 496. Krş. s. 610 vd.

taya çıktığında yerleri titreten “Ak Kadın” adıyla da bilinen “Üstat Hoemmerling” gibi gizemli varlıklara, sayısız cine, hayaletlere ve yeraltı ruhlarına ilişkin zengin madenci folkloru üzerinde de durmayacağız.³

Bir maden ocağının açılışının ya da bir fırının yapımının çoğunlukla şaşırtıcı bir arkaikliğe sahip ritüel işlemler olduğunu anımsatmakla yetinelim. Madenci ayinleri Avrupa’da ortaçağ sonuna kadar korunmuştur: Her yeni madenin açılışı dinsel törenleri gerektiriyordu.⁴ Ancak bu geleneklerin eskiliği ve karmaşıklığını görmek için başka yere bakmak gerekiyor. Çünkü ayinlerin eklemelenişleri, amaçları, içerdikleri ideoloji bir kültür düzeyinden diğerine farklılık gösterir. Öncelikle madenleri koruyan ya da orada bulunan ruhları yatıştırma amacını görüyoruz. A. Hale şunları yazar: “Malezyalı madenci kalay ve kalayın marifetleri konusunda bazı özel düşüncelere sahiptir: Öncelikle kalayın yatıştırılması gereken bazı ruhların korumasında ve idaresinde olduğuna inanır; ayrıca kalayın canlı olduğuna ve canlı bir maddenin birçok özelliğine sahip olduğuna inanır: Kalay bir yerden bir yere kendi kendine gidebilir, üreyebilir ve kimi kişilere ya da şeylere karşı belli bir sevecenlik, yakınlık duyabilir ve bu karşılıklıdır. Bu nedenle kalay madeni saygıyla işlenmelidir, rahat etmesi sağlanmalıdır ve belki de daha ilginç, maden yatağı işletilirken kalayın, haberi yokken elde edilmesi sağlanmalıdır.”⁵

P. Sebillot, *a.g.y.*, s. 479-493 ve birçok yerde. Madenlerle ilgili edebi mitolojiler ve imgelem için bkz. C. Bachelard, *La Terre et les reveries de la volonte*, s. 183 vd ve birçok yerde.

⁴ Sebillot, *a.g.y.*, s. 421.

⁵ A. Hale’dan aktaran: W. W. Skeat, *Malay Magic*, Londra, 1920, s. 259-260.

Bu arada madenin “hayvansı” davranışını belirtelim: Maden canlıdır, –av hayvanının avcıya karşı takındığı tavırlar gibi– istediği gibi hareket eder, saklanır, insanlara sevgi ya da düşmanlık besler. Malezya’da İslam güçlü biçimde yerleşmiş olsa bile bu “yabancı” din madenlerin başarısını sağlamada yetersizdir; çünkü madenleri gözeten ve maden filizlerini ellerinde tutanlar eski tanrılardır. Böylece eski dinden, İslamiyetin yerini aldığı dinden bir rahibin yardımına başvurmak kesinlikle kaçınılmazdır. Maden törenlerini yönetmesi için Malezyalı bir *pavang*, kimi kez bir Sakay şamanı (yani en eski halkın, Malezya öncesi halkın şamanı) davet edilir. Bu *pavang*’lar en eski dinsel gelenekleri korudukları için madenleri koruyan tanrıları yatıştırabilir ve madenlerde kol gezen ruhlarla anlaşabilirler.⁶ İçinde altın bulunan maden filizleri (kalayla birlikte Malezya’nın belli başlı maden zenginliğini oluşturur) için özellikle onlara başvurulur. Müslüman işçiler bazı işaretler ya da dua gibi şeylerle dinlerini belli etmemelidirler. “Altının bir *deva*’nın ya da bir tanrının tasarrufunda ya da hâkimiyetinde olduğuna inanılır ve bu nedenle altın aramak kâfirlik demektir; çünkü madenciler Allah’ın adını anmamaya ya da Müslüman ibadetlerine ilişkin eylemlerde bulunmamaya özen göstererek *deva*’larla uzlaşmalı, onlara dualar etmeli, sungular sunmalıdır. Allah’ın egemenliğine ilişkin herhangi bir şeyin söylenmesi *deva* ya bir küfürdür; yoksa “altını saklar” ya da “görünmez kılar.”⁷ Dinler tarihinde dışardan gelen din ile yerel din arasındaki gerilim olgusu iyi bilinen bir olgudur. Tıpkı dünyanın diğer yerlerinde olduğu gibi, yerle ilgili tapımlarda Malezya’daki “yerin sahipleri” kendilerini hissettirirler.

⁶ A.g.y., s. 253.

⁷ W. W. Skeat, *Malay Magic*, s. 271-272.

Yerin hazineleri –onun işleri, “çocukları”– yerlilere aittir ve yalnızca onların dini, bu hazinelere yaklaşılmaya yetkili kılar.

Afrika'daki Bayekalar arasında, yeni bir galeri açılacağı zaman, etrafında rahip ve işçiler bulunan şef, madende hâkim olan atasal “bakır ruhlarına” bir dua okur. Dağ ruhlarını rahatsız etmemek ve kızdırmamak için nereden kazılmaya başlayacağına karar veren kişi her zaman şeftir. Aynı şekilde Bakitara madencileri “yerin sahibi” ruhları yatıştırmak ve çalışmaları sırasında özellikle cinsel olmak üzere birçok tabuya uymak zorundadırlar.⁸ Ritüel arılık önemli bir rol oynar. Haitili yerliler altın bulmak için iffetli olmak gerektiğine inanırlar ve maden aramaya uzun süre oruç tuttuktan ve cinsel perhiz yaptıktan sonra başlarlar. Arama sonuç vermezse bunu arı olmamalarından ileri geldiğine inanırlar.⁹ Metallerin alaşımı konusunda cinsel tabuların öneme biraz sonra değineceğiz.

Madencilerde arılık halini, orucu, tefekkürü, duaları ve ibadetle ilgili eylemleri görüyoruz. Bütün bu koşullar yapılması amaçlanan işlemin doğasınca belirlenir; çünkü kimsenin dokunamayacağı kutsal bir alana girilecektir; yeraltındaki yaşamın düzeni bozulacak, bu yaşamı idare eden ruhlar rahatsız edilecek, bildik dinsel evrene ait olmayan, çok daha derin, çok daha tehlikeli bir kutsallıkla temasa geçilecektir. İnsana hak olarak tanınmamış bir alana, Toprak Ana'nın karında madenleri yavaşça, gizemli biçimde olgunlaştıran yeraltı dünyasına doğru maceraya atılma duygusu söz konusudur. Özellikle üstün bir yasanın yönettiği bir doğal düzen içine, gizemli ve kutsal bir süreç içine girildiği izlenimi vardır. Böylece geçiş ayinleriyle her tür-

⁸ Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, s. 117, 119.

⁹ P. Sebillot, *Les Travaux publics et les Mines*, s. 421.

l  önlem alınır. İnsan varlığını ilgilendiren bir gizemin söz konusu olduğu hissedilir; çünkü insan gerçekten de metallerin keşfiyle kendine geldi, madencilik ve metalurji işleri içine girdiğinde neredeyse bütün varoluş tarzını değiştirdi. Maden ve dağlarla ilgili bütün mitolojilerde gördüğümüz o sayısız peri, cin, elf, hayalet, ruh yaşamın jeolojik düzeylerine girerken karşılaşılan *kutsal varlık*'ın çeşitli tezahürleridir.

Bütün bu ürkütücü kutsallıkla yüklü olan maden filizleri, fırınlara taşınır. İşte o zaman en zor ve en maceralı işlem başlar. Zanaatk r "büyümeyi" hızlandırıp tamamlamak için kendini Yeryüzü Ana'nın yerine koyar. Fırınl r, maden filizinin büyümesini tamamladığı yeni, yapay bir rahimdir. Eritme işlemi çevresindeki sonsuz sayıda önlem, tabu ve ritüelin kaynağı budur. Madenlerin yanına kamp kurulur, orada bütün mevsim potansiyel olarak arı bir şekilde (Afrika'da genellikle aylarca, mayıs ve kasım arasında) yaşanır.¹⁰ Açevalı maden eriticileri bütün bu zaman boyunca en katı cinsel perhizleri uygular.¹¹ Bayekeler fırının etrafında kadın görmek istemezler.¹² Metalurji mevsimi boyunca inzivada yaşayan Baylalar daha da katıdırlar: Gece boşalması yaşayan işçinin arınması gerekir.¹³ Bakitaralarda da aynı cinsel tabular vardır: K r k ustası işi sırasında cinsel ilişkide bulunursa körükler sürekli suyla dolacak ve iş göremez hale geleceklerdir.¹⁴

¹⁰ Cline, *Mining and Metallurgy*, s. 41.

¹¹ Cline, *a.g.y.*, s. 119.

¹² *A.g.y.*, s. 120.

¹³ *A.g.y.*, s. 121.

¹⁴ Bununla birlikte yine Bakitaralarda, "kendi k r ğ n  yapan demirci, körüğü bitirir bitirmez karısının yanına gitmelidir; amaç körüklerin daha sağlam olmasını, iyi çalışmasını sağlamaktır," Cline, *a.g.y.*, s. 117. Pa Nyanko-

Pangveler eritme işleminin sürdüğü süreler boyunca ve bundan iki ay öncesinden cinsel perhize başlayarak ilişkiye girmezler.¹⁵ Cinsel eylemin çalışmaların başarısına zarar vereceği düşüncesi bütün kara Afrika'da yaygındır. İlişki yasağı çalışmalar sırasında söylenen ritüel şarkılarda bile ortaya çıkar. Örneğin Baylaların şarkısı şöyledir: "Kongve (klitoris) ve Kara Malaba (*labiae feminae* {kara dudaklar}) korkutur beni! Ateşe üflerken buldum Kongve'yi. Kongve korkutur beni! Git, uzaklaş benden, bir zamanlar sık sık birlikte olurduk, git şimdi, uzaklaş benden!"¹⁶

Bu şarkılar ateş ve eritme işiyle cinsel etkinliğin birbiriyle özdeşleştirilmesini gösteren belirsiz izler taşıyor olabilir. Bu durumda kimi cinsel, metalurjik tabular eritmenin kutsal bir cinsel birleşmeyi, kutsal beraberliği temsil etmesi olgusuyla açıklanabilir (krş. "eril" ve "dişil" maden filizlerin karışımı); fırında gerçekleşmekte olan birleşmenin başarısını büyüsel olarak sağlamak için işçilerin bütün cinsel enerjileri korunmalıydı. Çünkü bütün bu gelenekler son derece karmaşıktır ve farklı simgeciliklerin kavşağında bulunur. Fırınlarda büyümelerini tamamlayan maden filizi-embriyon düşüncesine, madeni eritmek bir "yaratım" olduğu için, eril ve dişil öğelerin önceden birleşmesini gerektirdiği düşüncesi eklenmiştir. Biraz sonra benzer bir simgeciliği Çin'de göreceğiz.

lelerde demirci kulübesine yeni bir çekiç getirildiğinde karısına gitmelidir (a.g.y., s. 118). Burada farklı bir simgecilik görüyoruz: Alet, cinsiyetli hale getirilişiyle ve insanların üreme eylemine koşut bir işlev görerek "canlı" hale gelir.

¹⁵ Cline, a.g.y., s. 125.

¹⁶ Cline, a.g.y., s. 121.

Aynı düşünce düzeninde Afrika metalurji törenleri gerdek simgeciliğine ilişkin bazı öğeler sunuyor. Bakitara demircisi örse gelinmiş gibi davranır. Erkekler onu eve taşıdıklarında tıpkı bir düğün alayındaymış gibi şarkılar söylerler. Demirci örsü aldığı anda üstüne “çok çocuk doğurması için” su serper ve karısına, eve kuma getirdiğini söyler.¹⁷ Baylalarda fırın yapılırken bir erkek ve bir kız çocuğu içeri girerler ve bakla ezerler (ortaya çıkan çıtırtılar ateşin sesini simgeler). Bu işi yapan çocuklar daha sonra evlenmek zorundadırlar.¹⁸

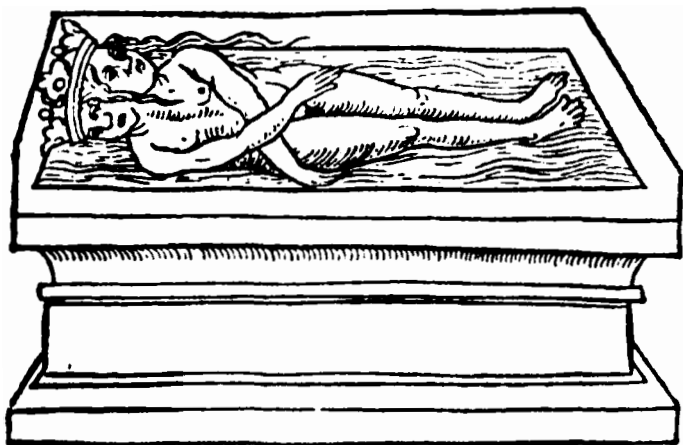
Daha kesin ve daha iyi işlenmiş gözlemlere ulaştığımızda, Afrika'da metalurji işinin ritüel niteliğini daha iyi anlıyoruz. Tanganyika demircilerini daha yakından incelemiş olan R. P. Wyckaert önemli ayrıntılar sağlıyor. Demirci ustası kamp yerine gitmeden önce tanrıların korumasını talep eder. “Siz, büyük atalarımız, bize bu işleri öğreten sizler, geçin önümüze (yani “nasıl yapacağımızı göstermek için önümüzde olun”). Sen, merhametli, nerede olduğunu bilmediğimiz, sen, bizi affet. Sen, güneşim, ışıgım, beni koru. Hepinize minnettarım.”¹⁹ Büyük fırınlara doğru hareket etmeden bir gün önce herkesin perhiz yapması gerekir. Sabah demirci ustası ilaç kutusunu çıkarır, ona saygılarını sunar ve herkes bu kutunun önünden geçer, diz çökerler ve alınlarına beyaz topraktan azıcık sürerler. Alay fırınlara doğru yollanırken bir çocuk ilaç kutusunu, bir diğeri de bir çift tavuk taşır. Kamp yerine gelindiğinde en önemli işlem ilaçların fırına koyulması ve beraberinde yapılan kurban törenidir. Çocuklar tavukları getirir, demirci ustasının önünde kurban ederler ve ateşe, maden filizine, kö-

¹⁷ Cline, *a.g.y.*, s. 118.

¹⁸ *A.g.y.*, s. 120.

¹⁹ R. P. Wickaert, *Forgerons paiens et forgerons chretiens au Tanganyika*, s. 373.

PHILOSOPHORVM.
CONCEPTIO SEV PVTRE
facile



Ûyeligen König vnd K nigin dot/
Die sele scheydet sich mit grosser not.

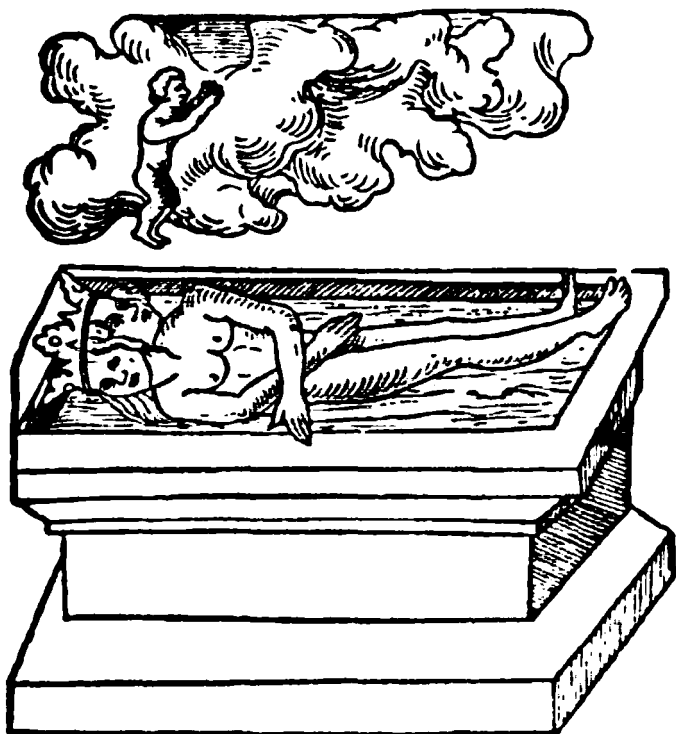
ARISTOTELES REX ET
Philosophus.

NUnquam vidi aliquod animatum crescere
sine putrefactione, nisi autem fiat putri-
dum inuanum erit opus alchimicum.

Rosarum philosophorum (Frankfurt, 1550)

"Burada Kral ve Krali e yatıyor
Ruhları b y k bir acıyla onlardan ayrıldı"

ROSARIVM
ANIMÆ EXTRACTIO VEL
impregnatio



*Ûye teylen sich die vierelement/
Aus dem lryb scheyde sich die sele behende.*

Rosarium philosophorum

"İşte dört elementin ayrılması
Ruh bedenden yavaşça ayrılınca"

müre kan akıtırlar. Sonra “içlerinden biri fırının içine girer, diğeri dışarda kalır; burada birçok kere (kuşkusuz tanrıya yönelik olarak) şöyle söyler: “Yan kendiliğinden ateş, iyi yan!”²⁰ Şefin talimatlarıyla içerde duran çocuk, ilaçları fırının dibinde kazılan çukura koyar, iki tavuğun başlarını da koyup üzerlerini toprakla örter. Eritme işlemi bir horoz kurban edilmesiyle de kutsanır. Demirci içeri girer, kurbanı sunar ve kanı örsün üstüne akıtarak şöyle der: “Bu döküm demiri-mi bozmasın! Bana zenginlik ve talih getirsin!”²¹

İki çocuğun ritüel işlevi ve fırınlara sunulan kurbanı ele alalım. Fırının içine gömülen tavuk başları bir bedel kurbanım temsil ediyor olabilir. Çin gelenekleri bu konuda önemli açıklamalar sunuyor. Mutlu madenci Büyük Yu'nun Yukarı ile Aşağı'nın birleşmesini sağladığı düşünülen Hia'nın dokuz kazanını da döktüğünü anımsayalım.²² Kazanlar sihirliydi: Kendi kendilerine hareket ediyorlar, ısıtılmadan içindekileri kaynatabiliyorlar ve Erdem'i tanıyabiliyorlardı (en büyük işkencelerden biri suçluyu kaynatmaktı;²³ Yu'nun beş kazanı *yang* ile dördü de *yin* ile ilişki içindeydi.²⁴ Böylece bu çift, karşıtlıkların birliğini (Gök-Yer, Eril-Dişil, vb) ve aynı zamanda kozmik bütünün imgesini oluşturuyordu. Daha önce gördüğümüz gibi, maden filizleri ve metaller de eril ve dişil olarak sınıflandırılmıştır. Eritme işine bakir erkek ve bakire kız çocukları katılır: Kızgın metalin üstüne suyu on-

²⁰ Ag.y., s. 375.

²¹ Ag.y., s. 378.

²² Marcel Granet, *Danses et Legendes de la Chine ancienne*, s. 489-490.

²³ Granet, s. 491, not. 2.

²⁴ Ag.y, s. 496.

lar atarlar.²⁵ Şu halde, bir kılıca su verme işi su ile ateşin birleşmesi olarak görüldüğüne;²⁶ alaşım, bir evlilik ayini²⁷ olduğuna göre aynı simgecilik metalin eritilmesi işlemi de zorunlu olarak geçerli olmalıdır.

Doğrudan cinsellik ve evlilik simgeciliğiyle ilişkili olmak üzere kanlı kurban törenini görüyoruz. “Kan-tsiang ve Mo-ye, eril ve dişil bir çift kılıçtır. Karı koca aynı zamanda demirden bir ailedir. Koca, Kan-tsiang *iki* kılıç dökme emri alınca işe koyulur ve üç ay uğraştıktan sonra metali eritmeyi başaramaz. Başarısızlığının nedenini soran karısı Mo-ye’ye önce kaçamak cevaplar verir. Kadın ısrar eder, kutsal maddenin (metalin) dönüşmesinin bir kişinin (kurban edilmesini) gerektirdiğini anımsatır. O zaman Kan-tsiang da ustasının metali eritmeyi ancak *kendini ve karısını* ateşe atarak başardığını anlatır. Kocası kendi bedenini eritecekse eğer, Mo-ye de kendi bedenini vermeye hazır olduğunu bildirir.”²⁸ Saçlarını keserler, tırnaklarını kısaltırlar. “İkisi birden saçlarını ve kesik tırnaklarını ateşe attılar. Hepsini vermek yerine bir kısmını verdiler.”²⁹ Başka bir versiyona göre “Mo-ye metalin neden erimediğini sorunca, kocası şöyle dedi: ‘Rahmetli ustam (ya da Eski Ustam) dökümcü Ngeou bir kılıç dökmek isteyip de erime gerçekleşmeyince bir *genç kıızı* Fırın ciniyle *evlendirdi*. Bunun üzerine Mo-ye kendini fırına attı ve erime başladı.”³⁰ İki “çengel ya da

²⁵ A.g.y, s. 497.

²⁶ A.g.y., s. 498.

²⁷ A.g.y., s. 499.

²⁸ Granet, a.g.v., s. 500.

²⁹ A.g.y., s. 501

³⁰ A.g.y, s. 501, not 3.

tırpan biçiminde pala” üretimini anlatan *Vou Yue tch'ouen ts'ieou* (4. bölüm) zanaatkarın bunları iki oğlunun kanıyla kutsadığını belirtir.³¹ “Yue kralı Keou-tsien, sekiz sihirli kılıç döktüğünde metali elde etmeden önce, Kouen-vou cinine öküzler ve beyaz atlar kurban etti. *Kouen-vou* bir kılıç adıdır.”³²

Bir döküm sırasında, bir insan (ya da bir çift) ile metallerin mistik evliliğine ilişkin mitsel-ritüel motif olan kurban ya da kişisel kurban teması özellikle önemlidir. Biçimsel olarak bu tema, kozmogonik mitte bir örnek modelini bulduğumuz o geniş “yaratılış” kurbanları kategorisine dahil olur. Alaşımı, “metallerin evliliğini” gerçekleştirmek için canlı bir varlığın işlemi “canlandırması” gerekir ve bunun en iyi yolu da bir yaşamın aktarılması anlamında kurbandır. Kurbanın ruhu onun tensel kabını değiştirir: İnsan bedeninden kurtulup yeni bir “beden” kazanır; bir yapıyı, bir nesneyi, hatta bir işlemi “canlandırır,” “canlı” kılar. Alıntıladığımız Çin anlatıları metalurji işleminin başarısı için insan kurban edildiğinin anısını barındırıyor gibidir. Soruşturmamızı başka kültürel alanlarda sürdürelim. Fırınlara sunulan kurbanların ne ölçüde kozmogonik mitlerin bir uygulaması olduğunu ve geliştirdiği yeni değerleri oluşturduğunu göreceğiz.

³¹ A.g.y., s. 502, not 2.

³² A.g.y., s. 493. Mo-Ye ve Kan-tsiang efsanesinin diğer değışkeleri için bkz. Lienello Lanciotti, “Sword Casting and Related Legends in China,” *East and West*, IV, 1955, 106-114, özellikle s. 110 vd ve “The Transformation of Ch'ih Pi's Legend,” a.g.y., s. 316-322. Çin metalurji mitleri ve ritüelleri hakkında bkz. Max Kaltenmark, *Le lie-sien tchouan*, s. 45 vd, 170 vd.

Fırınlara İnsan Kurban Etme

Bazı Orta Hindistan yerli kabilelerine ait bir grup mit, Asür demircilerinin tarihini anlatır. Birhor'a göre Asürlar demiri eriten ilk insanlardı. Ama fırınların dumanı Yüce Varlık Sing-bonga'yı rahatsız ediyordu; çalışmanın durdurulması için haberci kuşlar gönderdi. Asürlar metalurjinin en önemli uğraşları olduğunu söyleyip habercileri yaraladılar. O zaman Sing-bonga yeryüzüne indi. Sezdirmeden Asürlara yaklaştı, onları fırına girmeye ikna etti ve sonra da onları yaktı. Bu nedenle ölenlerin karıları Doğa ruhları haline geldiler.¹

Mitin daha eksiksiz haline Mundalarda rastlanır. Başlangıçta insanlar gökte Sing-bonga için çalışıyorlardı. Ancak suya yansıyan yüzlerini görüp tanrılara benzediklerini, dolayısıyla tanrılara eşit olduklarını anladılar ve tanrılara hizmet etmeyi reddettiler. Sing-bonga da onları yeryüzüne attı. Demir cevherinin bulunduğu bir yere düştüler, erkekler yedi fırın yaptılar. Duman Sing-bonga'yı rahatsız etti ve kuşları haberci olarak gönderdi, ama bir işe yaramadı. Tanrı yaşlı, hasta bir adam kılığında yeryüzüne indi. Kısa süre sonra fırınlar yıkıldı. Sing-bonga'yı tanımamış olan demirciler ne yapmaları gerektiğini sordular. O da "insan kurban etmelisiniz" diye yanıtladı. Gönüllü kurban bulunamayınca Sing-bonga gönüllü oldu. Fırına girip kor haline geldi ve üç gün sonra altın, gümüş ve değerli taşlarla çıktı. Tan-

¹ Sarat Chandra Roy, *The Birhors*, Ranchi, 1925, s. 402 vd.

rının yaptığına demirciler de öykündüler. Karıları ateşi körüklüyor ve demircilerse fırınlarda diri diri yanarken bağıryorlardı. Sing-bonga kadınları teselli etti: Kocaları bağıryordu, çünkü hazineyi paylaşıyorlardı. Kadınlar, demirciler tamamen kül haline gelinceye kadar körüklemeye devam ettiler. Kadınlar kendilerine ne olacağını sorunca Sing-bonga onları *bhut*'lara, tepe ve kayalık ruhlarına dönüştürdü.²

Son olarak Oraonlarda da benzer bir mit tespit edilmiştir. Hepsi de ünlü demirciler olan, Asür'un oniki kardeşi ve Lodha'mın onüç kardeşi fırınlarının dumanıyla Bhagwan'ı (=Tanrı) kızdırırlar. Bhagwan hasta, yaşlı bir adam kılığında yeryüzüne iner ve bir dulun yanma sığınır; demirciler fırınlarının onarımı için ona danıştıklarında, tıpkı Mundaların mitinde olduğu gibi diri diri yanarak ölürler.³

Asürlar büyük bir olasılıkla Pencab'ın kuzeyinde yaşayan bir demirci kabilesiydi. Âri işgalciler tarafından Çota Nagpur dağlarındaki yurtlarına sürülmüşlerdir. Walter Ruben Asürlar ile Veda ilahilerinde sözü edilen ve tanrıların (*deva*) düşmanı ve onlarla sürekli savaşan Asurlar arasındaki olası ilişkileri göstermiştir.⁴ Asür demircileriyle ilgili komşu Munda ve Dravid (Oraon) halklarınca korunan bu mitolojik geleneklerin ilginçliği ortaya çıkıyor. Konumuz açısından vurguladığımız mitlerde bir kısmı ortaya çıkan metalurjiye adanmış in-

² E. T. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, Kalküta, 1872, s. 186 vd.

³ P. Dehon, "Religion and Customs of the Uranos," *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, Kalküta, 1906, s. 128-131; ayrıca bkz. R. Rahmann, "Gottheiten der Primitivstämme im Nordöstlichen Vorderindien," *Anthropos*, 31, 1936, s. 52 vd. 12 Asür ve 13 Lodha hakkında bkz. Walter Ruben, *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*, Leyden, 1939, s. 102 vd. Ayrıca bkz: *Anthropos*, 56, 1961, s. 96 vd.

⁴ Bkz. *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*, s. 302-303 ve birçok yerde.

san kurban motifini ele almamız gerekiyor özellikle. Şimdiki biçimleriyle bu mitler demir ve metalurjiye duyulan *öfkeyi* açığa vuruyor. Komşu halkların yargısına göre, Asür demircileri fırınlarının yanan kömürlerinde hak edilmiş bir ölüm bulmuşlardır; çünkü yüce Tanrı'ya karşı gelmiş ve onu kızdırmışlardır. Demircilik uğraşına duyulan bu nefrette, demir çağının diğer çağlar arasındaki en acması ve en faydasız çağ olduğu düşüncesindeki aynı olumsuz ve kötümser tutum görülebilir. Böyle bir tutumun tarihsel temelleri olduğunun varsayılmasına itirazımız olmaz. Demir çağında, birbirini izleyen savaşlar ve katliamlar, kitle halinde kölelik ve genel anlamda bir yoksullaşma görülür.⁵ Başka yerlerde olduğu gibi Hindistan'da da tüm mitoloji demir işçilerini devler ve demonlarla ilgili kategoriler arasına yerleştirir: Bunların hepsi de başka çağları ve başka gelenekleri temsil eden tanrıların düşmanlarıdır.

Bu “demir nefretine” ek olarak Asürların mitolojisi, fırınlara insan kurban edilmesi gerekliliğini bildirir. Hatta alıntılanan mitlerde insan kurban edilmesi metalurji işinin demonlara özgü yönü gibi görünmektedir. Metalin eritilmesi insan kurban edilmesini gerektiren korkunç bir işlem olarak görülür.⁶ Metalurjide insan kurban edilmesine ilişkin izler Afrika'da bulunmuştur. Nyasalandlı Açevalarda fırın yapmak isteyen kişi büyücüye (*sing-anga*) başvurur. Büyücü “ilaçlar” hazırlar, bir mısır koçanı içine koyar ve küçük bir çocuğa bunu ha-

⁵ Walter Ruben, *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*, s. 153 vd.

⁶ Demir dökümden bir silahla bir insan öldürüldüğünde onun ruhunun efendisi olunduğu, bir tür “köle ruha,” bir “ruhsal robota” sahip olunduğu düşüncesi de aynı inanç küresine kaydolur; bkz. *Chamanisme* adlı kitabımızdaki Batak büyücüleri örneği, s. 313.

mile bir kadına nasıl fırlatacağını öğretir; böylece kadın düşük yapacaktır. Büyücü düşürülmüş embriyonu alır ve başka “ilaçlarla” birlikte toprağa açtığı bir çukur içinde yakar. Fırın bu çukurun üzerine kurulur.’ Antongalar plasentanın bir kısmını, demiri erimeyi güvence altına almak için fırının içine atarlar.⁸ Düşük simgeciğini şimdilik bir yana bırakırsak, Afrika’dan verdiğimiz bu iki örnek somut ya da simgesel insan kurban edilmesi (turnaklar ve saçlar) ile bedel kurbanı (örneğin Tanganyika demircilerinde tavuk kurban edilmesi için bkz. s. 63) arasında bir geçiş ifade etmektedir. İnsan bedeni ile maden fizikleri arasındaki mistik ilişkiler düşüncesi başka adetlere de bulaşmıştır. Örneğin Senegambialı Mandigolar bir kazadan sonra altın madenini birkaç yıl terk ederler: Bedenin çürürken zengin bir altın yatağını belirleyeceğini düşünürler.⁹

Bu mitler, ayinler ve adetler onlardan önce gelen ve onları doğrulayan kökensel bir mitsel temayı ele verir:¹⁰ Metaller bir tanrının ya da kurban edilen doğaüstü bir varlığın bedeninden doğarlar. Ayrıca ayinler *in illo tempore* (başlangıçtaki) bir davranışı başlatan ya da bir

⁷ A. G. O. Hodgson, “Notes on the Achewa and Angoni of the Dowa District of the Nyasaland Protectorate,” *Journ. Roy. Anthr. Inst.*, 63, 1933, s. 163.

⁸ Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, s. 119.

⁹ Cline, *a.g.y.*, s. 12.

¹⁰ Zamandizinsel, tarihsel bir öncelik her zaman söz konusu olmayabilir; bu öncelik merkezi mitsel temanın her “versiyonunda” potansiyel olarak bulunan düşünsel bir önceliktir. Şu ya da bu gelenek türediği mitsel bütünün bilincinde olmayabilir, üstelik ideolojiler tarih sayesinde dolaşıma sokulup aktarılır ve çoğu zaman bir halk bir “sistemin” yalnızca birkaç kesitini alır ya da korur. Bu nedenle bir simgenin anlamı çok sayıda “versiyonu” inceledikten sonra tam olarak ortaya çıkabilir. Şu halde değişkeler birbirleriyle hiçbir tarihsel bitişiklik göstermez; bu da yorumlama işini daha da zorlaştırır.

çalışmanın evresini ifşa eden olayın az çok simgesel yinelenmesi olduğundan metalurji işi ilksel kurbanın yinelenmesini gerektirir. Kozmogonik mit konusunda söylediklerimizden sonra (ezeli bir devin bedeninden doğan dünya, insan ya da bitkiler) tanrısal bir varlığın organlarından türeyen metaller de aynı merkezi motifin bir değişkesi olarak görülüyor. Hasadı desteklemek için sunulan kurbanların, tanelerin ortaya çıkmasını mümkün kılan *ab origine* (başlangıçtan itibaren) yüce varlığın kendini simgesel olarak kurban edişini yinelemesi gibi, metalurji işi için bir insanın (somut ya da simgesel olarak) kurban edilmesi de aynı şekilde mitsel bir modele öykünmekten ibarettir.

Gerçekten de metallerin kökenine ilişkin birçok mitsel gelenek vardır: Metaller bir tanrının ya da bir yarı-tanrının bedeninden “bitirler.”¹¹ Indra’nın “organlarının kesilmesi” mitinde aşırı *soma* nede niyle sarhoş olan tanrının bedeninin “akmaya” başladığı, böylece de her tür canlıyı, bitkiyi ve metali doğurduğu söylenir. “Göbeğinden dışarı yaşam soluğu çıktı ve demire değil, gümüşe değil kurşuna dönüştü; ersuyundan biçimi aktı ve altına dönüştü.”¹² İranlılarda da benzer bir mit vardır. Ezeli İnsan Gayömart ayartıcı tarafından katledildiğinde “ersuyunun toprağa akmasına izin verdi ... Gayömart’m

¹¹ Konumuz bağlamında, metallerin kökenlerine ilişkin mitlerin döküm işi için insan kurban edildiğini gördüğümüz kültürel alanlardan farklı alanlarda da görülmesi herhangi bir zorluk yaratmaz; bu aşamada herhangi bir mitsel-ritüel senaryonun tarihini ortaya koymayı, değil büyük ölçüde kaybolmuş ya da dağılmış tinsel evrenlerin yapısını belirlemeyi amaçlıyoruz. Ayrıca mitsel-ritüel bir senaryonun tarihi öyle birkaç sayfada ya da teknik bir uzmanlığa girişmeden ortaya konulamaz; bu kitapta böyle bir çalışmadan kaçındık.

¹² *Śatapata Brāhmaṇa*, XII, 7, 1, 7.

bedeni metallerden yapıldığı için bedeninden yedi tür metal oluştu.¹³ *Zath-sparam*'a göre (X, 2) “öldüğünde metal nitelikli sekiz maden filizi çeşitli organlarından çıktı. Bunlar altın, gümüş, demir, pirinç, kalay, kurşun, cıva ve elması; altın mükemmel oluşu nedeniyle yaşamın ta kendisinden ve ersuyundan çıkmıştır.”¹⁴ Bu arada şunu da belirtelim: İlk insan çifti *rivās* bitkisi biçiminde Gayōmart'ın daha önce göğün dönme hareketiyle arındırılmış ersuyundan doğacaktır; bu motif de İran geleneğini çok yaygın ve çok eski bir mitsel bütünlüğe yerleştiriyor.

Benzer bir miti Yunanlar da paylaşırlar. P. Roussel, Zenobios'un aktardığı bir Yunan meseline dikkati çekmişti: Bu meselde demirin kökeninden söz edilir: “İki kardeş üçüncü kardeşlerini öldürürler; bir dağın altına gömerler; bedeni demire dönüşür.”¹⁵

¹³ *Grand Bundahishn*, Fr. çev. A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens*, Uppsala, 1918, I, s. 22. Krş. R. Reitzenstein ve H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin, 1926, s. 225-229 ve özellikle 228-229. sayfaların dipnotları. Burada İran geleneklerinde bedensel-madensel koşutlukları irdeliyor.

¹⁴ A. Christensen, *ag.y.*, s. 25. Elmas bir metal olmadığından özgün yedi metal dizisine ait değildir; bu yedi metal kuşkusuz Babil etkisini gösterir; krş. Christensen, s. 52.

¹⁵ P. Roussel, *κελμῖς ἐν σιδῆρω*, *Revue de Philologie*, 1905, s. 294. Metalurjide insan kurbanlar için bkz. Plutarkhos, *Parall.*, 5, 306 vd. Metallerle tanrılar arasındaki ilişkilere Mısır geleneklerinde de rastlanır. Plutarkhos ile Diodoros Mısırlıların “Seth'in dişleri” diye adlandırdıkları demirden nefret ettiklerini aktarırlar. Plutarkhos *De Isedē*'de (bölüm 62) “Seth'ten çıkmış demir”den söz eder. Hematit “Horus'un kemikleri”ydi; bkz. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, s. 427. Öte yandan Mısırlılar tanrıların tenlerinin altından olduğunu düşünüyorlardı. Ancak burada başka bir simgecilikle, ölümsüzlük simge-

Biçimsel olarak bütün bu gelenekler örnek modellerini oluşturan kozmogonik mite bağlıdır. Ancak kimi dinsel düzeylerde kozmogoninin embriyolojik bir simgecilikle bitişik olduğu unutulmamalıdır: Ezeli bir varlığın bedeninden dünyanın yaratılışı kimi kez bir “embriyonun” biçimlendirilmesi gibi tasavvur edilip anlatılmıştır. Kozmos embriyonik (şekilsiz) ve kaotik bir ilksel maddeden biçimlenir. Böylece kurban edilen bedenin ilksel maddeye, dolayısıyla tohum evresindeki kitleye ve embriyona eşdeğer sayıldığı bir dizi denk ya da tamamlayıcı imgeye ulaşıyoruz. Benzer durumlar kimi Mezopotamya geleneklerinde de belirlenmiştir. İnceleyeceğimiz olgular maddenin filizlerinin embriyonlar olarak değerlendirilmesi ile fırınlara sunulan kurbanlar arasındaki ilişkileri kavramamızı sağlayacaktır.

ciliğiyle karşılaşırız. Altın mükemmel, şemsi, ölümsüzlüğe denk metaldir. Bu nedenle tıpkı tanrılara olduğu gibi Firavuna da altın bir beden atfedilir.

Babil Metalurji Simgeciliği ve Ritüelleri

1925 yılında R. Campbell Thompson'un Asur kimya metinlerini yayımlamasından sonra R. Eisler bir Babil simyasının varlığı hipotezini ortaya atmıştı. Eisler bunu *ku-bu* ("embriyon," "fetüs") terimine dayandırıyor; bunu simgesel olarak ana rahmine benzetilen fırındaki maden cevheri olarak anlıyordu. Daha önce gördüğümüz gibi böyle bir tasavvur birçok gelenekte de tespit edilmiştir. Ancak R. Eisler için fazladan bir şey söz konusuydu: Babil inanışında metallerin olgunlaşması ve mükemmelleşmesi fikriyle ilgili ilk tarihsel belgeyi belirlediğini ve sonuç olarak da simyanın Mezopotamya'daki köklerini açığa çıkarttığını düşünüyordu. Eisler'in hipotezi Abel Rey tarafından kabul görmüş gibidir, ama Asurbilimci H. Zimmern ve kimya tarihçileri Ernst Darmstaedter ve Julius Ruska tarafından reddedilmiştir. Simya tarihçilerinin piri E. von Lipmann tarafsız kalmıştır.¹

R. Campbell Thompson'un İngilizce çevirisini temel alıp Zimmern'in Almanca ve E. Eisler'in Fransızca versiyonlarıyla karşılaştırdığımız bu Assurbanipal kütüphanesine ait temel metin şöyledir:

Maden fırınının [*ku-bu*] planı hazır olunca hayırlı bir ayın

¹ Tartışmaya ilişkin kaynakça için bkz. Not 1. Belgeler şu kitapta çözümlenip yorumlanmıştır: Martin Lewey, *Chemistry and Chemical Terminology in Ancient Mesopotamia*, Amsterdam, 1959.

hayırlı bir gününü bekleyeceksin; işte o gün fırının planını yere sereceksin. Onlar fırını yaparlarken, [onları] izleyecek ve sen de [fırın evinde] çalışacaksın [?]: [zamanından önce doğmuş...]`embriyonları getireceksin, bir başkası [?], bir yabancı girmemelidir, temiz olmayan bir kişi de onların önünden geçmemelidir; önlerinde gereği gibi saçı saçmalısın: “madeni” fırına koyacağın gün embriyonların önünde bir kurban keseceksin³; çam tütüsü ile bir tütülük koyacaksın, önlerinde *kurunna* birası saçacaksın.

Fırının altında bir ateş yakacaksın ve ‘madeni’ fırının içine koyacaksın. Fırına bakmak için getireceğin adamlar arınmalıdır ve [sonra] fırına bakmaları için oraya getireceksin. Fırında yakacağın odun günlük ağacı [*sarbatu*] odunu olmalıdır; kabukları ayıklanmış, kalın, büyük odunlar olmalıdır, Ab ayında kesilmiş olmalı ve yığın yığın [dışarıda] değil deriye sarılı olarak saklanmış olmalıdır. Bu ağacı fırına koyacaksın.

Thompson ile Meissner’in çevirilerinin gerektirdiği olası değişiklik ve düzeltmelere karşın metnin ritüel niteliği kesinlikle ortaya çıkıyor. Düşündüğümüz gibi, Mezopotamya’da da metalurji uğraşı bir dizi törensel işlemi içeriyordu. Uğurlu bir ay ve gün seçiliyordu, fırının etrafı kutsanıyor buraya arınmamışlar giremiyor, aynı zamanda işçiler arınıyor, maden filizleri için saçılar saçılıyor, ardından kurbanlar kesiliyor, ateş için özel bir odun gerekiyordu (ayrıntılar: Ka-

² Metinde bu nokta aydınlık değil; Thompson’ın çevirisini izliyorum. Meissner bu bölümü soru işareti koyarak çeviriyor: “Fırına bakarlarken (?) ve onu yaparlarken sen de [tanrısal] embriyonları saymalısın (?)...” Fransızca çevirisinde Eisler zorluklardan kaçınmış gibidir: “Fırın uygun bir şekilde yerleştirilir yerleştirilmez ve sen de işbaşına geçtiğinde tanrısal “embriyonları” fırının kubbesi içine koy.”

³ “Sıradan bir kurban” (Eisler); “kurban” (Meissner).

bukları soyulmuş ve deriye sarılı olarak bekletilmiş odun “embriyonlarla” ilgili “büyülü bir sempati” ifade ediyor olabilir mi?). Metalurji işinin ne derece kutsal bir atmosfere bulaştığım ölçmek için Afrikalı demircileri düşünmemiz yeterli olacaktır (bkz. s. 60 vd). Hatta okuduğumuz Mezopotamya metninde Afrika’dan koşutluklar bile bulabiliriz. Uşi demircileri fırınlara tavuk kurban ediyorlardı;⁴ Bakitalar örsün üstünde bir koyun ve bir tavuk kurban ederler.⁵ Fırınlara “ilaçlar” koyma adeti çok yaygındır.⁶ Bira saçısı da yapılır: Baylalarda döküm için uygulanan ilk ritüel “ilaçlarla” karıştırılmış biranın fırının altında açılmış dört delikten dökülmesinden ibarettir.⁷

Tartışma *ku-bu*, “embriyon,” sözcüğünün anlamı konusuna kaymıştır. Yine Campbell Thompson’ın yayımlayıp çevirdiği bir başka metinde şu reçeteyi buluruz: “Embriyonları çıkar, [ölüler için] bir kurban sun, işçiler için kurbanlar sun; kalanı [?] bir kalıpta topla, [onu] fırına koy;” Robert Eisler *ku-bu*’yu “ilahi embriyonlar” olarak, Thureau-Dangin “bir tür demon”⁸ olarak, Zimmern “düşük”⁹ olarak çeviriyor. Julius Ruska terimin “embriyonlar” değil “fetişleri” ya da “döküm işinin koruyucularını” kastettiğini düşünüyor.¹⁰ Sorun,

⁴ Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, s. 119.

⁵ Cline, *ag.y.*, s. 118.

⁶ *Ag.y.*, s. 125.

⁷ *Ag.y.*, s. 120.

⁸ Thureau-Dangin, “Notes assyriologique,” XXXV, *Revue d’Assyriologie*, 19, 1922, s. 81.

⁹ H. Zimmern, “Assyrische chemisch-technische Rezepte,” s. 180: *Fehlgeburt, Missgeburt*.

¹⁰ J. Ruska, “Kritisches zu R. Eislers chemie-geschichtlicher Methode,” s. 275: *Fetische oder Schutzpatrone der Schmelzarbeit*.

ku-bu'nun fırına koyulan maden filizlerini mi yoksa ruhları ya da büyümlü olmaları nedeniyle metalurji işinde kaçınılmaz olan düşüklükleri mi ifade ettiği. Biz Mezopotamya filolojisini ilgilendiren bu tartışmaya girmeyeceğiz. Bununla birlikte *ku-bu* terimi nasıl çevrilirse çevrilsin her durumda “embriyolojik bir anlam” ifade ettiği bellidir. Thureau-Dangin'in açıkladığına göre yaratılış anlatısında,¹¹ “*ku-bu* bir fetüse denk olan Tiamat'ın canavarı bedenidir; demiurgos dünyayı bu bedenden yaratacaktır.”¹² *Ku-bu* metalurji metinlerinde fırınlar da biçimlenecek olan maden cevherlerini, ham maddeyi, ilksel “embriyolojik” maddeyi ifade eder. Daha yukarıda (s. 43) belirlediğimiz paleolitik Doğuda maden ile dölyolu (uterus) koşutluğu bu yorumu doğrulamaktadır. R. Eisler *ku-bu*'yu maden filizleri anlamında “embriyonlar” olarak çevirmekte haklıysa o zaman fırın, içinde maden filizlerinin olgunlaştığı Toprak Ananın yerine geçmiş bir rahim olmalıdır. Bu vesilelerle sunulan kurbanların ise doğumla ilgili kurbanlara benzediği düşünülebilir.

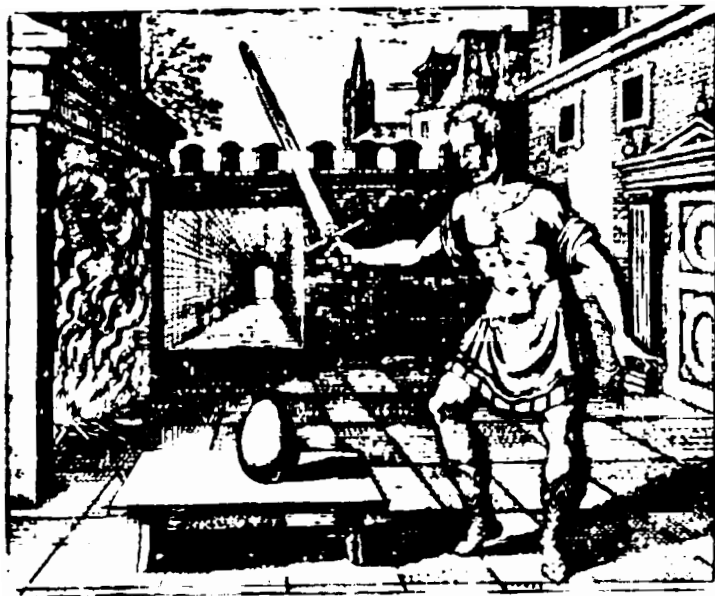
Diğer yorum da (insan embriyonlarını ifade eden *ku-bu*) metalurji ritüellerinde yansımasını buluyor. Çağımızda, Kara Afrika'da dökümün başarısı için büyücünün düşük yaptırma yolunu seçtiğini gördük (s. 72). Bu davranış da maden filizlerinin embriyonlarla eşleştirildiğini gösteriyor. Çünkü bu acımasız ritüelin ancak iki “kuramsal doğrulanması” olabilir:

(1) ya embriyonun içindeki dokunulmamış yaşam rezervi metalurji işlemine aktarılıp bu işlemin başarısı güvence altına alınmaktadır;

¹¹ *Enuma Eliş*, IV, 136, satır 3.

¹² *A.g.y.*, s. 82.

Accipe ovum & igneo percute gladio.



EPIGRAMMA VIII.

E*st avis in mundo sublimior omnibus, Ovum
Cujus ut inquiras, cura sit una tibi.
Albumen luteum circumdat molle vitellum,
Ignito (ceu mos, cautus id ense petas:
Vulcano Mars addat opem : pullaster & inde
Exortus, ferri victor & ignis erit.*

Michael Maier, *Scrutinium chymicum* (Frankfurt 1867)

Filozof Yumurtası ateş sinavında

Hic est Draco caudam suam devorans.



EPIGRAMMA XIV.

Dira fames Polypus docuit sua rodere crura,
Humanaque homines se nutriisse dape.
Dente Draco caudam dum mordet & ingerit al'vo,
Magnâ parte sui fit cibus ipse sibi.
Ille domandus erit ferro, fame, carcere, donec
Se vorat & revomat, se necet & pariat.

Michael Maier, Scrutinium chymicum

"Ejder kuyrugunu yutuyor"

(2) ya da metalin fırında “doğumu” çabuklaştırılmakta; tıpkı erken doğan bu düşük gibi metalin zamanından önce doğması sağlanmaktadır.

İlk durumda bir yetişkinden (ya da onun yerine bir hayvan kurbandan) ziyade bir “embriyonun” seçilmesi Açıva demircilerinin olgunlaşmamış maden filizi ile embriyon arasında gizliden gizliye bir eşitlik gördüklerini ifade ediyor. İkinci durumda metalurjinin ebelik işlevi çok açıktır: Eritme, yani metalin “olgunlaşması,” zamanında önce gerçekleşen bir doğumdur ve embriyonların büyüsel rolü de buradan ileri gelir.

Her iki varsayım metal işçilerinin sanatı sayesinde metallerin “büyümelerini” hızlandırdıklarını az çok bildiklerini gösteriyor. Daha önce gördüğümüz gibi, bu fikir evrensel olarak yaygındı. Metaller yerin karnında “büyürler.” Tıpkı Tonkin köylülerinin hâlâ düşündükleri gibi, tunç gerektiği kadar toprak altında kalırsa altına dönüşecektir. Kısaca söylemek gerekirse metalurji işlerine eşlik eden simgeler ve ayinlerde insanın Doğayla etkin olarak işbirliğine gittiği fikri ortaya çıkıyor; buna belki de insanın çalışma sayesinde Doğa süreçlerinin yerini doldurabileceği düşüncesi demek gerekiyor. Canlı bir hammadde den itibaren kozmogoninin örnek eylemi zaman zaman kozmik bir embriyoloji olarak kavranmıştır: Tiamat'ın bedeni Marduk'un ellerinde bir “embriyon [fetüs]” gibiydi. Tıpkı her tür yaratımın ve yapımın kozmogonik örneği izlemesi gibi insan da bir şey yapıp bir şey yaratırken demiurgosun eylemine öykünüyordu. Ancak kozmogonik simgelerin embriyolojik bir bağlamda ortaya çıkarken nesnelerin yapımı çocuk doğurmaya eşdeğerti; yer kaynaklı bir hammadde den her tür yaratım (bizim örneğimizde maden filizleri) ebellikle ilgili bir değeri kazanmaktaydı: Bir büyüme sürecine müdahale ediliyor, olgun-

laşma hızlandırılıyor ya da embriyonun dışarı çıkarılması sağlanıyordu. Bu nedenle metalürji işi bir düşükle aynı şey olarak, zamanından önce yapılan bir ebelik işlemi olarak hissedilmişti.

İnsanın kozmik zamanın ritmine müdahale edebileceği, doğal bir süreci öne alabileceği, büyümeyi hızlandırabileceği düşüncesi işte bu metalurjik ve tarımsal tekniklerle ilişki içindeki ritüel deneyimlerden başlayarak yavaş yavaş belirginleşmiştir. Elbette burada açıkça dile getirilmiş düşünceler yoktu; daha çok önseziler, kehanetler vardı. Bununla birlikte insanın Zamanın işini üstlenebileceği gibi büyük bir keşfin başlangıç noktası burasıydı; bu düşüncenin sonraki Batı metinlerinde açıkça dile getirildiğini görüyoruz (bkz. s. 50 vd). Yine iki bin yıl boyunca felsefi imgelemi meşgul eden simyevi eser, *opus alchymicum*'un temeli ve doğrulaması da burada bulunuyor: Bu felsefi düşünce insanın ve Kozmos'un Filozof Taşı tarafından başkalaştırılması düşüncesidir. Varoluşun mineral düzeyinde Taş şu mucizeyi gerçekleştiriyordu: Taş "kusurlu" ("ham") bir metalin şimdiki hali ile en son hali (altına dönüşmüş hali) arasındaki zamansal mesafeyi ortadan kaldırıyordu. Taş başkalaşımı neredeyse anında gerçekleştiriyordu: Zamanın yerine geçiyordu.

“Ateşin Efendileri”

Tıpkı demirci, ondan da önce çömlekçi gibi, simyacı da “ateşin efendisi”dir. Ateşi kullanarak maddeyi bir halden diğerine dönüştürür. İlk başta kile verdiği “biçimleri” kor halindeki ateş yardımıyla önemli ölçüde sertleştirmeyi başarmış olan çömlekçi bir demiurgosun sarhoşluğunu duymuş olmalı: Bir başkalaşım aracını keşfetmişti. Güneşin ya da yerin rahminin doğal ısısı yavaş yavaş olgunlaştırdığı şeyi ateş akıl almaz bir hızla yapıyordu. Bu, demiurgosvari coşku, büyük sırrın Doğadan “daha hızlı” yapmayı, başka bir deyişle –çünkü her zaman arkaik insanın tinsel deneyimlerine dayalı terimlerle konuşmak gerekir– çevredeki kozmik yaşam süreçlerine tehlikeye maruz kalmadan karışabilmeyi öğrenme olgusuna dair belirsiz önseziden kaynaklanır. Ateş “daha hızlı yapma,” ama aynı zamanda Doğada var olandan biraz *farklı bir şey* yapma aracı olarak ortaya çıkıyordu: Demek ki ateş dünyayı değiştirebilecek büyüsel, dinsel bir gücün dışavurumuydu ve sonuç olarak bu dünyaya ait değildi. Bu nedenle en arkaik kültürler kutsallık uzmanını –şaman, büyücü-hekim, büyücü– “ateşin efendisi” olarak hayal ederler. İlkel büyü ve şamanizm; büyücü-hekim gerek közleri rahatlıkla tutabildiği, gerekse kendi bedeninde onu “yakıcı,” “kızgın” hale getiren ve böylece onun aşırı soğuğa karşı koymasını sağlayan bir “iç sıcaklık” yaratabildiği için “ateşe hâkimiyeti” içeriyordu.

Burada başka bir kitapta incelediğimiz karmaşık bir konuya ancak

hafifçe dokunabiliriz.¹ Bununla birlikte kendi bedeninden "ateş çıkarmak" insanlık durumunu aşkınlaştıran bir belirtidir. Kimi arkaik halkların mitlerine göre koca karılar² ateşe, üreme organlarında "doğal olarak" sahiptiler; yiyeceği pişirmek için bundan yararlanıyorlar ama erkeklerden ateşi gizliyorlardı. Erkekler de en sonunda kurnazlık yoluyla ateşi elde etmeyi başardılar.³ Böylece bu mitler anaerkil bir ideolojiden gelen anıştırmalara sahiptir; çünkü iki tahta parçasının sürtünmesiyle, yani "cinsel birleşmeleriyle" oluşan ateşin dişiye temsil eden tahta parçasında "doğal olarak" bulunduğu inanılıyordu. Bu simgecilik sayesinde böyle bir kültürel düzeyde kadın "doğal olarak" cadıdır. Ancak erkekler ateşe hükmetmeyi başardılar ve erkek cadılar kadın cadılardan sayıca fazla hale geldi. Dobu'da yerliler erkek ve kadın büyücülerin geceleyin uçtuklarını ve arkalarında bıraktıkları ateşin görülebileceğini söylerler.³

Evrensel olarak ilkeller büyüsel-dinsel kudreti "yakıcı" olarak düşünürler ve bunu "sıcaklık," "yanık" "çok sıcak" vb terimlerle ifade ederler. Büyücüler ve cadılar bu yüzden tuzlu ve acı su içerler ve son derece acı bitkiler yerler. Böylece içerdeki sıcaklıklarını artırmak isterler. "Ateşin efendileri" olan şamanlar ve cadılar köz yutarlar, ak-

¹ Bkz. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*; burada vereceğimiz örneklerin çoğunu bu kitaptan aldık.

² Goga'lar. Bkz. Sir James Frazer, *Myths on the Origin of Fire*, Macmillan, 1930, s. 43 (İngilizceye çevirenin notu).

³ Bkz. Sir James Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, Paris, 1931, s. 36 vd. (Avustralya), s. 59 vd. (Yeni Gine), s. 66 (Trobriand), s. 108 (Marquises Adaları), s. 161 vd. (Güney Amerika), vb.

³ *Le Chamanisme*, s. 327, R. F. Fortune'un kitabından: *Sorcerers of Dobu*, Londra, 1932, s. 150 vd.

kor demire dokunurlar, ateş üstünde yürürler. Öte yandan soğuğa da büyük dirençleri vardır. Kuzey kutup bölgesi şamanları ve Himalaya çilecileri “büyülü sıcaklıkları” ve “ateşe hâkim olmaları” nedeniyle imgelemi aşan bir dirence sahiptirler.⁴ “Büyülü sıcaklığın” ve “ateşe hâkimiyetin” gerçek anlamını bulmak zor değildir: Bu güçler belli bir cezbe durumuna ya da başka kültürel alanlarda (örneğin Hindistan’da) koşulsuz, tam tinsel özgürlük durumuna geçişi ifade eder. “Ateşe hâkimiyet” ve hem soğuğa hem de kor halindeki ateşe dayanıklılık şamanın ya da yoginin insanlık durumunu aştığını ve “ruhlar” âlemine katıldığını açık seçik gösteriyor.

Tıpkı şamanlar gibi demirciler de “ateşin efendileri” olarak ün salmışlardır. Böylelikle kimi kültürel alanlarda demirci şamandan üstün olmasa da ona eşit sayılmıştır. Bir Yakut atasözü “demircilerle şamanlar aynı yuvadandır” şeklindedir. “Bir şamanın karısı saygıdeğer, bir demircinin karısı hürmete lâyıktır” der bir başka atasözü.⁵ Üçüncü bir mesel: “İlk demirci, ilk şaman ve ilk çömlekçi öz kardeştiler. Demirci büyük kardeşi ve şaman da ortanca kardeş. Demek ki demircinin ölümü şamanın elinden olamaz.”⁶ Dolganlara göre şamanlar demircilerin ruhlarını “yutamazlar,” çünkü demirciler ruhlarını ateşte korurlar; aksine demircinin bir şamanın ruhunu alıp ateşte yakması olasıdır.⁷ Yakut mitlerine göre, demirci mesleğini cehennemin baş demircisi, “kötü” tanrı K’daai Maksin den almıştır. Bu baş demirci etrafı

⁴ *Le Chamanisme*, s. 233, 327, 386 vd, 412 vd.

⁵ *Ag.y.*, s. 408.

⁶ A. Popov, “Consecration Ritual for a Blacksmith Novice Among the Yakuts,” *Journal of American Folklore*, 46, 1933, s. 257.

⁷ A. Popov, *ag.y.*, s. 258; Eliade, *Le Chamanisme*, s. 409.

ateş kıvılcımlarıyla çevrelenmiş demirden bir evde oturur. K'daai Maksin ünlü bir ustadır; kahramanların kırılmış ya da kopmuş uzuvlarını o tamir eder. Öbür dünyanın kutlu şamanlarının erginlemesine katıldığı da olur: Çeliğe su verir gibi ruhlarına su verir.⁸

Bir başka geleneğe göre Yakutların atası Elliei ilk demirciydi. Bir başka mitsel demirci olan Çiki de savaşçıların eğitmenidir: Onlara akıllıca öğütler verirken aynı zamanda silahlarını kalıba dökerdi. Yakutlar demircilere şamanların yaptığı gibi ruhların yardımıyla değil, doğal araçlarla iyileştirme gücünü atfederler. Dokuzuncu kuşaktan bir demirci, emri altında bulunan doğaüstü güçlere sahiptir; ruhlardan korkmaz, bu nedenle şamanın giysisini süsleyen demir nesneleri örs-te dövmeye cesaret eder (çünkü demirin çıkardığı ses kötü ruhları uzaklaştırır).⁹

Bütün Sibiry halklarında demirci epey yüksek bir toplumsal konuma sahiptir; mesleği ticari bir iş olarak görülmez: Erginleyici sıralara sahipliği sezdiren ve baba oğula aktarılan bir yetenek söz konusudur. Demirciler özel ruhlarca korunurlar. Şignan'da ve Pamir'in diğer bölgelerinde demircilik "Davud peygamberin armağanı" olarak görülür ve bu sayede demirci, mollalardan daha fazla saygı görür. Ancak demircinin hem fiziksel hem de tinsel olarak saf olması gerekir. Demirhane bir ibadet yeridir ve dualar ve toplantılar için özel bir yer olmadığında demirhanede toplanılır.¹⁰

"Peygamber Davut" bir göksel tanrının ya da yerli bir Uygarlaştırıcı Kahramanın yerini almıştır. Bu durum, Buryatların inanışlarında

⁸ A. Popov, a.g.y., s. 260-1; Eliade, a.g.y., s. 409.

⁹ W. Jochelson, *The Yakut*, 1931, s. 172 vd.

¹⁰ Jochelson, a.g.y., J. Sarubin'e göre.

açıkça görülür. Anlattıklarına göre eskiden insanlar demiri kullanmayı henüz bilmezken hayvanları taşlarla öldürüyor, etini dişleriyle parçalayarak yiyor ve derileriyle iyi kötü örtünüyorlardı vb. O zaman ak Tengriler (iyi tanrılar) göksel demirci Boşintoy'u yeryüzüne, insanlara metalurjinin yararlarını öğretsin diye kızı ve dokuz oğluyla birlikte gönderdi: İlk öğrencileri, demirci ailelerin ataları oldular. Başka bir efsanede söylendiğine göre Boşintoy'un oğulları yeryüzündeki kızlarla evlenip demircilerin ataları oldular: Eğer bu aileden gelmiyorsa hiç kimse demirci olamazdı. Buryatların, tıpkı panteonlarını "ak tanrılar" ve "kara tanrılar" olarak bölmeleri gibi "kara demircileri" de vardır; şamanları "ak" ve "kara" (iyi ve kötü) olmak üzere ayrılır. Kötü ruhların koruması altındaki "kara demirciler"den halk çok korkar: İnsanların "ruhlarını" yiyebilirler. Törenleri sırasında yüzlerini isle boyarlar.

Buryat demircilerinin koruyucu tanrı ve ruhları insanlara yalnızca işlerinde yardımcı olmakla kalmaz, onları kötü ruhlara karşı da korurlar. Demircilerin kendilerine özgü ayinleri vardır: Bir at kurban edilir, karnı açılır ve kalbi çıkarılır; bu özellikle bir şaman ayinidir. Atın ruhu göksel demirci Boşintoy'a ulaşacaktır. Dokuz delikanlı Boşintoy'un dokuz oğlunun yerine, bir adam da bizzat demircinin yerine geçer; bu adam cezbeyle düşüp uzunca bir monoloğa başlar ve *in illo tempore* oğullarını insanları uygarlaştırsınlar diye nasıl Yeryüzüne gönderdiğini anlatır. Sonra diliyle ateşe dokunur; eski adetlerde Boşintoy'u temsil eden kişi eline erimiş demiri almaktaydı;¹¹ bunu Sibirya ve Kuzey Amerika şamanları hâlâ yapıyor.

Şamanizm ile demircilik arasındaki dayanışma kimi şaman ergin-

¹¹ Eliade, *Le Chamanisme*, s. 409-410, Sandschejew'e göre.

leme törenleri senaryolarında da ortaya çıkıyor. Müstakbel şamanlar, gördükleri erginleyici halüsinasyonlarda kendilerini erginlemenin 'demon'-efendilerince paramparça edildiklerini görürler. Şu halde bu geleneksel senaryolar demircilik alanına ait hareketleri, araçları ve simgeleri doğrudan ya da dolaylı olarak içerir. Bir Yakut şaman, erginleyici hastalığı sırasında demonların, uzuvlarını demirden bir kancayla koparıp bedeninden ayırdıklarını görmüştür; binbir türlü işleminden sonra (kemiklerin temizlenmesi, etlerin kazınması vb) demonlar kemikleri yan yana getirip demirlerle tutturmuşlardır. Bir başka şamanın bedeni de demirden gagalı, çengel gibi pençeli ve demir telekli Yırtıcı Anne Kuş tarafından küçük parçalara ayrılmıştır. Bir başkası erginleyici halüsinasyonunda demirden bir beşiğe yatmış olarak görmüştür kendini. Son olarak bir Ava-Samoyed şamanının uzun bir özyaşamöyküsel anlatısından şu bölümü aktaralım: Müstakbel şaman erginlenme hastalığı sırasında bir dağın içine girdiğini gördü; burada bir körüğü çalıştıran çıplak bir adam gördü. Ateşin üstünde bir kazan vardı. Çıplak adam şaman adayını devasa bir maşayla yakaladı, kafasını kesti, bedenini küçük parçalara ayırdı ve hepsini kazana atıp üç yıl pişirdi. Mağarada ayrıca üç örs vardı ve çıplak adam en iyi şamanlar için ayrılmış üçüncü örsün üstünde adayın kafasını dövdü. Sonra kemikleri topladı bir araya getirdi ve etle kapladı. Bir başka bilgiye göre bir Tunguz şamanının erginleme sırasında kafası kesildi ve madeni parçalarla yeniden örste dövüldü.¹² Nihayet şaman kostümünün kimileri kemiklere benzeyen ve böylece bir iskelet görüntüsü yaratan demirden nesnelerle süslü olduğunu anımsaya-

¹² Eliade, *Le Chamanisme*, s. 48 vd, G. W. Ksenofontov ve A. Popov'a göre.

lım.¹³

Söylediklerimizden anlaşıldığına göre şamanın bedenindeki demirin rolü Avustralya, Okyanusya ve Güney Amerika'daki büyücü-hekimlerin kullandıkları kristallerin ya da başka büyü taşların oynadığı role benzer. Şamanın üstünde bulunan kaya kristallerinin Avustralya ya da Okyanusya'daki şamanın ruhları ve tinleri "görebilmesini," havada uçabilmesini vb sağladığını biliyoruz; çünkü gök kubbeden düşen kristallerin kutsallığı şamanda özümsemiştir (bkz. s. 19 vd). Bazı Sibiry şamanizmlerinde, bu kez demirle benzer bir özdeşleştirmeye rastlanır.¹⁴ Bu durum bazı sonuçlar doğurur; demir demircinin koruyucusu olduğundan, demircinin büyüsel-dinsel gücünü artırır. Şamanlarla demircilerin kutsallıklarının "ateşe hâkim olmalarıyla" kanıtlandığını gördük. Kuramsal terimlerle söylersek, bu "hâkimiyetin" anlamı insanlık durumundan daha üstün bir durumun elde edilmesidir. Üstelik demirci, kahramanların silahlarını da yapar. Söz konusu olan yalnızca silahların maddi olarak yapımları değil, onlara yüklenen "sihir"dir de; bunları sihirli araçlara dönüştüren şey demircinin gizemli zanaatıdır. Destanlarda demirciler ile kahramanlar arasında ortaya çıkan ilişkiler de buradan kaynaklanır. F. Altheim neredeyse bütün Moğol boylarının destansı şiirlerinde, ayrıca Türklerde "demirci" (*tarkhan*) sözünün aynı zamanda "kahraman" ve "yalnız, atlı savaşçı" anlamı taşıdığına işaret eder.¹⁵ Aynı yazar şaman davulu ve giysisinin askeri önemini vurgular; şaman giysisi metalden bir tür

¹³ Bkz. *Le Chamanisme*, s. 1443 vd, 152 vd.

¹⁴ Zorunlu olarak ilkel bağlar söz konusu değildir; çünkü başka şamanizmlerde (Okyanusya, Amerika) demir önemli bir rol oynamaz.

¹⁵ F. Altheim, *Attila*, Fr. çev., Paris, 1952, s. 33.

göğüs zırhıdır. Kimi kez demirciler krallığa kadar yükselirler. Bazı anlatılara göre Cengiz Han eskiden basit bir demircidir, ayrıca Moğolların boy efsaneleri demirciliği hükümdar hanedanına bağlar.¹⁶ İran geleneğinde demirci Kavi, Kavya hanedanının atasıydı; bir gün "deri önlüğünü bir mızrağın ucuna asmış ve ejder-krala karşı isyan bayrağını açmıştı. Basit bir deri önlük İran'ın bayrağı haline gelmişti."¹⁷

Birbiriyle ilintili bütünlükleri yineleyelim: "Ateşin efendileri," şamanlar, demirciler, kahramanlar, mitsel krallar (hanedan kurucuları). "Büyülü sıcaklık," kahramanın (askeri olarak) erginlenmesi ile demirci arasındaki kimi ilişkilere yeniden değineceğiz. Şimdilik demircinin başka kültür alanlarındaki dinsel ve toplumsal konumunu inceleyelim.

¹⁶ F. Altheim, *a.g.y.*, s. 128, Ohsson ve Sandschejew'e göre. Tibetli demircilerin dinsel işlevleri, ritüelleri, mitolojileri ve şamanlarla ilişkileri hakkında bkz. Rene de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, Lahey, 1956, s. 153 vd, 337 vd, 467, 539; R.-A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris, 1959, s. 81, 150-151, 189, 361 vd, vb.; Siegbert Hummel, "Der götliche Schmied in Tibet," *Folklore Studies*, XIX, 1960, s. 251-272. F. Altheim, *Geschichte der Hunen*, I, Berlin, 1959, s. 195-215.

¹⁷ Altheim, *Attila*. Avesta dilindeki *kavay* sözcüğü de "bilge" anlamına gelir; *a.g.y.*, s. 126. Snorri, kral Inge'nin bir "demirci kulübesinde" doğduğunu anlatır; krş. H. Ohlhaver, *Der Germanische Schmied*, Leipzig, 1939, s. 13. Ayrıca bkz. Karl Jettmar, "Schmiede brauchtum im ötlische Hindukush," *Mitteilungen der Anthropologische Gellschaft in Wien*, LXXXVII, 1957, s. 22-31.

Tanrısar Demirciler ve Uygarlaştırıcı Kahramanlar

Günümüzün Cava demircileri yoksul ve mütevazı insanlardır, ama bazı işaretler onların hâlâ özel bir yerleri olduğunu gösterir. Demirci iseler adları *pande*'dir (uzman), silah ustası iseler onlara *empu* ya da *kyai* (efendi, usta) denir. Ancak kadim Cava'da metallerin eritilmesi gizemli bir iş olarak görülürdü ve çoğunlukla bir hükümdar gibi onurlandırılan *kris*-demirci figürü çevresinde başlı başına bir edebiyat oluşmuştur. Demirci eskiden sarayda saygın bir yere sahipti ve kimi durumlarda bütün topluluğu temsil edebiliyordu. Kadim Cava'da demirci ile hükümdar arasındaki ilişkiler kardeşler arasındaki ilişkiler gibiydi. Hükümdarlarınkı gibi demircilerin soyağaçları da tanrılara kadar uzanırdı. Bugün hâlâ, silah ustası bir *kris* demiri dökmeye başlamadan önce atölye bir *kayon* gibi, yani kutsal bir yer gibi süslenir; işe başlamadan önce getirilen sungular sünnet ya da düğün törenlerinde sunulan sunulara benzer.¹ Bali'de demirci çırakları için erginleme ayinleri vardır ve iş sırasında her alet kullanımından önce

¹ R. J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, s. 79-80, W. H. Rassers'e göre. Ayrıca bkz. R. Goris, "The Position of the Blacksmiths," *Bali Studies in Life, Thought and Ritual*, Lahey, 1960, s. 289-300; D. Veerkamp's, "Stummer Handel' in Schmiedesagen Europas und Südasiens," *Zeitschrift für Ethnologie*, c. LXXX, 1955; O'Connor, "Iron Working as Spritual Inquiry in the Indonesian Archipelago," *History of Religions*, 14, 1975.

mantra'lar okunur. Bali'de *pande-wesi*'lerin, onlara meslekleri için gerekli olan *şakti*'yi, gizemli gücü veren Brahma'nın aracılığıyla yarattıklarını anlatan yazılı bir gelenekleri vardır.*

Yakın tarihli Hindu etkiler (*mantra*, Brahman, *şakti*) ayıklandığında Endonezyalı demircinin kökenine ilişkin kompleksi ortaya çıkarmak kolaydır: Tanrısallık köken miti ve soyağaçlarının geleneksel ya da yazılı olarak aktarılması (destansı şiirlerde olduğu gibi başlangıç), mesleğin kutsal niteliği ve erginleme ayinleri, krallarla mistik kardeşlik ve ayrıcalıklı toplumsal konum. Bu özgül notlardan çoğu Sibirya ve Orta Asya demircisinin mitsel-ritüel komplekslerine dikkatimizi çekmişti. Burada uzun bir sözlü geleneğin varlığını haber veren yazılı soyağaçlarıyla ilgili bilgileri vurgulayalım. Şu halde soyağaçlarını bilmek ve ezberden saymak, aynı zamanda rahip-şaman ile şairin işini yapmak demektir. Şamanlar, kahramanlar ve demirciler arasındaki ilişkiler, Orta Asya destansı şiirinde ağırlıklı bir yere sahiptir ve Karl Meuli kimi Yunan destan temalarının şamanı yapısını gösterdikten sonra Finlerin *Kalevala*'sında demirci ile şaman kahramanlar arasındaki özdeşleşmeyi açıkça otaya koymuştur.³ Demircilik mesleği ile destansı şiir arasındaki bu akrabalıkm kimi yönleri, günümüzde demircilerin ve kalaycı Çingenelerin genellikle soyağacı okuyucuları, ozan ve şarkıcı oldukları Yakın Doğu ile Doğu Avrupa'da hâlâ görülebilir.⁴ Burada uzun uzun açıklamalar gerektirecek bu karmaşık ve il-

² Forbes, a.g.y., s. 65, R. Goris ve P. de Kat Angelino'ya göre. Balili demircilerin çoğu XV. yüzyılda Cava'dan gelmiştir.

³ Karl Meuli, "Scythica," *Hermes*, 70, 1935, s. 175. Demirciler, büyücüler ve şairler arasındaki bağ hakkında bkz. H. Ohlhaver, *Der germanische schmied und seme werkzeug*, s. 95 vd.

⁴ Krş. R. Eisler, *Das Qainzeichen*, s. 111.

ginç konu üzerinde duramayacağız, ama demircinin mesleğinin kutsal niteliği, barındırdığı mitolojiler ve soyağaçları, şamanlar ve savaşçılarla kurduğu işbirliği sayesinde destansı şiirin yaratılıp yayılmasında rol oynamış olduğunu belirtmek gerekiyor.

1880'ler gibi erken bir tarihte, Richard Andree, o zamanlar mevcut olan belgelere dayanarak metal işçilerinin hemen her yerde ayrı bir grubu oluşturduklarını belirtmiştir: Onlar toplumun geri kalanından yalıtılması gereken gizemli varlıklardır.⁵ Demircilerin Colombus öncesi Amerika'daki toplumsal konumları ve büyüsel-dinsel işlevleri henüz pek iyi bilinmiyor.⁶ Demirciler Kuzeybatı Amerika kabilelerinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptirler ve mesleğin gizli gelenekleri yalnızca aile bireylerine aktarılır.⁷ Bu konu Afrika'da özellikle Walter Cline ve Griaule Misyonunun çalışmaları sayesinde çok daha iyi belirlenebilmiştir.⁸ 1936 yılında Cline araştırmalarından şu sonuçları

⁵ R. Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, s. 153; aynı yazar, *Die Metalle bei den Naturvölkern*, s. 42 vd. Ayrıca bkz. Fredrick W. Robin, *The Smith. The Tradition and Lore of an Ancient Craft*, Londra, 1953; R. J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, s. 62-104, "The Evolution of the Smith His Socail and Sacred Status;" şu yapıtta yeniden yayımlanmıştır: *Studies in Ancient Technology*, c. 8, Leyden, 1964, s. 54-104.

⁶ Bkz. Forbes, *a.g.y.*, s. 68.

⁷ R. Andree, *Die Metalle bei Naturvölkern*, s. 136 vd.

⁸ Bkz. aşağıda 28. ila 35. dipnotlarda belirtilen yapıtlar. Ayrıca M. D. W. Jeffries, "Stone-Age Smiths," *Archiv f. Völkerkunde*, III, 1948, s. 1-8; Luc de Heusch, "Le symbolisme du forgeron en Afrique," *Reflets du Monde*, no. 10, Temmuz 1956, s. 57-70; Germaine Dieterlen, "Contribution à l'etude des forgerons en Afrique occidentale," *Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses: Annuaire* 1964-1965, LXXIII, Paris, 1965, 3-28, özellikle s. 16-18. Afrikalı demircinin erginlenmesi konusunda bkz. Ernesta Cerulli, "L'iniziazione al mestiero di fabro in Africa," *Studi e materiali di storia*

çıkartıyordu:

(1) Kuzey Afrika'nın doğusundaki çimenli düzlüklerde demirciler küçümsenen bir kasttır ve işleri belirli bir ritüel niteliğe sahip değildir;

(2) aksine Batı Afrika'da demirciler erkeklere özgü gizli topluluklarla işbirliği içindedir; büyücü ayrıcalıklarına sahiptirler ve kapalı gruplar oluştururlar;

(3) Kongo ve civar yerlerde demirciler loncalar halinde gruplaşmışlardır; rahipler ve şeflerle (bazen bunlar aynı kişidir) işbirliği içindedirler ve demircilik işi büyük bir tinsel desteği, ilaçları gerektiren bir ritüel oluşturur. Yine Cline'e göre bütün kara Afrika'nın, demircinin büyüsel-dinsel özellikleriyle, erginleyici gizleri, cinsel tabuları, çekiç ve örsün kişileştirilmesi, mesleğin babadan oğula geçmesi gibi olguları bildiğini eklemek gerekiyor.

Yerleşik demirci loncaları dışında gezgin demirciler de vardır; kudretli büyücüler olmalarıyla ünlüdürler.⁹ Beyaz Nil'deki Bariler gezgin demircileri parya olarak görürlerken¹⁰ Kongo'daki Balololar onlara büyük saygı duyarlar ve hatta onların kral soyundan ya da aristokrat bir soydan geldiklerini düşünürler.¹¹

Zenci demircinin mesleğindeki bu belirsizlik büyük ölçüde Afrika'nın kültürel tarihiyle açıklanır. Herman Baumann'ın gösterdiği gi-

delle religioni, XXVII, 1956, 87-101; E. C. Lanning, "Genital Symbols on Smiths' Bellows in Uganda," *Man*, LIV, no 262, s. 167-169.

⁹ Krş. Forbes, s. 64.

¹⁰ R. Andree, *Die Metalle*, s. 9, 42.

¹¹ Cline, *a.g.y.*, s. 22.

bi¹² paleolitik zenci uygarlığı (Kongo'un kuzeyi, Habeşistan'a kadar Yukarı Nil, Doğu Afrika'nın ortaları ve güneyini içerir) gerçek Afrika demir uygarlığını temsil eder; demirci en çok burada hürmet görür ve önemli bir dinsel görev üstlenir: Mitsel demirci toprak kültürü için gerekli olan aletleri getiren kişi olarak bilinir ve bu nedenle "Uygarlaştırıcı Kahraman," tanrısal yaratıma katılan biri sayılır. Demirci tıpkı çömlekçiler ve altın bulmak için toprağı kazan kadınlar gibi kutsal toprakla ilişkilendirilir ve birçok yerde (örneğin Yukarı Nijer kültürel çevresinde) demircilerin karıları kabilenin çömlekçileridir.¹³

Buna karşılık bozkırlardaki avcı uygarlıkta ve Hamî çoban uygarlıklarında demirciler küçümsenirler ve ayrı bir kast oluştururlar. Demir ve demircinin yaptığı aletlerin paleolitik zenci kültürlerinde olduğu gibi uygarlaştırıcı işlevi yoktur. Örneğin demircilerin küçümse- sendikleri ve kendi içinden evlenen parya sınıfını oluşturdukları Habeşlerin, Somalilerin (ki burada Toumal demircileri dokunulmaz bir kasttır) ve Tedalarm (Çad'ın kuzeyinde, özellikle orta Sahra'da) durumu böyledir.¹⁴ Va-Ndorobolar da (Nil Vadisi'nin avcı Hamî yerleşim- cileri) demircileri küçümserler; demirciler toplumda hiçbir hakka sahip değildirler ve üstleri tarafından öldürülebilirler.¹⁵ Komşuları Massailer (Nil Vadisi'nin göçer ve sığır yetiştiricisi Hamî yerleşimci- leri) demiri eritme, demiri işleme mesleğini büyük ölçüde küçümse-

¹² H. Baumann ve D. Westermann, *Les peuples et les Civilisations de l'Afrique*, Fr. çev. L. Homburger, Paris, 1948.

¹³ Baumann, a.g.y., s. 498.

¹⁴ Baumann, s. 283-431.

¹⁵ Cline, s. 114.

yen bir kast olan İl-Konnonolara bırakmışlardır.¹⁶ Massailerin inancında “bir demirci *kraal*’ıyla yakınlık diğer *kraal*’lara ölüm, hastalık ya da başka talihsizlikler getirir. Demirci kasttan bir kadınla evlilik dışı bir hayat süren bir erkek aklını kaybedecek, sakat çocukları olacak ya da ilk dövüşte ölecektir. *Ol kononi* (“demirci”) demirci olmayan birine söylendiği zaman bir küfür sayılır; bu sözcüğü gün battıktan sonra söylemek aslanların ya da düşmanların gece baskınına davetiye çıkarmak demektir. Demircilik mesleği murdar bir meslektir.”¹⁷

Demircinin saygı gördüğü Afrika topluluklarına geelim. Va Çağalarda (tarım işçileri, Hamî Bantular), demirciler hem korku hem de saygı uyandırırılar. Evlilik konusunda madalyonun öbür yüzü de vardır. “Kızını demirciye kimse vermek istemez; çünkü boşandığında büyük bir tehlike içine girer. Boşanma kaçınılmazsa demirci karısının bedenini annesinin ya da başka bir kadının huzurunda yağlayarak bu bedene bağışlıklık kazandırabilir –bu, Massailerin yeni bir demir alet yoluyla demirciden gelebilecek herhangi bir bulaşmayı engellemek için kullandıkları yöntemi anımsatıyor– ayrıca boşanmayı ilan etmeden önce ona bir baston verir.”¹⁸ Çekiçte ise özel bir güç vardır. Demirci bir çekiç yapmaya girişmeden önce müşterisinden bir teke ve bir miktar bira alır. Bir hırsıza ya da kişisel bir düşmana büyü yoluyla çekiçle vurabilir.¹⁹ Genel olarak demirciler güçlerini kara büyü için kullanmazlar ve çoğu ak şaman olarak tanınır. Demir, muska-

¹⁶ Baumann, s. 259.

¹⁷ Cline, a.g.y., s. 114.

¹⁸ Cline, s. 115; B Guttman, “Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken,” *Zeitsch. f. Ethnologie*, 44, 1912, s. 89.

¹⁹ B. Guttman, a.g.y., s. 83 vd.

ların etkisini artırır ve mükemmel bir ilaçtır. Batı Va Tçagga kadınları boyunlarında demir kolye, kollarında demir bilezik taşırlar, çünkü bu nesnelerin doğurganlık verdiği ve hasta çocukları iyileştirdiğine inanılır.²⁰

Katangalılarda (Güney Kongo kültür bölgesi) metalleri işleyenler, kendilerine özgü bir erginlemeye ve tapıma sahip gizli dinsel topluluk (*bvanga*) oluştururlar.²¹ BaYekelerin demirci ustası (Güney Kongo kültür bölgesindeki Nyamvezi kabilesi) bir şamanla işbirliği yapar; Ballalarda (Zambezi kültür bölgesindeki tarımcı topluluk) “demir doktoru” döküm işlemini yönetir.²² Güney Kongo’da demirciler babadan oğula süren bir lonca oluştururlar; bu loncanın “üyeleri neredeyse şamanlarınkine eş bir konuma sahiptirler ve kimi kez *ocim banda* [büyücü-hekim] veya *ocivinda* [demirci] olarak adlandırılırlar.”²³ Mosengereler ve BaSakatalarda (Güney Kongo çevresi) demirci ustası genellikle köyün kurucusudur ve mesleği babadan oğula geçer.²⁴ “Kongo bölgesindeki birçok diğer grupta ve öncelikle demircilerin her zaman büyücü ve çoğunlukla da şef oldukları yukarı Ogove’de demircilik ile şeflik işlevlerinin birleştiği görülür; ulusal kutsal ateşin bir rahip demircinin koruması altında olduğu Loango’da; demircilerin şeflerden hemen sonra geldikleri BaSonguelerde; hiyerarşik olarak şeflerin ve avcılarının hemen altında ve şeflerin kurmaylarının şaman-

²⁰ Cline, *a.g.y.*, s. 116.

²¹ *A.g.y.*, s. 119.

²² *A.g.y.*, s. 120.

²³ *A.g.y.*, s. 122.

²⁴ *A.g.y.*, s. 124.

ların üstünde yer aldıkları Baholohololarda vb. durum böyledir.”²⁵ Kuzey Nijeryalı Tivler demirin ölümler ile canlılar arasında bağ kurmayı sağladığını düşünürler; ayrıca demir aletlerin dökümcülükte bulunan ve demirciye nüfuz edip özellikle yıldırımla ortaya çıkan büyü-lü güce sahip olduğuna inanırlar.²⁶

Afrikan demircinin ayrıcalıklı yerini ve dinsel işlevini özellikle kozmogonik mitler ve köken mitleri açığa çıkarır. Marcel Griaule ve yardımcıları sayesinde Dogonlarda (Volta kültürel alanı) ve Bambaralardaki (Yukarı Nijer alanı) İlk Demirci hakkında oldukça geniş bir belge bütününe sahibiz. Dogonlarda demircilik mesleği çok gözdedir ve araç gereçleri de tapımda önemli bir yer tutar; çünkü İlk Demirci mitolojide önemli bir yere sahiptir. Yüce Tanrı Amma’dan ekilebilir tohumları almış ve bunları balyozunun içine koymuş, sonra demir bir ipe tutunmuş, Tanrı da onu yeryüzüne indirmiştir. Bir başka versiyona göre demirciler önceleri gökte yaşıyor ve Amma için çalışıyorlardı.²⁷ Ancak demircilerden biri Tanrı’nın darısını çalıp balyozuna saklayınca Amma onu yeryüzüne indirdi: Yerle temas edince sağlığını kaybetti ve bunun sonucunda yeniden göğe çıkamadı. En eksiksiz olan üçüncü değışkeye göre Ata Demirci, gökte, insanın temel organlarını temsil eden sekiz odalı bir zahire ambarı yaptırdı; her odaya ekilebilir bir tohum koydu. Göksel topraktan yapılan bu ambar İlk Demirci tarafından yeryüzüne indirildi ve dağılıp burada ilkel saf tarlayı oluşturdu; daha sonra insanlar onun çevresinde örgütlendi-

²⁵ A.g.y, s. 125.

²⁶ A.g.y., s. 126.

²⁷ Bu Dogon miti ile gökten gelen İlk Demircilere ilişkin Munda ve Buryat mitleri arasındaki simetri dikkat çekicidir, bkz. s. 69 vd, 88.

ler.²⁸ Yine ateşi bulan, insanlara tarımı, hayvanları evcilleştirmeyi öğreten de İlk Demircidir.²⁹ Diğer mitlere göre Dogonların Uygarlaştırıcı Kahramanı, Yol Gösterici Cin Nommo, Demirci kılığına girip Yeryüzüne indi ve insanlara uygarlığı gösterdi. Gökyüzünde Nommo'nun faaliyetleri fırtına sırasında görülebilir: Tıpkı T'ou-jenlerin Däntsien Sân'ı gibi (bkz. s. 31) yıldırımlar gönderip gök gürlemesi taşları fırlatır.³⁰

Dinsel işlevi bakımından göksel Demirci ile Uygarlaştırıcı Kahraman, tarım ve demirci arasındaki bağlar yalnızca Dogonlara özgü değildir. Aynı şeyi biraz eksik de olsa Savadogalarda;³¹ Gurunsilerde (İlk Demirci=Uygarlaştırıcı Kahraman; demirci ateş ve yıldırım rahibinin işlevini üstlenir³²); Volta'nın en arkaik toplumlarından biri olan Bololarda (mitlere göre Yüce Tanrının oğlu İlk Demirci yeryüzüne in-

²⁸ Mitin farklı versiyonları için bkz. Marcel Griaule, *Masques Dogons*, Paris, 1938, s. 48; aynı yazar, *Dieu d'eau*, 1949, s. 52 vd; aynı yazar, "Descente du troisieme verbe," *Psyche*, 13-14, 1947, s. 13-36 vd; G. Dieterlen ve S. de Ganay, "Le genie des Eaux chez les Dogons," *Miscellanea Africana*, V, Paris, 1942, s. 6 vd; M. Griaule ve G. Dieterlen, *Le Renard pâle*, c. I; *Le mythe cosmogonique*, Paris, 1965; Genevieve Calame-Griaule, *Ethnologie et langage: La parole chez les Dogon*, Paris, 1965, s. 275 vd, vb; Harry Tegnaeus, *Le Heros Civilisateur. Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie Africaines*, Uppsala, 1950, s. 16 vd.

²⁹ Griaule, *Masques dogons*, s. 157; aynı yazar, *Descente du troisieme verbe*, s. 13-35 vd; Dieterlen & de Ganay, *Le Genie des eaux*, s. 7.; H. Tegnaeus, a.g.y., s. 18 vd.

³⁰ Griaule, *Masques Dogons*, s. 49; aynı yazar, *Dieu d'eau*, s. 130 vd; H. Tegnaeus, a.g.y., s. 20 vd.

³¹ A.g.y., s. 35.

³² A.g.y., s. 40.

di ve insanlara ateşi kullanmayı, hayvan yetiştirmeyi ve tarımı öğretti; demirci dinsel ve toplumsal yaşamda büyük bir işleve sahiptir ve erginleme törenlerinin baş eğitmenidir; ayrıca kahin ve peygamberdir, vb³³) ve Bambara balıkçıları Somonlarda (kozmogonik bir mit Ezeli Demirciye yaratılıştaki işbirlikçi bir rol yükler; “Koruyucu su ruhu tapımındaki kurbancı, ataları Gökten inmiş demirciler olması gereken bir aileye aittir”³⁴) da buluyoruz. Bambaralarda büyük rahip neredeyse her zaman bir demircidir ve gizli topluluklar genellikle demirciler tarafından yönetilir. Tauxier aynı durumun diğer Mandelerde, Malinkelerde, Uassulonkelerde vb gözlemlendiğini belirtmişti.³⁵ Bir Açanti mitine göre demirci, Tanrı tarafından bir düzine insan ve hayvan yapmak için görevlendirilerek Yeryüzüne indirilir.³⁶ Evelerde demirci ve demircilik aletleri dinsel yaşamda önemli bir yer tutar. Çekicin ve örsün gökten düştüğüne inanılır ve bu iki nesnenin önünde yemin edilir; demirci yağmur yağdırır ve bir savaşı zaferle sonuçlandırabilir. Mitlere göre İlk Demirci –kimi kez Yüce Tanrı’nın Öz Oğlu olarak kabul edilir– Tanrı tarafından yaratılışı tamamlamak ve mesleğin sırlarını insanlara vermek için gönderilmiştir.³⁷ Yorubalarda ilk silahları yapan, avcılığı öğreten ve Ogboni gizli topluluğunu

³³ Ag.y., s. 42 vd.

³⁴ Ag.y., s. 47.

³⁵ Tegneaus, s. 47; L. Tauxier, *Histoire des Bambara*, Paris, 1942, s. 276 vd; G. Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, Paris, 1951, s. 143 vd.

³⁶ Tegneaus, s. 55.

³⁷ Özellikle Batı Evelerinin ve Doğu Evelerinin gelenekleri arasında elbette değişiklikler de içeren çok sayıda mit vardır. En önemlilerini Tegneaus’tan alıp özetledik: *Le Heros Civilisateur*, s. 61-63.

kuran İlk Demirci Ogun'dur.³⁸ Mbulaların Uygarlaştırıcı Kahramanı Nzeanzo hem demirci, hem hekim hem de eğitmendi: Bütün yararlı teknikleri öğretti ve demirciler loncasını kurdu.³⁹ Tçambalarda, Dakalarda, Durrularda ve diğer komşu kabilelerde Demirci-Uygarlaştırıcı Kahraman mitolojisi son derece zengindir. İlk Demirci bu kavimlere hem ateş yakmayı, hem yiyecekleri pişirmeyi hem de ev yapmayı, çocuk sahibi olmak için cinsel birleşmeyi, doğurtmayı, sünneti, ölü gömme biçimlerini vb öğretmiştir.⁴⁰ Başka bir deyişle Durrularda ve diğer kabilelerde demirci kraldan daha fazla toplumsal ve dinsel bir işleve sahiptir.⁴¹ Kikuyuların mitolojisi üç kardeşten, üç Uygarlaştırıcı Kahramandan söz eder: İlki hayvanların evcilleştirilmesini, ikincisi tarımı ve üçüncüsü de metalleri işleme sanatını öğretmiştir.⁴² Rivayete göre ilk Angola kralının Demirci Kral olduğunu anımsatarak⁷³ Afrika'daki olgulara ilişkin bu özeti noktalayalım.

Bütün paleolitik zenci kültür alanı, Göksel Demirci-Uygarlaştırıcı Kahraman mitinde ideolojik temellerini bulan demirciyle ilgili dinsel faaliyetler bütününe ortaya koyuyor. Bununla birlikte demircinin ritüel olarak değerli sayılmasını yalnızca tarım aletleri yapmadaki rolüyle değerlendirirsek yanılırız. Demirci ile demir yalnızca tarımcı uygarlıklarda yüceltilmiş değildir. Slavların uygarlığı gibi tamamıyla tarımcı bir uygarlık demiri yalnızca kötü ruhlardan korunma amacı-

³⁸ Tegnaeus, *a.g.y.*, s. 82 vd.

³⁹ *A.g.y.*, s. 102.

⁴⁰ *A.g.y.*, s. 104.

⁴¹ *A.g.y.*, s. 105.

⁴² *a.g.y.*, s. 142 vd.

⁴³ *A.g.y.*, s. 172.

la kullanır. Yeryüzündeki en eski metalurji merkezlerinden ikisinin (Taurus ve Yenisey) yakınlığına karşın Slavlar metallerin hiçbir işleve sahip olmadığı bir maddi kültüre sahiptirler.⁴⁴

Demek ki demircinin işlevini anlamak için mitolojilere ve dinsel ideolojilere bakmak gerekiyor. Biraz önce de gördük ki, Göksel Demirci yüce Tanrı'nın oğlu, habercisi ya da işbirlikçisidir: Tanrı'nın işini tamamlar ve çoğunlukla da işi onun adına yapar. Göksel Demircinin getirdiği "uygarlık" yalnızca dünyanın düzenlenmesine indirgenemez (bu, neredeyse bir kozmolojidir); uygarlık aynı zamanda tinsel düzeydedir. Eğitimci-Demirci, insanı gizleri anlayabilecek hale getirerek Tanrının işini tamamlar ve kusursuzlaştırır. Dolayısıyla demircinin, ergenlerin erginlenmesindeki ve gizli derneklerdeki rolü, topluluğun dinsel yaşamındaki önemi buradan kaynaklanır. Kimi bölgelerde eş tutulduğu şefler ve egemenlerle kurdukları ilişkileri bile dinsel düzeydedir.

Massailerde ve diğer Hamî halklarda demircinin küçümsenmesine gelince, bu toplulukların tarımcı olmadıklarını, öte yandan demirin büyüsel ve dinsel bir anlam belirsizliğine sahip olduğunu hesaba katmak gerekiyor; bütün kutsal nesneler gibi metal hem tehlikeli hem de yararlıdır. Metaller ve demirci konusundaki bu belirsiz tutum dünyanın her yerinde gözlenmektedir.

⁴⁴ Evel Gasparini, *L'Ergologia degli Slavi*, Venedik, 1951, s. 172 vd, 179.

Demirciler, Savaşçılar, Erginleme Ustaları

Tanrısal demirciler ile Tanrı arasındaki ilişkinin tümüyle farklı bir düzeyde olduğu başka bir mit grubuna değinmeden geçemeyeceğiz: Göksel Tanrı (daha doğrusu Kasırga Tanrısı) ile su Ejderi arasındaki savaşı konu alan ünlü mitoloji teması. Savaşın konusu dünya egemenliğidir; ama her zaman kozmolojik bir yönü vardır: Tanrı, canavarı yendikten sonra dünyayı kendi bedeninden çıkarır (Marduk-Tiamat teması) ya da diğer versiyonlarda canavarı “bağlayıp,” yeraltının karanlıklarına fırlatarak dünyayı düzenler, sağlam temeller üzerine oturtur.¹ Oysa bu mitin versiyonlarının çoğunda Kasırga Tanrısı ona zaferi sağlayan silahları bir demirci-tanrıdan alır. Bir Kenan metni olan *Baal’ın Şiiri*’nde tanrı Kôşar-va-Hasis (kelime anlamıyla “becerikli” ve “kurnaz”) Baal için iki sopa yapar; Baal bunları kullanarak yeraltı suları ile denizlerin Efendisi Yam’ı alt eder.² Ugarit mitolojisinde Kôşar tanrısal demirci statüsündedir. Sanchoniaton’un aktardığı anlatıma göre demiri ilk bulan Çusôr’dur.³ Bir Mısır versiyonunda Ptah (Çömlekçi Tanrı), Horus’a Set’i yenmesini sağlaya-

¹ Bu mit üzerine bkz. M. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, çev. Ali Berktaş, Kabalcı, 2003, s. 184 vd.

² Metnin çevirisi ve uzunca yorumu için bkz. Theodore H. Gaster, *Thespis, Eski Yakındoğ’da Ritüel, Mit ve Drama*, çev. Mehmet H. Doğan, Kabalcı, 2000, s. 224 vd.

³ Gaster, *Thespis*, s. 224, yorum.

cak silahları yapmıştı. Aynı biçimde Ejder Vritra ile savaş Indra'nın silahlarını tanrısal demirci Tvaştri yapmıştı; Hephaistos Zeus'un Typhon'u yenmesini sağlayan yıldırımını yapmıştı; Thor yılan Midgardhsormr'ı, Kyklopların İskandinav muadili olan cücelerin yaptığı çekiç, Mjölknir'le ezmiştir.

Ancak, tanrısal demirci ile Tanrılar arasındaki işbirliği, dünya egemenliği için yapılan savaşta demircinin yaptığı ortak çalışmayla sınırlı değildir. Demirci aynı zamanda Tanrıların mimarı ve zanaatkarıdır. Kôşar Tanrılarının yaylarını yapar, Baal sarayının yapımını idare eder ve diğer tanrılarının sunaklarını donatır. Bundan başka Theodore Gaster'in belirttiğine göre, bu demirci tanrı müzik ve şarkıyla da ilişkilidir. Sanchoniaton, Çusôr'un "güzel konuşma" sanatını ve dualar ve şarkılar besteleme sanatını da bulduğuna işaret eder. Ugarit metinlerinde şarkıcıların adı *kôtarât*'tır. Demircilik mesleği ile şarkı arasındaki işbirliği Sami sözdağarında da açıkça belirtilmiştir; Arapça *k-y-n* "(demiri) dövmek, demirci olmak," "şarkı söylemek, bir cenaze ağıtı yakmak" eylemini belirten İbranice, Süryanice ve Etiyopya dilindeki terimlerle akrabadır.⁴ Şair sözcüğünün Yunanca kökeni olan *poietes*'in "yaratıcı," "yapıcı" anlamına geldiğini ve "zanaatkar" ile "sanatçı" arasında anlamsal bir yakınlık bulunduğunu belirtmeye gerek bile yok. Sanskritçedeki *takṣ*, "yaratmak," Rig Veda şarkılarının⁵ bes-telenmesini ifade etmek üzere kullanılır. Eski İskandinav dilinde "demirci-şarkı" anlamında *lotha-smithr* ve Rhin dilindeki "şair bozuntusu," "şair müsveddesi" anlamlarına gelen *reimschmied*, daha açık biçimde demircilik mesleği ile şair ve müzisyenin sanatı arasındaki sıkı

⁴ Ginsburg, aktaran: T. H. Gaster, *Thespis*, s. 225.

⁵ I, 62, 13; V, 2, 11.

bağları ortaya koyuyor.⁶ Snorri'ye göre Odin ve rahipleri “şarkı demircileri” adını alıyorlardı.⁷ Demircinin kahramanlarla, ozanlarla ve şairlerle bir tutulduğu Türk-Tatarlar ile Moğollarda da aynı ilişkiler dikkati çekmektedir (bkz. yukarıda s. 90). Yine demirci, kalaycı, müzisyen, şifacı ve falcı olan göçer Çingeneleri de anmak gerekiyor. Çingeneler kendilerine Avrupa'da Rom, Ermenistan'da Lom, İran'da Dom, Suriye'de Dom ya da Dum adlarını verirler. Jules Bloch'un yazdığına göre ilginçtir ki, “Hindistan'da *dom* eski zamanlarda çok yaygın ve ünlü bir kabilenin daha doğrusu bir kabileler grubunun adıdır.”⁸ Sanskrit metinlerinde Çingeneler müzisyendirler, dokunulmazdırlar* ama özellikle demirci ve müzisyendirler. Asür dökümcüleri ve demircileri ile –onlara daha önce de değinmiştik (bkz. s. 69)– *dom* arasında ilişkilerin olduğunu belirtmek ilginç olacaktır: Şimdiki hanedanlıktan önce Asürlara belki de kuzeyden gelmiş olan bir *Dom* hanedanlığı egemendi.⁹

Demek ki çeşitli kültürel düzeylerde (ki bu, çok eski olduğunun göstergesidir) demircilik sanatı, okült bilimler (şamanizm, büyü, şifacılık vb) ile şarkı, dans ve şiir sanatı arasında ilişkiler bulunmaktadır. Bu birbirine geçmiş teknikler erginlemeleri, özgül ritüelleri,

⁶ Gaster, *a.g.y.*

⁷ Ohlaver, *Die germanische Schmiede*, s. 11.

⁸ Jules Bloch, *Les Tsiganes*, Paris, 1953, s. 28.

* Dokunulmazlar: Hindu kast sisteminin (bu, dört kasttan oluşan bir sistemdir: din adamları, öğretmenler; *kşatriya*'lar [yöneticiler, askerler], *vaisya*'lar [esnaflar, tüccarlar], *sudra*'lar [işçiler]) dışında kalan *açuta*'lar. Murdar sayılırlar ve toplumdaki en “pis” işleri yaparlar –yn.

⁹ W. Ruben, *Einschmiede und Dämonen in Indien*, s. 9; Jules Bloch, *Les Tsiganes*, s. 30.

“meslek sırlarını” içeren, kutsal gizemle yüklü bir atmosfer içinde aktarılmış görünmektedir. Bu karmaşık ritüel kompleksin düzenlenişlerini ve bütün yönlerini anlamaktan henüz uzağız ve bunlardan bazılarını da asla anlayamayacağız. Gözden geçirdiğimiz birkaç metalurjik mit ve ritüel grubu, bunların ne denli karmaşık oldukları hakkında bir fikir ve içerdikleri çeşitli dünya tasavvurları hakkında bir işaret verir bize. Bununla birlikte bir öge vardır ki daimidir: Metalin kutsallığı ve bir de her tür madencilik ve metalurji işindeki çelişik, ayrıksı, gizemli özellik. Daha önce anımsattığımız gibi (s. 30 vd), taş devirlerinden kalma kimi mitolojik temalar, metaller çağı mitolojileri içinde erimiştir. Fırlatılan silahları, taş atan silahları yıldırımla eşleştiren “yıldırımtaşı” simgecilığının metalurji mitlerinde çok yaygın olması da özellikle anlamlıdır. Demirci tanrıların ya da tanrısal demircilerin gök tanrıları için yaptıkları silahlar gök gürültüsü ve şimşektir. Örneğin Tvaştri’nin Indra’ya sunduğu silahlar böyledir. Ninurta’nın sopalarına “dünya çatırdatan,” “dünya-ufalayan” denir ve bunlar gök gürültüsü ve şimşeğe benzetilmiştir. Aynı şekilde gök gürültüsü ve şimşek Zeus’un silahlarıdır; Thor’un çekici de (*mjólnir*) yıldırımdır. Sopalar Baal’in elinde “sıçrar,” çünkü Kôşar, örsünde onun için çok uzaklara fırlatılabilen silahlar dövülmüştür.¹⁰ Zeus yıldırımını uzaklara fırlatır.

İmgelerin birbiri içine girdiğini görüyoruz: Yıldırım, “Yıldırım-taşı” (taş devrinden kalma bir mitolojik anı), uzun mesafeden vuran (ve kimi kez de bir bumerang gibi sahibine geri dönen) sihirli silah (örneğin Thor’un çekici). Burada belli bir *homo faber* mitolojisinin izlerini bulmak, yapılan aletin büyülu aurasını, zanaatkarın ve işçinin

¹⁰ Gaster, a.g.y., s. 229.

ve özellikle metal ve demir çağında demircinin büyük ayrıcalığını sezmek olasıdır. Bununla birlikte gök Tanrının doğal yaptırım aracı olarak yıldırım ve diğer bütün meteorolojik epifanileri^p kullandığı tarım ve metalurji öncesi mitolojilerinden farklı olarak tarihsel halkların (Mısır, Yakındoğu, Hint-Avrupa) mitolojilerinde Kasırga Tanrısının silahlarını –gök gürültüsü ve şimşek– bir tanrısal demirciden *alması* anlamlı görünüyor. Burada *homo faber*'in mitleşmiş zaferini görmemek elde değil; bu onun gelecekte, endüstri çağlarındaki egemenliğini haber veren bir zaferdir. Tanrılara yüceliklerini garantilemelerinde yardım eden demircilerle ilgili bu mitlerden net bir şekilde çıkan sonuç, *bir aletin yapımı*'na büyük önem verildiğidir. Elbette böyle bir *yapım* uzun süre büyüsel ya da tanrısal bir niteliğe sahip olmuştur; çünkü her “yaratım,” her “yapım” ancak insanüstü bir iş olabilirdi. Alet yapımcıları mitolojisinin son bir yönünü daha belirtmek gerekiyor: İşçi tanrısal modelleri taklit etmeye çalışır. Tanrıların demircisi yıldırım ve şimşekle eş tutulan silahları örste döver (metalurji öncesi mitolojilerin gök tanrılarının doğal olarak sahip oldukları “silahlar”dır bunlar); insan demirciler de üstün insan koruyucularının işine öykünürler. Ancak mitolojik düzeyde tanrısal modellere öykünmenin yeni bir temaya doğru gelişerek kaybolduğunu da belirtmek gerekiyor: İşçinin üretim çalışmasına verilen önem ve işçinin demiurgosvari yetileri; son olarak *faber*'in, nesneler “yaratan” kişinin ilahlaştırılması.

Demirci ve tanrısal ya da yarı tanrısal zanaatkarın hem mimar, hem dansçı, hem müzisyen hem de büyücü-hekim olduğu bütün mit-

* Epifani (*epiphany*): Yun. *epiphaneia*, “tezahür”. İlahi veya yüce bir varlığın görünmesi –yn.

sel-ritüel bütünlüklerin kaynağını, bu ezeli deneyim kategorisinde bulacağımıza ikna olmuş durumdayız. Bu ayrıcalıklardan her biri “beceri” ile, yani “üretimin” ve “yapımın” okült gizlerine sahip olmakla ilgili büyük mitolojinin farklı bir yönünü aydınlatmaktadır. Bir şarkının sözlerinin büyük bir yaratıcı gücü vardır: Nesneler gerekli sözlerin “söylenmesiyle” yaratılır. Vainämöinen bir tekne “terennüm eder,” yani büyülü sözlerden oluşan bir şarkı söyleyerek onu inşa eder; son üç söz eksik kalınca akıl danışmaya ünlü büyücü Antero Vipunen’e gider. Bir şeyi “yapmak” onu “icat etmeyi” ya da kendiliğinden “ortaya çıkmasını” sağlayacak büyülü sözleri bilmek demektir. Böylelikle zanaatkar sırları bilir, bir büyücüdür –bu yüzden bütün mesleklerde bir erginlenme vardır ve içrek bir gelenekle aktarılırlar. Etkili şeyler yapan kişi bunları yapmanın sırlarını *bilen*, bu sırları tanıyan kişidir.

Mitsel Afrikalı demircinin Uygarlaştırıcı Kahraman olarak işlevi de büyük ölçüde bu yolla anlaşılır: Yaratımı tamamlaması, dünyayı düzenlemesi ve bundan başka insanları eğitmesi, yani onlara kültürü sunması için Tanrı tarafından görevlendirilmiştir. Afrikalı demircinin ergenlerin erginlenmelerinde ve gizli cemiyetlerde sahip olduğu rolü özellikle belirtmek gerekiyor: Her iki durumda da gizlerin ifşa edilmesi, başka deyişle yüce gerçeklerin bilinmesi söz konusudur. Demircinin bu dinsel işlevinde göksel Demircinin Uygarlaştırıcı Kahraman olarak rolünü görebiliyoruz: Gençlerin tinsel olarak “yetişmelerine” yardım eder, bir tür rehberdir, *in illo tempore* Gökten inmiş İlk Öğretmenin yeryüzündeki yansımasıdır.

Arkaik Yunan’da kimi mitsel kişiliklerin oluşturduğu grupların – Telkhinler, Kabirler, Kuretarlar, Daktyller– hem gizemlerle ilişki kurarak gizli loncalar hem de metal işçileri kurulları olduğuna dikkat

etmek gerekir.¹¹ Çeşitli geleneklere göre, Telkhinler demiri ve tuncu ilk kez işleyen insanlardı, İdalı Daktyller demiri eritmeyi bulmuş, Kuretalar ise tuncu işlemişlerdir. Kuretalar ayrıca silahlarını şaklata-
rak yaptıkları özel danslarıyla ünlüydüler. Kuretalar gibi Kabirler de
“fırın ustaları,” “ateşle güçlü” olarak bilinirler ve tapınları Doğu Ak-
denizin her yanına yayılmıştır.¹² Daktyller, dağların ve aynı zamanda
maden ocakları ile mağaraların tanrıçaları olan ve dağların içinde otu-
ran Kybele rahipleriydi.¹³ “Kimilerine göre Daktyller iki gruba ayrı-
lırlar; sağda 20 eril solda 32 dişil Daktyl. Ya da aynı şekilde soldaki
Daktyller büyücüydüler ve sağdaki Daktyller de onların büyülerini
bozarlardı. Ocağı çevreleyen ... ve iki karşıt cinsten oluşan “yarı-ko-
ro,” her daim Çin kurbanları ve *hierogamos*’larına benzeyen kimi kut-
sal evlilik ya da kutsal savaş ayinlerini ... anımsatır.”¹⁴ İskenderiyeli
Clemens’in aktardığı bir rivayete göre,¹⁵ yine Kabirler adı da verilen
Korybantlar üç erkek kardeştiler; iki kardeş üçüncüsünü öldürüp ka-

¹¹ L. Gernet ve A. Boulanger, *Le genie grec dans la religion*, Paris, 1932, s. 78 vd.
Bkz. Eliade, *Dinsel inançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, § 10.

¹² J. de Morgan, *La Préhistoire orientale*, Paris, 1927, c. III, s. 173 vd. Bütün bu
konularda bkz. Pauly ve Wissowa’nın *Real-Enzyklopädie*’sinin ilgili maddele-
ri. Metinsel ve yazıtsal kaynakların kapsamlı dökümü için bkz. Bengt
Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala, 1950.

¹³ Bkz. Radet, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades*, Paris, 1892, s.
269, vb; Hugo Gressmann, *Die orientalischen Religionen in hellenistisch-römisc-
her Zeit*, Berlin, 1930, s. 59; Bengt Hemberg, “Die idaiischen Daktylen,” *Era-
nos*, 50, 1952, s. 41-59. Daktyller ile Akdeniz Tannçaları arasındaki ilişkiler
hakkında bkz. U. Pestalozza, *Religione Mediterranea*, Milano, 1951, s. 188
vd. 202 vd. Daktyllerin doğurtucu özellikleri için bkz. a.g.y., s. 204.

¹⁴ Gabriel Germain, *Genese de l’Odysee*, Paris, 1954, s. 164.

¹⁵ *Propreptikos*, II, 20.

fasını Olympos dağına gömerler. Gizemlerin kökenine ilişkin bu efsane, daha önce de gördüğümüz gibi (bkz. s. 73) metallerin kökenine ilişkin mitle bağlantılıdır.

Şu halde bu mitsel metalurjistler, büyüyle (Daktyller, Telkhinler, vb), dansla (Korybantlar, Kuretalar), gizemlerle (Kabirler, vb) ve ergenlerin erginlenmesiyle (Kuretalar) ilişkilidir.¹⁶ Demek ki burada demirci loncalarının gizemler ve erginlemelerde rol oynadıkları daha eski bir duruma ilişkin mitolojik izlerle karşı karşıyayız. H. Jeanmaire, erginlenenlerin yaş gruplarıyla ilişkili kuretaların erginleme törenlerinde “eğitmenlerin” işlevini vurgulamıştır: Eğitmenler ve erginleme ustaları olan Kuretalar bazı yönleriyle Afrikalı Demirci-Uygaraştırıcı Kahramanın işlevini anımsatırlar. Kültürün sonraki ve çok daha karmaşık bir düzeyinde demirci ve nalbantın erginleyici işlevinin açık biçimde süregittiğini görmek anlamlıdır. Nalbant hem demircinin ayrıcalıklarına sahiptir hem de at etrafında billurlaşmış simgeciliklerde yer alır. Burada savaş arabalarında kullanılan at değil, Orta Asya’daki göçebelerin buluşu olan binek atı söz konusudur. İşte bu kültürel bağlamda at çok sayıda mitolojik yaratımı tetiklemiştir. At ve binici “erkek topluluklarının” (*Männerbünde*) ideoloji ve ritüellerinde önemli bir yer tutar; burada nalbanta da rastlıyoruz. Hayalet at, Odin’le ya da “öfkeli ordu”nun askerleri veya “zalim avcı” (*Wilde Heer*) ile birlikte nallanmak için atölyeye gelirdi.¹⁷ Almanya’nın ve İs-

¹⁶ Bkz. H. Jeanmaire, *Couroi et Couretes*, Lille, 1939; R. Pettazzoni, *I. Misteri*, Bologna, 1924, s. 71 vd; K. Kerényi, “Mysterien der Kabiren,” *Eranos-Jahrbuch*, XI, 1944, s. 11-60.

¹⁷ Otto Höfler, *Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt A. M., 1934, s. 53 vd. Bkz. H. Olhaver, *Der germanische Schmied*, s. 95, vd.

kandinavya'nın bazı bölgelerinde nalbant çok kısa süre öncesine kadar *Männerbünde* türünde erginleme törenlerine katılırdı: Styria'da "savaş atını" veya "süvari atı'nı" (yani değnekten atı) nallar; bunun için onu önce "öldürür" sonra "diriltir."¹⁸ İskandinavya'da ve Almanya'nın kuzeyinde nallama, gizli erkek topluluğuna girme amaçlı bir erginleme ayini, aynı zamanda bir evlilik ayinidir.¹⁹ Otto Höfler'in gösterdiği gibi (özellikle s. 54), evlilik törenleri sırasında (binicili ya da binicisiz haldeki) "atın" nallanması, ölümü ve dirilişine ilişkin ritüel, nişanlının hem bekârlar topluluğundan ayrılışını hem de evli erkekler topluluğuna katılışını belirtir.

Demirci ve nalbant Japon "erkek toplulukları" ayinlerinde de benzer bir role sahiptir.²⁰ Demirci-tanrının adı *Ame no ma-hitotsu no kami* dır, yani "Göğün tek gözlü tanrısı." Japon mitolojisi *Männerbünde*'den ayrı düşünölmeyecek bir dizi tek gözlü ve tek bacaklı tanrıya sahiptir: Bunlar yıldırım ve dağ tanrıları ya da insan yiyen demonlardır.²¹ Şu halde Odin de ya iyi göremeyen, tek gözlü ihtiyar ya da kör olarak tasavvur ediliyordu.²² Öte yandan nalbantın atölyesine gelen hayalet at da tek gözlüydü. Burada inceleyemeyeceğimiz denli karmaşık bir mitsel-ritüel motif söz konusudur.²³ Bizi ilgilendiren konu, kişilerin sakatlıklarının (tek gözlülük, tek bacaklılık, vb) muh-

¹⁸ Höfler, s. 54.

¹⁹ A.g.y., s. 54-55.

²⁰ Alexandre Slawick, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen," *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte*, IV Salzburg-Leipzig, 1936, s. 697 vd.

²¹ Slawik, s. 698.

²² Höfler, s. 181, dipnot 56.

²³ Büyücülerin ve demircilerin eriginlenme sırasında sakatlanmaları konusunda bkz. Marie Delcourt, *Hephaistos ou la legende du magicien*, Paris, 1957.

temelen erginleyici sakatlamaları çağrıştıran ya da erginleme ustalarının görünüşlerini (kısa boylu, cüce, vb) betimleyen bir *Männerbünde* senaryosudur. Bir sakatlığı olan tanrılar “yabancılarla,” “dağ adamlarıyla,” “yeraltı cüceleriyle” yani gizemlerle çevrili ve genellikle korkutucu metal işçileri olan dağlı, ayrıkışı kişilerle ilişki içindedir. İskandinav mitolojilerinde cüceler hayranlık duyulan demirciler olarak ün salmışlardır; kimi periler de aynı ayrıcalığa sahipti.²⁴ Başka yerlerde de tamamıyla metalurji işiyle uğraşan ve yerin derinliklerinde yaşayan kısa boylu bir halka ilişkin efsane belirlenmiştir. Dogonlara göre bölgenin ilk mitsel sakinleri yeraltında kaybolmuş olan Negrillolardır: Yorulmak bilmez demirciler olan bu kişilerin çekiş sesleri hâlâ duyulabilmektedir.²⁵ Avrupa’nın, Orta Asya’nın ve Uzak Doğu’nun (Japonya) savaşçı “erkek topluluklarında” demircinin ve nalbantın yer aldıkları erginlenme ritüelleri vardı. Kuzey Avrupa’nın Hristiyanlaştırılmasından sonra Odin ve “Zalim Avcı”nın Şeytanla ve lanetliler sürüsüyle özdeşleştirildiği biliniyor. Bu demirci ile nalbantı Şeytanla özdeş kılma yolunda bir adımdır.²⁶ Büyücüde, şamanda ve demircide ortak olan “ateşe hâkim olma” yetisi Hristiyan folklorunda şeytansı bir iş olarak görülmüştür: En yaygın bir halk imgesine göre Şeytan ateş kuser. Belki de burada “Ateşin Efendisi”nin arketipik imgesinin son mitolojik dönüşümüyle karşı karşıyayız.

Odin-Votan wut’un, *furor religiosus*’un efendisiydi (*Wotan, id est fu-*

²⁴ Bkz. Stith Thompson’ın derlediği kaynaklar: *Subject-Index of Folk-Literature*, Helsinki, 1932, c. III, s. 87 (demirci cüceler), c. III, s. 39 (metalurjist periler).

²⁵ H. Tegnæus, *Le Heros Civilisateur*, s. 16.

²⁶ Bkz. Bachtold-Staubli, *Handwörterbuch des deutschen Abenglaubens*, “Schmied,” “Teufel” maddeleri; Hedwig von Beit, *Symbolik des Märchens*, Bern, 1952, s. 118 vd.

ror (*Votan*, yani *öfke*) diye yazıyordu Adam von Bremen). Şu halde *vut* tıpkı Hint-Avrupa sözdağarındaki diğer terimler gibi (*furor*, *ferg*, *menos*) “öfkeyi” ve kutsal gücün aşırı hoşnutsuzluğunun yol açtığı “aşırı sıcaklığı” ifade eder. Savaşçı, erginlenme dövuşü sırasında “ısı-nır,” şamanlarla yogilerin ürettikleri “büyülü ısıyı” anımsatan bir “ısı” üretir (bkz. s. 89 vd). Bu düzlemde savaşçı diğer “ateş efendilerine” –büyücülere, şamanlara, yogilere veya demircilere– benzer. Yukarıda savaşçı tanrılar (Baal, Indra vb) ile tanrısal demirciler (Köşar, Tvaştr, vb) arasında belirtilen ilişkiler yeni bir yorumla verilebilir: Tanrısal demirci ateşle çalışır, savaşçı Tanrı da *furor*’u sayesinde büyüsel olarak kendi bedeninden ateş çıkarır. Bu denli farklı büyüsel-dinsel deneyimleri birleştiren ve şaman, demirci, savaşçı ve mistik gibi değişik uğraşları bağdaştıran şey ateş ile olan bu yakınlık, bu sempatidir.

Fırın ateşiyile gençleşmeyi içeren bir Avrupa folklor temasını da belirtmemiz gerekiyor.²⁷ İsa Mesih (ya da Aziz Pavlus, Aziz Nicholas, Aziz Eloi) sıcak bir fırına koyarak ya da bir örs üstünde döverek hastaları iyileştiren ve yaşlıları gençleştiren bir nalbant rolü oynar. Bir asker, bir rahip (ya da Aziz Pavlus, vb) ya da bir demirci mucizeyi bir yaşlı kadında (kayınvalidesi, vb) yinelemeyi dener: Hüsrana uğrarlar. Ama İsa Mesih kurbanı kemiklerinden ya da küllerinden yeniden dirilterek dikkatsiz demirciyi kurtarır. Çok sayıda masalda İsa Mesih “Burada efendilerin efendisi oturuyor” yazılı olan bir demirci atölyesine gelir. Atını nallattırmak isteyen biri içeri girer ve İsa Me-

²⁷ Bu tema C. Manstrander tarafından 1912 yılında ve Carl-Martin Edsman tarafından da 1949 yılında kapsamlı olarak incelenmiştir: *Ignis Divinus*, s. 30 vd.

sih demirciden bu işi yapmak için izin alır; atın toynaklarını sırayla kaldırır, örsün üstüne koyar, nalı ısıtır, toynağa yerleştirir ve mıhlar. Daha sonra fırının ateşine yaşlı bir kadını (demircinin karısı, kayınvalidesi, vb) atar ve onu örs üstünde döverek çok güzel bir genç kız haline getirir. Demirci aynı şeyi denemek ister, sonucun ne olduğunu biliyoruz.²⁸

Bu halk masalları ateşin erginleyici sınav aracı olduğu, temizlenme ve dönüşme aracı haline geldiği mitsel-ritüel senaryonun anısını hâlâ barındırırlar (ilk Hristiyanlıkta ve Gnostisizmde ateşle vaftiz böyle bir senaryonun en gelişmiş örnekleridir).²⁹ İsa bu folklorik yaratımlarda tam anlamıyla “Ateşin Efendisi” olarak sunulmuştur; nalbant da “büyüsel” ayrıcalıklara sahip biridir, bu ise dolaylı olarak yadsınamaz bir antikçağ inancı etkisini kanıtlar. Ateşin kendisi gibi “ateşin efendisi” de farklı değerlendirmelere uğramıştır: Tanrısal ya da şeytani olabilmektedir. Tanrının tahtının önünde göksel bir ateş vardır ve cehennemde ateş yanar. Ortaçağın dinsel ve dindışı folklorunda hem İsa hem de Şeytan “ateşin efendileri”dir. Konumuz bakımından demirci ve nalbanta ilişkin mitsel imgelerin halk imgeleminde uzun süre egemen olduğunu ve bu anlatıların erginleyici anlamlarla yüklü olduklarını aklımızda tutmamız gerekiyor. (Gerçi masalları dinleyenler için açık ya da *anlaşılabilir* gelen anlamlar hakkında tartışılabilir, ama sorunu bu şekilde sınırlandırmak akılcılığı aşırıya kaçırarak demektir. Bir masal açık, dünyevileşmiş bir bilince hitap etmez: Egemenliğini *psyche*’nin derin alanlarında sürer, imgelemi besler ve

²⁸ Edsman, *Ignis Divinus*, s. 40, 82 vd.

²⁹ Bkz. C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, Uppsala, 1940, özellikle s. 93 vd, 134 vd.

uyarır. Ateşe ve döküme ilişkin, ölümle ve ateşi kullanarak, örs üstünde dövmekle dirilişe ilişkin erginleyici simgecilikler şaman mitle-ri ve ritüellerinde açıkça belirlenmiştir (bkz. yukarıda s. 89 vd). Masalların uyandırdığı benzer imgeler, bilinçli olarak şu ya da bu sim-genin ilk anlamının ne olduğunu bilmeseler bile, doğrudan doğruya dinleyenlerin *psykhe*'si üzerinde etkili olur.

Çin Simyası

Çin’de mistik metalurji ile simya arasında kopma olmadığını bir ölçüde söyleyebiliriz. Marcel Granet’in dikkat çekmiş olduğu gibi “Taoculuk büyülü sanatların ve ilk güçlerin sırlarını ellerinde tutan en ayrıcalıklı kişiler olan demirci loncalarına kadar gider.”¹ Şu halde simya teknikleri Taocu ve Yeni Taocu çevrelerde yayılmıştır. Bilindiği gibi “Taoculuk” diye adlandırdığımız şey anımsanamayacak kadar eski zamanların tinsel geleneklerinin çoğunu benimsemiş ve yeniden öne çıkarmıştır. Bir örnek vermek gerekirse, “Hayvan Yaşamının” kendiliğindenliğine ve mutluluğuna ulaşmayı amaçlayan arkaik yöntemler Taocu önderler tarafından benimsenmiş ve özenle korunmuştur; bu tür uygulamalar avcı halkların ön şamanizminden ileri gelmektedir, dolayısıyla ne denli eski oldukları ortadadır.”

Elbette süreklilik ile aynılığı birbirine karıştırmamak gerek. Çinli simyacının “durumu” arkaik demirci ya da mistiğinkiyle aynı olamazdı. “Simya fırınına antik demircilikten miras alan Taocularda, ölümsüzlük artık (en azından ikinci Han hanedanından beri) büyü bir aracın dökülmesinin bir sonucu değildi (böyle olunca demirci ocağı için bir kurban sunulması gerekirdi), ölümsüzlük “tanrısal zincifreyi” üretebilene aitti. O andan sonra yeni bir tanrısallaşma aracı elde edil-

¹ Marcel Granet, *Danses et Legendes de la Chine ancienne*, Paris, 1928, s. 611.

² Bkz. *Chamanisme*, s. 402 vd

di: Tanrılara benzemek için sıvı altın ya da zincifre içmek yeterliydi.”³ Özellikle Yeni Taocu dönemde simyacı Çin toplumunun dönüşümü nedeniyle sakatlanmış ya da bozulmuş bir “eski hikmeti” yeniden bulmaya çabalıyordu. Simyacı hem bir zanaatkar hem de bir okuryazarı: Öncülleri –avcılar, çömlekçiler, demirciler, dansçılar, tarımcılar, esrikler– erginlenme ve “meslek sırlarıyla,” sözlü olarak aktarılan geleneklerin tam ortasında bulunuyordu. Taoculuk yüzünü kısa sürede bu geleneklerin temsilcilerine sempatiyle, hatta coşkuyla dönmüştü; bu durum Taocuların “halka ait boşinançlara” hayranlığı olarak ifade edildi; perhiz, beden eğitimi, koreografi, nefes alıp verme, esrime, sihir teknikleri, ayrıca şamanizm ve ruhçu vb tekniklerdi bunlar. Bütün bunların araştırıldığı halk düzeyinde kimi geleneksel uygulamaların uzun süre öncesinden çok sayıda değişikliğe uğramış olduğunu düşünüyoruz: Kimi şamancı esrime tekniklerinin şaşırtıcı değişikliklerini anımsamak yeterlidir.⁴ Öte yandan Taocular bu tür “boşinançların” kabuğu altında “eski hikmete” ait halis kesitler görebiliyorlar, bunları toparlamaya ve sonuçta benimsemeye çalışıyorlardı.

İşte izleri silinmeyen bir antikçağdan kalma geleneklerin kol gezdiği kültür tarihinin kusurlarına aldırış etmeyen arkaik önseziler ve geleneklerin tutunabildiği bu belirlenmesi zor alanda, Taoculuk usûlleri, sırları, reçeteleri topladı. (Bu gelenekler çok eski tinsel durumlardan, av büyüsüyle çömlekçiliğin esrime ve deneyimlerle bağlantılı durumlardan türemiştir.) Dolayısıyla Taocu simyacıların kaçınılmaz yeniliklere karşın öntarihsel bir geleneği ele alıp sürdürdüklerini söyleyebiliriz. Uzun ömür ve ölümsüzlük hakkındaki fikirleri yarı

³ Max Kaltenmark, *Le Lie-Sien Tchouan*, Pekin, 1953, s. 18.

⁴ Bkz. *Chamanisme*, s. 398 vd.

evrensel mitolojiler ve folklorlar alanına aittir. “Ölümsüzlük otu,” “yaşam” yüklü ve ebedi gençlik iksiri içeren hayvansal ya da bitkisel cevherler gibi kavramlar, ayrıca Ölümsüzlerin oturduğu, girilemeyen bölgelere ilişkin mitler, Çin’in sınırlarını aşan bu arkaik düşünceye aittir. Ancak burada bunları incelememiz söz konusu değil (Birkaç örnek için bkz. Not K). Burada yalnızca dökümcü ve demirci mitleri ve ayinlerinde temel düzeyde bulduğumuz önsezilerin simyacılarca nasıl ele alınıp yorumlandığını belirteceğiz. Maden filizlerinin büyümesi, metallerin doğal olarak altına dönüşmesi, altının mistik değeri konularını ilgilendiren birkaç temel fikrin sonraki gelişimini aydınlatmak oldukça öğretici olacaktır. Demirci birlikleri ve erginleyici meslek-sırlarını içeren ritüel bütüne gelince bunun yapısıyla ilgili bazı bilgiler Çinli simyacılar aktarılmıştır, ve yalnızca onlara da değil. Bir usta tarafından erginlenme ve gizlerin erginleme sırasında aktarılması uzun süre simya öğretimi için bir kural olmayı sürdürmüştür.

Uzmanlar Çin simyasının kökenleri konusunda hemfikir değiller; simya işlemlerinden söz eden ilk metinlerin tarihlerini tartışıyorlar. H. Dubs’a göre ilk belgenin tarihi MÖ 144’tür. O yıl sahte altın yapanların halk önünde idam edileceğine ilişkin bir kraliyet emri çıkarılmıştır.”⁵ Joseph Needham’ın da gösterdiği gibi sahte altın yapımı tam anlamıyla simya “yöntemi” değildir.⁶ Başka yerlerde olduğu gibi Çin’de de simya ikili bir inançla betimlenir:

(1) metallerin altına dönüştürülmesi

⁵ Metin H. Dubs tarafından basılmıştır: *Beginnings of Alchemy*, s. 63. Çin simyası hakkında temel kaynakça için bkz. Not I.

⁶ *Science et Civilisation in China*, c. V, 2, s. 47. Joseph Needham’ın simya konusundaki görüşleri Not J’de belirtilmektedir.

(2) bu sonucu elde etmek üzere yapılan işlemlerin “soteriyolojik” değeri.

Bu iki inanca ilişkin kesin kaynaklar Çin’de MÖ IV. yüzyıldan itibaren belirlenmiştir. Mencius’un {Mengzi} bir çağdaşı olan Tsou Yen herkes tarafından simyanın “kurucusu” olarak tanınmaktadır.⁷ MÖ II. yüzyılda simya altınının hazırlanması ile uzun ömrün, ölümsüzlüğün elde edilmesi arasındaki bağ Liu An ve diğer yazarlar tarafından açıkça belirtilmiştir.⁸

Çin simyası özerk bir disiplin haline gelirken şunları kullanmıştır:

- (1) geleneksel kozmolojik ilkeler;
- (2) ölümsüzlük iksiri ve ölümsüz ermişlerle ilişkili mitler;
- (3) hem ömrü uzatmayla, hem mutlulukla ve hem de tinsel içtenlikle ilgili teknikler.

Bu üç öğe –ilkeler, mitler ve teknikler– öntarihin kültürel mirasıydı ve bunları ilk belgelerin tarihine bakarak değerlendirmek yanlış olur. “Altın hazırlanması,” “ölümsüzlük içkisinin” elde edilmesi ve Ölümsüzlerin “anılması” arasındaki işbirliği açıkça görülür: Luan Tai imparator Wu’nun huzuruna çıkar ve bu üç mucizeyi gerçekleştirebileceğine yemin eder ama yalnızca Ölümsüzleri “maddeleştirmeyi” başarır.⁹ Büyücü Li Çao-Kiun Han hanedanlığından İmparator Wu Ti’ye şunu önerir: “Fırına (*tsao*) kurban sunun (doğaüstü) varlıkları çağırabileceksiniz; (doğaüstü) varlıkları çağırdığınızda zincifre tozu sarı al-

⁷ Bkz. Dubs, s. 77; J. Needham, s. 12.

⁸ Needham, s. 13.

⁹ Edouard Chavannes, *Les Memoires historiques de Se-ma-Ts’ien*, Paris, 1897, c. III, s. 479.

tına dönüşecek; sarı altın elde ettikten sonra bundan yiyecek ve içecek kapları yapabileceksiniz, böylelikle ömrünüz uzayacak. Ömrünüz uzarken denizlerin ortasında, P'ong-lai Adası'ndaki kutluları (*hsien*) görebileceksiniz. Onları görünce ve *fong* ve *çan* kurbanlarını sunduğunuzda artık ölmeyeceksiniz.”¹⁰ Bir diğer ünlü kişi olan Liu Hsiang (MÖ 79-8) “altın yaptığını” iddia ediyordu ama başarısızlığa uğradı.¹¹ Birkaç yüzyıl sonra en ünlü Çinli simyacı Pao Pu'tzu (Ko Hung'un takma adı, 254-334) Liu Hsiang'ın başarısızlığını; “gerçek ilaca” (“filozof taşı”) sahip olmadığını, tinsel olarak gerekli hazırlıkları yapmadığını (çünkü simyacı yüz gün oruç tutmalı, kokularla arınmalıdır vb) söyleyerek açıklamaya çalışır. Pao Pu'tzu'nun söylediğine göre dönüşüm bir sarayda gerçekleştirilemez: İnzivada, ruhbandan olmayanlardan uzakta yaşamak gerekir. Kitaplar yetersizdir; kitaplarda bulunan şeyler yalnızca yeni başlayanların işine yarar, gerisi sırdır ve yalnızca sözlü olarak aktarılır, vb.¹²

Demek ki iksir arayışı “Ölümsüzlerin” yaşadığı uzak ve gizemli adalar arayışıyla ilgilidir: Ölümsüzlerle karşılaşmak insanlık durumunu aşmak ve zaman dışı ve kutlu bir varlığa kavuşmak demektir. Uzak adalarda ölümsüzleri aramak Tsin hanedanının ilk İmparatorlarını (MÖ 219)¹³ ve Han hanedanlığından İmparator Wu'yu meşgul etmiştir (MÖ 110).¹⁴

¹⁰ Sse-ma-Ts'ien, c. III, s. 465.

¹¹ Metinler Dubs'un kitabında, s. 74.

¹² Bkz. Dubs'un verdiği özet, s. 79-80 ve Eliade, *Yoga*'daki ek kaynakça bilgileri, s. 287, dipnot 1. Pao Pu'tzu çevirileri için bkz. Not J.

¹³ Sse-ma-Ts'ien, *Hatıralar*, II, 143, 152; III, 437.

¹⁴ A.g.y., c. III, s. 499; Dubs, s. 66.

Altın arayışı aynı zamanda tinsel bir arayıştı. Altın üstün niteliklere sahipti: Yeryüzünün “Merkezinde” bulunuyordu ve *çüe* (arsenik sülfürü ya da sülfür) ile sarı cıva ve ötedünya hayatı (“sarı kaynaklar”) ile mistik bir biçimde bağlantılıydı. Böylece MÖ 122 tarihli bir metin olan ve yine metallerin hızlandırılmış dönüşümüne olan inancı içeren *Huai-nan-tzu*’da altından söz edilir.¹⁵ Bu metin Üstat Tsou Yen’e değilse de okuluna aittir.¹⁶ Daha önce gördüğümüz gibi (s. 54), Çin’de metallerin doğal olarak dönüşüme uğramaları inancı yaygındı. Simyacının yaptığı şey yalnızca metallerin büyümelerini hızlandırmaktır: Tıpkı Batılı meslektaşı gibi Çinli simyacı da Zaman’ın ritmini hızlandırarak Doğa’nın işine yardım eder. Ancak unutmamak gerekir ki, metallerin altına dönüşmelerinde aynı zamanda “tinsel” bir yön de vardır; altın “kusursuz,” kirlerden “arınmış” bir metal olduğundan simya işlemi örtük olarak Doğa’nın mükemmelleşmesini, yani sonuç olarak özgürlüğünü amaçlar. Metallerin yerin derinliklerinde büyümesi, insanı tensel ve düşkün durumuna “bağlayan” aynı zamansal ritimlere uyar: Simya işlemiyle metallerin büyümelerini hızlandırmak demek metalleri Zaman yasasından azat etmek demektir.

Kozmolojik ilke *yang*’a dahil olduklarından altın ve yeşim bedeni çürümeye karşı korur. “Ölünün dokuz deliğine altın ve yeşim koyulursa çürümeye karşı dayanıklı olacaktır,” diye yazar simyacı Ko Hung. Tao Hung-Çing de (V. yüzyıl) şu belirlemelerde bulunur: “Eski bir mezar açıldığında içindeki ceset canlı gibi duruyorsa bilin ki, bedeninin içinde ve dışında fazla miktarda altın ve yeşim vardır. Han hanedanlığının kurallarına göre hükümdarlar ve beyler bedenleri çü-

¹⁵ Dubs’un çevirdiği fragman, s. 71-73.

¹⁶ *A.g.y.*, s. 74.

rümesin diye incilerle, yeşim kılıflarla süslenmiş giysilerle birlikte gömülürler.”¹⁷ Aynı nedenlerle simya altınından yapılmış sürahilerin özel güçleri vardır: Ömrü sonsuzca uzatırlar. Ko Huang şöyle yazar: “Eğer bu simya altınından tabak çanak yaparsanız ve bunlarla yiyip içerseniz uzun yaşarsınız.”¹⁸ Aynı yazar başka bir yerde: “Gerçek insan altın yapar, çünkü onu ilaç gibi kullanarak (yani besin gibi sindirerek) ölümsüz olmak ister”¹⁹ diye yazar. Ancak etkili olmak için altın “hazırlanmalı,” “yapılmalı”dır. Simyevi süblimasyon ve dönüştürme yoluyla üretilen altının üstün bir canlılığı vardı, bu sayede ölümsüzlük elde edilebilirdi.

Madem çü-şeng otu ömrü uzatır,
İksiri ağzına koymayı neden denemiyorsun?
Doğası öyledir, altın zarar vermez;
Bu yüzden en değerlisidir her şeyin.
Sanatçı (simyacı) yediklerine altın katarsa
Ömrü sonsuzca uzar...
Yaldızlı toz beş iç organa girince
Sisler rüzgârın dağıttığı yağmur bulutları gibi kaybolur ...
Beyaz saçlar siyah olur yeniden;
Dökülmüş dişlerin yerine yenileri çıkar.

¹⁷ B. Laufer, *Jade, a Study in Chinese Archeology and Religion*, Chicago, 1912, s. 299. Krş. Ware, *Nei Pien*, s. 62. Tch'e-song tseu sıvı yeşim içiyordu: Ateşin içinden geçer, yanmazdı, böylece ölümsüzlüğe kavuştu; krş. M. Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan*, s. 35 vd; a.g.y., s. 37., dipnot 2; yeşim içmeyle ilgili diğer kaynaklar. Ayrıca bkz., *Yoga*, s. 284, dipnot 1.

¹⁸ İngilizceye çev. A. Waley, *Notes on Chinese Alchemy*, s. 4.

¹⁹ İngilizceye çev. Johnson. *A Study of Chinese Alchemy*, s. 71. “İçilebilir altın” konusunda bkz. Needham, a.g.y., cilt V, s. 14, 68 vd, 107 vb.

Pörsümüş ihtiyar ihtiras dolu bir delikanlı olur;
 Çökmüş yaşlı kadın da gencecik bir kız.
 Kim ki biçimini değiştirip yaşamın tehlikelerinden kurtulmuştur
 İşte onun adı Gerçek İnsan'dır.²⁰

Lie Hsien Ç'üan çuan'da ("Bütün Ölümsüzlerin Yaşamöyküleri") belirtilen bir rivayete göre, Iksire düzülen bu methiye'nin yazarı Wei Po-yang "ölümsüzlük haplarını" yapmayı başarmıştı: Çömezlerinden biri ve köpeğiyle birlikte bu haplardan içtiler ve Yeryüzünü etleriyle kemikleriyle terk edip diğer ölümsüzlerin arasına karıştılar.²¹

Taocu üstatların en son amaçları olan "bedensel ölümsüzlük" genellikle laboratuvar'da hazırlanmış iksirler içilerek elde ediliyordu.²² "Dış simya" (*wai tan*) uzmanı VII. yüzyıldaki büyük iyatrokimyacı^Φ Sun Ssu-mo, iksirlerin etkisini ve bunların geleneksel reçetelerle yapılabileceğini yadsımaz. *Tan çing yao çueh* (*Klasik Simyacıların Temel Formülleri*) adlı yapıtının Önsöz'ünde Sun şöyle yazıyor: "Eski zamanların kitaplarını bir bir okudum: Hepsi de iksirin etkisiyle çömez'in bedeninde kanatların çıktığı ve çömez'in havaya yükseldiği konusunda hemfikir. Böyle şeyleri okurken içimde hep dayanılmaz istekler uyanmıştır. Tek üzüntüm Tanrısal Yol'un o kadar uzak, bulutlar arasında-

²⁰ Ts'an T'ung Ç'i, bölüm: XXVII, İngilizceye çev. Waley, *Notes on Chinese Alchemy*, s. 11. Tamamıyla simyayı konu alan bu ilk risale MS 142 yılında Wei Po-yang tarafından yazılmıştır. İngilizceye Lu-Ç'iang Wu tarafından çevrilmiş, kitaba Renney L. Davis de bir giriş yazmıştır; bkz. Not J ve *Yoga*, s. 285, dipnot 1.

²¹ Krş. Lionel Giles, *Chinese Immortals*, s. 67 vd.

²² Krş. Needham, V, 2, s. 93 vd.

^Φ Iyatrokimya: Tıp ve fizyolojinin kimya terimleriyle anlaşılabilmesine ilişkin bir kuram -yn.

ki patikaların da o kadar ulaşılmaz olmasıdır. Boşu boşuna göğе bаkаr, oraya nasıl ulaşаcаğımı bilemezdim. Ateşte cevherleri döngüsel olarak dönüştürüp sağlamlaştırarak lksir hazırlama tekniklerini, ayrıca içilebilir yeşim ve sıvı altın yapımasını sağlayabilecek diğer formüllerini denemeye başladım. Ancak bu teknikler gizemli ve çok zor, anlaşılmaz ve sonu belirsiz. İçrek yetileri olmayan biri bunları nasıl anlarsın ki?”²³ Ancak önsözün biraz ilerisinde Sun okuyucuya güvence veriyor: “Bu kitapta topladığım simya formüllerinin çoğunu şahsen denedim ve hep de en iyi sonuçları elde ettim. Bundan başka gerekli bütün bilgileri de verdim. Eğer bunlar dikkatlice izlenirse başarı kesin-dir” (s. 150).

Son yıllara kadar Avrupalı bilginler “dış simyayı” ya da iyatrokimyayı (*wai-tan*) “dışrak” olarak, “iç simyayı” ya da yogacı simyayı (*nei-tan*) “içrek” olarak bilmekteydi. Bu karışıklık sonraki bazı yazarlar için doğru olsa da (krş. s. 132) ilk başta *wai-tan* da “yogi benzeri gibi içrekti.”²⁴ Gerçekten de daha önce gördüğümüz gibi “dışrak simyanın” ünlü temsilcisi Sun Ssu-mo tamamıyla Taocu içrek gelenek içinde yer alıyor.

Simya Çin düşüncesinin çok iyi tanıdığı mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki geleneksel eşleştirmeyi benimser. Evrensel beşli *wu-hsing* (su, ateş, odun, altın, toprak) insan bedenindeki organlarla eşleştirilir: Kalbin esası ateştir, karaciğerinki odun, akciğerinki metal, böbreklerin esası su, midenin esası topraktır.²⁵ İnsan bedeni olan mikrokozmos da simya terimleriyle yorumlanmıştır. “Kalbin ateşi

²³ İngilizceye çev. Sivin, *Chinese Alchemy*, s. 146-148.

²⁴ Sivin, s. 15, dipnot 18.

²⁵ Metinler Johnson, s. 102’de.

Naturam natura docet, debellet ut ignem.



EPIGRAMMA XX.

Flamma, vorat quæ cuncta, velut Draco, gnauiter nris
Virginis eximium vi superare decus:
Hinc lachrymâ suffusa viro dum fortè videtur,
Ille fuit miseræ ferre paratus opem.
Protinus hanc clypeo velans contendit in hostem,
Et docuit tantas spernere mente minas.

Michael Maier, Scrutinium chymicum
"Doga, Doga'ya Ateş'i alt etmeyî öğretilir"

Fac ex mare & foemina circulum, inde quadrangulum, hinc triangulum, fac circulum & habebis lap. Philosophorum.



EPIGRAMMA XXI.

Foemina masque unus flant tibi circulus, ex quo
Surgat, habens æquum forma quadrata latus.
Hinc Trigonum ducas, omni qui parte rotundam
In spūæram redeat: Tum Lapis ortus erit.
Si res tantatue non mox venit ob-ſcia menti,
Dogma Geometrae ſi capis, omne ſcies,

Michael Maier, Scrutinium chymicum

"Kadın ve erkek bir çember, sonra bir kare, ardından bir üçgen ve en sonunda yine bir çember yaptıktan sonra, Filozof Taşı'nı bulacaksın"

zincifre gibi kırmızıdır, böbreklerin suyu kurşun gibi karadır” diye yazıyor, ünlü simyacı Lü Tsu'nun yaşamöyküsünün yazarı (MS VIII. yüzyıl).²⁶ Makrokozmosla eşleştirilen insanın bedeninde, kozmosu oluşturan bütün öğeler ve kozmosun döngüsel yenilenmesini sağlayan bütün yaşamsal güçler vardır. Yalnızca bazı özleri güçlendirmek yeterli olacaktır. Zincifrenin önemi buradan gelir; yalnızca rengiyle değil (kan rengi, yaşam ilkesi) ateşe koyulduğunda cıvaya dönüşmesi bakımından da önemlidir. İçinde ölüm yoluyla yeniden türemenin sırrını barındırır (çünkü yanma ölümü simgeler). Sonuçta insan bedenin sürekli yenilenmesini sağlayabilir; kısaca ölümsüzlüğe ulaştırılabilir. Pao Pu'tzu; yaklaşık birbuçuk kilo zincifre ile yarım kilo bal karıştırılıp güneşte kurutulursa, bundan bir kenevir tohumu büyüklüğünde haplar yapılırsa, yıl boyunca alman on tanesi beyaz saçları yeniden siyahlaştıracak, düşmüş dişlerin yerine yenilerini çıkaracak ve eğer bir yıldan da fazla alınırsa ölümsüzlüğü sağlayacaktır.²⁷

Taocu Ölümsüzlerle ilgili efsanevi yaşamöyküsü derlemesi olan *Lie-sien Tchouan* –Lieou Hiang'a atfediliyor (MÖ 77-6), ama miladın ilk yüzyılında değişikliğe uğradığı kesindir– zincifreyi ömür iksiri olarak zikreden en eski metinlerden biridir. “Han hanedanından ilk imparatorların iktidarları sırasında simyacılar zincifreyi altın elde etmek için kullanıyorlardı (altın tüketilmiyordu ama sihirli kapkacak yapılıyordu, ki bu da ara aşamaydı). Ancak milattan sonra ilk yüzyıllardan sonra zincifre yutulmasıyla bedenin kıpkırmızı olacağına inanılır oldu.”²⁸ *Lie-sien Tchouan*'a göre bir vali “üç yıl boyunca zincifre

²⁶ Akt.: W. A. Martin, *The Lore of Cathay*, New York ve Chicago, 1901, s. 60.

²⁷ Johnson'ın metni, s. 63'tedir; bkz. Ware, *The Nei P'ien*, s. 74 vd.

²⁸ Max Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan*, s. 18-19.

yuttu ve tanrısal hafif zincifre karını elde etti. Bundan da beş yıl tükettikten sonra artık uçarak dolaşabiliyordu.”²⁹ Tch’e-fou “cıva yapabilmışti ve potasyum nitrat ile yuttuğu zincifreyi arıtmıştı (bu perhizden) otuz yıl sonra bir delikanlıya dönmüştü, kılları ve tüyleri kıpkırmızıydı.”³⁰

Ancak zincifre özellikle ersuyunun damıtılması yoluyla insan bedeninde de üretilebilirdi. “Taocu hayvanlara ve bitkilere öykünerek kendini baş aşağı asar, ersuyunun özünü beynine akıtmaya çalışır.”³¹ Ünlü zincifre tarlaları, *tan-t’ien*’ler beynin ve karnın en gizli yerinde bulunur: Ölümsüzlük embriyonu simyevi olarak buralarda hazırlanır. Bu “zincifre tarlalarının” bir diğer adı *K’un Lun*’dur. *K’un Lun* hem ölümsüzlerin evi olan Batı Denizin Dağı’dır hem de “bir mağarayı andıran odaya” (*tong-fang*, aynı zamanda gerdek odasını ifade eden terim) ve “nirvanaya” (*ni-wan*) sahip beynin gizli bir bölgesidir. “Buraya mistik tefekkür yoluyla girmek amacıyla,” yaratılmamış dünyanın ezeli, cennetsi, “bilinçsiz” haline benzeyen bir “Kaos” durumuna (*houen*) geçilir.³²

İki ögeye özellikle dikkate etmek gerek:

(1) mitsel *K’un Lun* Dağı ile beynin ve karnın gizli bölgelerinin eşleştirilmesi;

(2) tefekkür yoluyla gerçekleştiğinde bu gizli “zincifre tarlalarına”na girişi ve böylelikle ölümsüzlük embriyonunun simyevi olarak hazırlanmasını sağlayan “Kaos” durumuna yüklenen rol.

²⁹ Kaltenmark, s. 146-147.

³⁰ A.g.y., s. 271.

³¹ Rolf Stein, *Jardins en miniature d’Extrême-Orient*, s. 86.

³² R. Stein, a.g.y., s. 54.

İnsan bedeninin mitsel K'un Lun Dağı ile eş tutulması birçok kez söylediğimiz şeyi doğruluyor: Taocu simyacı uzun ömür reçeteleri ve mistik fizyoloji teknikleri içeren, tarih ötesi bir geleneği üstlenir ve devam ettirir. Gerçekten de Batı Denizi Dağı, Ölümsüzlerin yurdu olan, “küçük dünya”nın, minyatür bir evrenin geleneksel ve çok eski bir imgesidir. K'un Lun Dağı'nın iki katı vardır: Dik bir koni, ters çevrilmiş başka bir koninin üzerindedir,³³ tıpkı simyacıların fırınları gibi. Ama sukabağının da üst üste binmiş iki küresi vardır; sukabağı kozmosun minyatürüdür ve Taocu ideoloji ve folklorda önemli rol oynar. Sukabağı biçimindeki bu mikrokozmosta Yaşam'ın ve Gençliğin kaynağı yer alır. Sukabağı biçimindeki Evren temasının eskiliği tartışılmaz bir gerçektir.³⁴ Demek ki bir simya metninde geçen şu sözler anlamlıdır: “zincifre (yani ölümsüzlük hapı) yetiştiren kişi Gök'ü örnek alıp Yeryüzünü biçimlendirir. Bunları kendi içine dönerek arar ve o zaman birden bedeninde sukabağı biçiminde bir Gök bulur.”³⁵ Gerçekten de simyacı bilinçsizliğin “Kaos” durumuna ulaştı-

³³ Bu simgecilüğün öntarihi için bkz. Carl Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, Zürih, 1955, s. 33 vd, 160 vd ve birçok yerde.

³⁴ Krş. R. Stein, *Jardins en miniature*, s. 45. vd. Cennetsi, kutlu ve büyüsel olarak etkili yurt teması en eski çağlardan beri sukabağı ya da dar ağızlı sürahiyle bir tutulmuştur; a.g.y., s. 55. Büyücüler, simyacılar akşamları bir sukabağının içine çekilirler; a.g.y., s. 57 vd. Sukabağının örnek modeli Ölümsüzlerin yurdu ve gizli sığınak olan mağaradır. Çömez mağaranın karanlığında erginlenir, sırları öğrenir. “Erginlenme temaları mağaraya o denli bağlıdır ki *tong* (“mağara”) en sonunda “gizemli, derin, aşkın” bir anlam taşır olmuştur” (R. Stein, s. 44). “Mağaralara (apayrı bir cennetsi dünya) girilmesi zordur. Ağızları dardır, tombul gövdeli sürahiyledir bunlar, sukabağına benzerler” (s. 45). “Gök mağara” konusunda bkz. M. Sormie, “Le Lo-Feou Chan,” s. 88-96.

³⁵ *P'ei-wen yun-fou*'da geçen bir yorum, İngilizceye çev. R. Stein, s. 59.

ğmda “varlığın en gizli yurduna girer, ki burası topu topu tırnak kaddır.”³⁶ Oysa bu iç mekân bir sukabağı biçimindedir.

Simya işlemleri için kaçınılmaz olan meditasyonun yarattığı “Kaos” durumu ise bizim konumuzla birçok bakımdan ilgili görünüyor. Öncelikle bu “bilinçdışı” durum (embriyonun ya da yumurtanın durumuna benzetilebilir) ile üzerinde daha sonra (s. 167 vd) duracağımız Batı simyasındaki *materia prima* (ilksel madde), *massa confusa* (katışık kitle) arasındaki benzerlik. *Materia prima* yalnızca cevherin ilk hali olarak değil simyacının iç deneyimi olarak da anlaşılmalıdır. Maddenin mutlak belirsizlik biçimindeki ilk haline indirgenmesi iç deney düzeyinde doğum öncesi duruma, embriyon durumuna dönüşe denk düşer. *Regressus ad uterum* (rahme geri dönme) yoluyla yeniden gençleşme, ömrün uzaması teması Taoculuğun ana motiflerinden biridir. En çok kullanılan yöntem “embriyon soluması”dır (*t'ai-si*). Ama simyacı embriyon durumunu, fırınında malzemeleri katıp karıştırarak da elde edebilir. Bağdaştırmacı bir çağdaş Taocu metinde şöyle söylenir: “Bu nedenle, bağışlayıcı (Budha) Jou-lai (=Tathâgata), insanlara ateşle çalışmanın (simyevi) usûlünü gösterdi ve onlara kendi (gerçek) doğalarını ve yaşam paylarını(n bütünlüğünü) yeniden yapmak üzere tekrar ana rahmine girmeyi öğretti.”³⁷

Şunu da ekleyelim: Hem Taocuların hem de Batılı simyacıların yücelttikleri bu “rahme dönüş” (s. 168 vd) aslında kültürün henüz arkaik katmanlarında belirlenen daha eski ve daha yaygın bir tasavvurun gelişmiş halidir: Dünya'nın kökenlerine doğru simgesel olarak inme yoluyla, yani kozmogoninin yeniden canlandırılması yoluyla sa-

³⁶ R. Stein, s. 59.

³⁷ Aktaran: R. Stein, s. 97.

ğaltma.³⁸ Çok sayıda arkaik terapi, dünyanın yaratılışının ritüel olarak yinelenmesini içerir; bu da hastanın yeniden doğmasını ve içinde dokunulmamış yaşam güçleriyle yeni bir varlığa kavuşmasını sağlar. Çinli Taocular ve simyacılar bu geleneksel yöntemi ele almış ve tamamlamışlardır: Bunu kimi özel hastalıkların sağaltımında kullanmak yerine öncelikle insanı zamanın yarattığı aşınmalardan, yani yaşlılık ve ölümden korumak için kullandılar.

Belirli bir çağdan sonra dış simya (*wai-tan*) dışrak olarak görülmüş ve yogacı türdeki (*nei-tan*) ve tek “içrek” simya olarak belirlenen iç simyayla zıtlaştırılmıştır. *Nei-tan* içrek hale gelmiştir, çünkü simyacı iksiri mistik fizyoloji yöntemleriyle, bitkisel ya da madensel cevherleri kullanmadan kendi bedeninde üretir. IX. yüzyıl sonu X. yüzyıl başında yaşamış olan Peng Hsiao, *Ts'an Tung Ç'i* risalesiyle ilgili yorumunda, somut cevherlerle uğraşan dışrak simya ile yalnızca bu cevherlerin “ruhlarını” kullanan içrek simya arasında açık bir ayırım yapar.³⁹ Ayırım çok daha önce Hui-ssu (MS 515-577) tarafından da yapılmıştı. Su Tung-P'o'nun MS 1110'da yazdığı *Ejder ve Kaplan Risalesi*'nde “içrek” simya açıkça sergilenmektedir. “Saf,” aşkın metaller bedeninin çeşitli kısımlarıyla özdeş sayılır ve simya süreçleri de laboratuvar yerine deneycinin bedeni ve bilincinde yapılır. Su Tung-P'o şöyle söyler: “Ejder cıvadır. Ersuyu ve kandır. Böbreklerden gelir, karaciğerde korunur ... Kaplan kurşundur. Nefestir ve bedensel güçtür. Zihinden çıkar ve akciğerlerde korunur.... Zihin kımıldadığında

³⁸ Bkz. M. Eliade, “Kosmogonische Mythen und magische Heilung,” *Paideuma*, 6, 1956, s. 194-204. *Aspects du mythe*, s. 37 vd. Veda ritüelindeki *regressus ad uterum* ve Hint hekimliği konusunda bkz. s. 138.

³⁹ Waley, a.g.y., s. 15.

nefes ve güç onunla aynı anda hareket ederler. Böbrekler şiştiğinde ersuyu ve kan aynı zamanda akar.”⁴⁰

Simyanın çileci ve tefekkürcü bir tekniğe dönüşmesi, Zen okullarının gelişimi sırasında XIII. yüzyılda doruğa ulaşır. Tao-Zen simyacılarının önemli temsilcisi, Po Yu-Çuan adıyla da bilinen Ko Ç'ang-Keng'dir. İçrek simyanın üç yöntemini bakın nasıl açıklıyor:⁴¹ İlkinde beden kurşun görevi görür, kalp cıva görevi; “meditasyon” (*dhyāna*) (simya işine) gereken sıvıyı, zekâ kıvılcımları da gereken ateşi verir. Ko Ç'ang-Keng şunları ekler: “Bu yöntemle genelde on ay süren bir gebelik göz açıp kapayıncaya kadar geçebilir.” Kesinlik anlamlıdır; Waley'in de belirttiği gibi Çinli simyacı çocuk yapma sürecinde Filozof Taşı'nı üretebileceğine inanır. Doğurma ile Taş'ın üretimi arasındaki benzerlik Batı simya yazılarında örtük olarak vardır (örneğin ateşin kabın altında kırk hafta yanması gerektiği söylenir ki, bu süre insanlarda embriyonun rahimde kalma süresidir).

Ko Ç'ang-Keng'in ileri sürdüğü yöntem birkaçı erken antikçağa kadar giden çok sayıdaki geleneksel tasavvurun bir karışımıdır: Her şeyden önce cevherler ve metaller Toprakta ana karnındaki embriyon gibi “büyüyen” organizmalarla eşleştirilmiştir; sonra Iksirin (=Filozof Taşı) hem bir metalin hem de bir embriyonun özelliklerine sahip olduğu düşüncesi gelir; son olarak her ikisinin de (metalin ve embriyonun) büyüme süreçlerinin mucizevi biçimde hızlandırılması ve bunun sonucunda da hem varlığın madensel düzeyinde (yani altın üreti-

⁴⁰ Aktaran: Waley, *Notes on Chinese Alchemy*, s. 15; ayrıca krş. Lu-Ç'iang Wu ve T. L. Davies, *An Ancient Chinese Treatise on Alchemy*, s. 255 (*Ts'an T'ung Ç'i*-nin LIX. bölümü)

⁴¹ Waley, *Notes*, s. 16 vd.

lerek) hem de insansal düzeyinde ölümsüzlük İksiri üretilerek olgunluğa ve kusursuzluğa ulaşma fikri vardır; çünkü önce de gördük, mikrokozmos makrokozmos eşliği sayesinde iki düzey –madensel ve insansal– birbirine denktir. Simya süreçlerinin bizzat çömezsin bedeninde olup bittiği için metallerin “kusursuzlaşması” ve dönüşmesi aslında insanın kusursuzlaşıp dönüşmesine denktir. İçrek simyanın bu pratik uygulaması geleneksel Çin sisteminde İnsan-Evren eşleşmesinin örtük anlatımıdır. Belirli bir düzey üzerinde çalışıldığında diğer bütün denk düzeylerde sonuçlar alınıyordu.

Ko Ç'ang-Keng'in önerdiği diğer içrek simya yöntemleri benzer bir sürecin değişkelerini temsil eder. İlk yöntemde beden kurşuna, kalp cıvaya benzetilmiş ve temel simya öğeleri insanın *fiziksel* ve *anatomi* düzeyinde uyandırılmışken, ikinci yöntemde bunlar *fizyolojik* ve *psşik* düzeylerde gerçekleşir. Gerçekten de kurşun ögesinin yerini nefes, cıva ögesinin yerini de ruh alır. Bunun anlamı şudur: Simya yapısı nefes alıp verme ve psşik aşamalarda çalışarak gerçekleşir, yani bir tür yoga (nefesin tutulması, psiko-mental sürecin denetlenip durdurulması) yaparak. Nihayet üçüncü yöntemde ersuyu kurşunun, kan cıvanın, böbrekler suyun, tin de ateşin yerini tutar.

Çin içrek simyasının bu son iki yönteminde bazı Yogacı-Tantracı Hint teknikleriyle çarpıcı benzerlikleri görmezden gelebilir miyiz? Ko Ç'ang bunları örtük olarak onaylar: “Bu yöntemin tamı tamına Zen Budistlerinin yöntemi olduğunu söyleyip itiraz ederseniz, vereceğimiz yanıt şu olacaktır: Gök altında iki yol yoktur ve bilgelerin her zaman kalbi birdir.”⁴² Özellikle cinsel ögenin Hint kökenli olduğu düşünülebilir. Şunu da ekleyelim: Simya yöntemleri ile Yogacı-Tant-

⁴² Waley, s. 16.

racı tekniklerin kaynaşması (hem nefesi durdurmayı hem de “ersuyunu tutmayı” içerirler) iki yönde ilerlemiştir: Çinli simyacılar Tantracı ayrıntılara sahip Taocu yöntemleri alırlarken, Taocular da simya simgeciliğini kullanmışlardır (örneğin kadını simyacıların potasına benzeterek, vb).⁴³

Solumayı durdurmanın en son aşamasına ulaşarak ritim kontrolü çalışmalarına gelince, birkaç yüzyıldan beri Çinli simyacının disiplinine girmiş bulunuyordu. Pao Pu'tzu yeniden gençleşmenin bin kalp atımı boyunca nefesin durması sonucu elde edildiğini yazar: “Bir yaşlı bu aşmaya geldiğinde delikanlıya dönüşecektir.”⁴⁴ Hint etkisiyle kimi Yeni Taocu mezhepler, tıpkı “sol el” Tantracıları gibi nefesin durdurulmasını, ersuyunu ve psiko-mental akışı tutmanın bir yolu olarak görüyordu; Çinlilere göre hem nefesin hem de ersuyunun tutul-

⁴³ Bkz. Eliade, *Le Yoga*, s. 396. R. H. Van Gulik, *Erotic Color Prints*, s. 115 vd. Jong Tch'eng Kong “tamir etme ve sürme” yöntemini (Taocu sevişme tekniklerini ifade etmek için sıkça kullanılan deyim, “yatak odasında halvet”) çok iyi biliyordu. “Gizemli Dişi'deki özü alıyordu; İlkesi, Vadi'de oturan yaşamsal Tinlerin ölmedikleri, çünkü yaşamın onlar sayesinde sürdüğü ve nefesin beslendiği idi. Beyaz olan saçları siyahlaştı, dökülmüş dişlerinin yerine yenileri çıktı. Uygulamaları Lao-tseu'nunkilerle aynıydı. Ayrıca Lao-tseu'nun ustası olduğu da söylenir” (Max Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan*, s. 55-56) Lao-tseu'da gizemli Dişi dünyanın içinden çıktığı Vadi'yi ifade eder; krş. R. Stein, *a.g.y.*, s. 98. Ancak andığımız metinde bu deyim mikrokozmosa ve kesin bir fizyolojik anlama aittir (M. Kaltenmark, s. 56, dipnot 3). Uygulama, ilişki kurulan kadınlardaki yaşamsal enerjiyi emmekten ibaretti: “Yaşamın kaynağından gelen bu enerji, ömrü büyük ölçüde uzatıyordu” (*a.g.y.*, s. 57). “Ko Hung Taocu sevişme tekniklerini uygulayan ondan fazla yazar olduğunu ve bütün bu yöntemlerin özünün “özün gelip beyni tamir etmesini sağlamak” olduğunu belirtir” (*a.g.y.*). Ayrıca Bkz. *a.g.y.*, s. 84-182.

⁴⁴ Ing. çev. Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, s. 48. Bkz. Ware, *a.g.y.*, s. 59.

ması ömrü uzatıyordu.⁴⁵ Ama Lao-tseu ve Tchouang Tseu daha o zamanlar “yöntemli soluma’yı bildiklerine ve “embriyon solumasını” başka Taocu⁴⁶ yazarlar da yücelttiğine göre nefesle ilgili tekniklerin yerelliği sonucuna varabiliriz: Bunlar tıpkı diğer birçok Çin tekniği gibi burada göndermede bulunduğumuz öntarihsel gelenekten geliyorlardı (s. 118); bunlar ayrıca kusursuz kendiliğindenliği ve hayat veren sonsuz mutluluğu elde etmek için reçeteleri ve talimleri içeriyorlardı. “Embriyon soluması”nın amacı embriyonun ana rahmindeki nefes alıp verişine öykünmektir. “Kaynağa, kökene dönerek insan yaşlılıktan kurtulur, embriyon durumuna döner” diye yazar *T’ai-hsi K’eu Kiue’nin (Embriyon Soluması İçin Sözlü Formüller)* önsözünde.⁴⁷ Şu halde önce de gördüğümüz gibi simyacı başka yollarla da bu “kökene dönme” etkinliğini uygulamaktaydı.

⁴⁵ Bkz. *Le Yoga*, s. 395 vd.

⁴⁶ *Yoga*’da derlediğimiz metinlere bakınız: s. 71 vd. Çin’de soluma tekniklerinin eskiliği yakın zamanlarda Çou çağına ait bir yazıtla da kanıtlanmıştır: Bkz. Hellmut Wilhelm, “Eine Chou-Inschrift über Atemtechnik,” *Monumenta Serica*, 12, 1948, s. 385-388.

⁴⁷ Fr. çev. H. Maspero, “Les procedes de ‘Nourrir le Principe vital’ dans la religion taoïste ancienne.” *Journal asiatique*, 1937, s. 177-252; 353-430, s. 198.

Hint Simyası

Tinsel teknik olarak simya Hindistan'da da belirlenmiştir. Hatha-yoga ve Tantracılıkla birlikte bu konunun çok sayıdaki ayrıntısını başka bir kitapta incelemiştik.¹ Bunlardan yalnızca en önemlilerini anımsatacağız. Yogi-simyacılarla ilgili Arap ve Avrupalı gezginlerin belirttiği “halk” geleneği vardır: Bunlar nefesi ritimli hale getirerek (*prāṇāyāma*) ve bitkisel ve madensel ilaçlar kullanarak gençliklerini sonsuzca uzatabilmekte, sıradan metalleri de altına dönüştürebilmekteydiler. Çok sayıda efsane simyacıların, yogi-fakirin kerametlerinden söz eder: Havada uçarlar, görünmez olurlar, vb.² Bu arada simyacıların “kerametlerinin” tamamıyla yogi “güçleri” (*siddhi*) olduğunu belirtelim.

Tantracı yoga ile simyanın sembiyozu Sanskritçe ve yerel dildeki metinlerin yazılı geleneğinde açıkça belirtilir. Ünlü *mādhyaṃika* felsefecisi Nāgārcuna'nın çok sayıda simya risalesi yazdığı söylenir; yogilerin elde ettikleri *siddhi*'ler arasında metallerin altına dönüştürülmesi de vardır; en kutlu Tantracı *siddha*'lar (Cāpari, Kamari, Vyali, vb) aynı zamanda ünlü simyacılarıdır; Nātha Siddha okuluna özgü bir teknik olan *somarasa* simyevi bir anlama sahiptir; nihayet Mādhava *Sarva-darśana-samgraha* adlı eserinde simyanın (*raśeśvara darśana*,

¹ *Le Yoga. Immortalite et Liberté*, s. 274 vd.

² Bkz. *Le Yoga*, s. 276; bkz. Not L.

sözcük anlamı “cıva bilimi”) Hathayoganın bir kolu olduğunu gösterir: “Cıva sistemi (*rasāyana*) yalnızca metale methiye olarak görülmemelidir; çünkü yüce hedefe, yani kurtuluşa –bedeni koruyarak– ulaşmanın en kestirme yoludur.” Simya risalesi olan ve Mādhava’nın alıntı yaptığı *Rasasiddhanta*’da şöyle denir: “Yaşamsal ruhun [*cıva*] kurtuluşu cıva sisteminde açıklanmıştır.”³

Rasāyana, (“simya”) teriminin tarihi özellikle öğreticidir. *Rasā* sözcüğünün sözcük anlamı “öz, su”dur; sonradan cıvayı ifade etmeye başlamıştır. El-Birûnî bunu yanlışlıkla “altın” olarak çevirmişti); demek ki *rasāyana*’nın anlamı “civanın yolu”dur (ya da aracıdır). Öte yandan geleneksel Hint hekimliğinde (Ayurveda) gençleşmeyle ilgili bölümün adı da *rasāyana*’dır. Üstelik hastaların iyileştirilmesini amaçlayan bakım ve özellikle yaşlıların gençleştirilmesi, esas olarak hastanın karanlık bir odaya belli sayıda gün boyunca kapatılmasından ibarettir. Karanlığa kapatılma sırasında hasta *regressus ad uterum*’a maruz kalır ve bu da onun “yeniden doğmasını” sağlar. Aslında bu hekimlik ritüeli bazı arkaik erginlenme törenlerinin, özellikle *diksā*’nın (“kutsanma”) bir uzantısıdır. Kurban sunan kişi özel bir yere kapatılır, burada “rahipler onu embriyon haline getirirler”;⁴ amaçları göksel dünyada yeniden doğmasını sağlamak⁵ ve “tanrılara denk kılmak”tır (a.g.y., I, I, 8).⁶ Kısaca simgesel olarak embriyon haline dön-

³ Bkz. *Yoga*’daki metinler, s. 281-282.

⁴ *Aitereya Brāhmaṇa*, I, 3.

⁵ *Śatapatha Br.*, VII, 3, I, 12.

⁶ Bkz. Eliade, *Naissances mystiques*, s. 115 vd ve *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, § 70. Bkz. Arion Rosu, “Consideration sur une technique du *rasāyana āyurvedique*,” *Indo-Iranian Journal*, 17, 1975, s. 1-29, özellikle s. 4-5. Taoculukta *regressus ad uterum* konusunda bkz. yukarıda s.131.

meyi sonra da daha üst bir tinsel düzeyde yeniden doğmayı (“tanrısallaşma,” “ölümsüzleşme”) gerçekleştiren eski bir erginleme ritüeli, geleneksel hekimlikte bir gençleşme aracı olarak yorumlanmış, bu yorum sonradan simya anlamını taşıyacak bir terimle ifade edilmiştir. Çin’de olduğu gibi Hint simyası da arkaik “ölümsüzleştirme” ve “tanrısallaştırma” ritüelleri, bitkiler ve madensel cevherler yoluyla gençleştirme yöntemleriyle ilişkilidir.

Doğal olarak Yoga ile, özellikle Tantracı Hathayoga ile simya arasındaki kimi çakışmalar akla geliyor. Öncelikle kendi bedeninde ve psiko-mental yaşamı üzerinde çalışan yogi ile maddeler üzerinde çalışan simyacı arasındaki benzerlik oldukça açıktır: Her ikisi de bu “arı olmayan malzemeleri” “arıtmayı,” “kusursuzlaştırmayı” ve nihayet “altına” dönüştürmeyi hedeflerler. Çünkü daha önce de gördüğümüz gibi (s. 55), “altın ölümsüzlük demektir”: Kusursuz metaldir; simgeciliği, yoginin çile yoluyla “arı olmayan,” köleleştirici psiko-mental yaşamdan “çıkarmaya” çabaladığı özgür ve ölümsüz arı tinin simgeciliğiyle birleşir. Başka deyişle simyacı, çileciğini maddeye “yansıtarak” yoginin ulaştığı sonuçlara ulaşmaya çalışır: Simyacı Tin’i (*puruşa*) cevher (*prakṛti*) alanına ait bütün deneyimlerden ayırmak için bedenini ve psiko-mental yaşamını yoganın güçlüklerine tabi kılmak yerine metalleri “arınma” ve çileci “ışkenceler”e karşılık gelen kimyasal işlemlerden geçirir. Çünkü fiziksel madde ile insanın psikosomatik bedeni arasında tam bir dayanışma vardır: Her ikisi de ezeli cevherin (*prakṛti*) ürünleridir. En adi metal ile en rafine psiko-mental deneyim arasında bir kopukluk yoktur. Ayrıca Veda sonrası dönemle birlikte fizyolojik işlemlerin (beslenme, cinsellik, vb) “içselleştirilmesinden” insanın tinselliğini ilgilendiren sonuçlar beklenmeye başlandığına göre buradan mantıksal olarak madde üzerinde uygu-

lanan işlemler içselleştirilerek benzer sonuçlara ulaşılacağı umulmuştu: Simyacının maddeye yansıttığı çilecilik aslında laboratuvarında gerçekleştirilen işlemlerin bir “içselleştirilmesi”dir.

İki yöntem arasındaki bu benzerlik yoganın bütün biçimlerinde hatta klasik Patanjali yogasında bile doğrulanmaktadır. Çeşitli Tantaracı yoga türlerine gelince, simya ile benzerlikleri daha da açıktır. Gerçekten de Hatha-yogiler ile Tantracılar bedenleri çürümeyecek “tanrısal beden”e (*divya-deha*), “irfani bedene” (*jnāna-deha*) ya da “kâmil bedene” (*siddha-deha*) ya da başka bağlamlarda, “hayattayken kurtulmuş kişi”nin (*jīvan-mukta*) bedenine dönüştürmeyi hedeflerler. Simyacı da bedeninin dönüşümünü hedefler ve gençliğini, gücünü ve esnekliğini sonsuza kadar uzatmak ister. Her iki durumda –Tantra-Yoga ve simya– bedeninin dönüştürülmesi işlemi, erginleyici ölüm ve diriliş deneyimini içerir.⁷ Bundan başka, hem simyacı hem de Tantracı “maddeye” egemen olmaya çalışır: Çileci ya da metafizikçi gibi dünyadan el etek çekmezler, tersine dünyayı fethetmeyi ve ontolojik düzeni değiştirmeyi hedeflerler. Kısaca Tantracı *sādhana*’da ve simyacının faaliyetinde zamanın yasalarını aşma, varlıklarını “bağlardan koparma” ve mutlak özgürlüğü elde etme yolunda koşut çabalar bulunmaktadır.

Metallerin dönüştürülmesi simyacının keyfine vardığı “özgürlüklerden” biri olarak görülebilir: Doğa’nın (*prakṛti*) süreçlerine etkin olarak müdahale eder ve bir bakıma “kurtarılmasına” (bu terimin Hristiyan ilahiyatında içerdiği anlamların hepsini içermediğini söylememize gerek yok) yardım ettiğini bile söyleyebiliriz. Sāmkhya-Yoga açısından özerkliğini kazanmış her ruh (*puruṣa*) aynı hamleyle *prakr-*

⁷ Bkz. *Le Yoga*, s. 272 vd.

tî'nin bir bölümünü serbest bırakır; çünkü bedenini, fizyolojik ve psiko-mental yaşamını oluşturan maddenin kendi kendini emmesini, Doğanın ezeli biçimine katılmasını, başka deyişle mutlak dinginliğe ulaşmasını sağlar. Şu halde simyacının gerçekleştirdiği dönüşüm Doğanın (*prakrti*) yavaş dönüşümlerinin ritmini hızlandırır ve bunu yaparak onun kendi yazgisından kurtulmasını çabuklaştırır; tıpkı kendine “tanrısal bir beden” oluşturarak Doğanın yasalarını aşan yoginin yaptığı gibi: Gerçekten de ontolojik statüsünü değiştirmeyi, Doğanın yorulmak bilmez “oluşumunu” paradoksal ve akıl almaz bir edimsizliğe dönüştürmeyi başarır; çünkü edimsizlik, zihnin varlık kipine aittir, yaşamın ve yaşayan maddenin kipliklerine değil.

Bütün bunlar simya ideolojisini, simgeciliğini ve tekniklerini yogi-Tantracı bağlamları içinde incelersek ve insan-tanrılara, büyücülere ve ölümsüzlere inanan bir Hint tinsel tarihöncesini hesaba katarsak daha iyi anlaşılır. Tantracı yoga ve simya bu mitleri ve özlemleri Çin’de Taoculuk ve simyanın çok sayıda eski geleneği benimsemesi gibi özümsemiş ve bu mitlere ve özlemlere yeni anlamlar katmıştır. Yakın tarihli bir çalışmada çeşitli Hint “mistik” teknikleri arasındaki örtük bağlantıyı incelemiştik,⁸ burada bu konuya artık dönmeye gerek yoktur.

Hint simyasının tarihsel kökenleri sorunu henüz kesin bir çözüme ulaştırılmamıştır. Kimi şarkiyatçılara (A. B. Keith, Lüders) ve bilim tarihçilerinin çoğuna göre (J. Ruska, Stapleton, Renhardt Müller, E. von Lippmann), simya Hindistan’a Araplarca getirilmiştir. Bu yazarlar özellikle cıvanın simyadaki önemini ve metinlerde geç ortaya çıkı-

⁸ *Le Yoga*, s. 292 vd ve birçok yerde.

şını vurgulamışlardır.⁹ Ancak kimi yazarlara göre (örneğin Hoernle), cıva MS IV. yüzyıla ait “Bower Yazması”nda zaten belirtilmişti. Öte yandan II. ve V. yüzyıl arasında konumlanan birçok Budhacı metinde metallerin ve cevherlerin altına dönüştürülmesi konusundan söz edilir. *Avatamska Sūtra*’da (II.-IV. yüzyıl) şöyle denir: “Hataka diye bir öz vardır. Bu çözeltilinin bir *liang*’ı, bin *liang*’lık tuncu saf altına dönüş-türebilir.” *Mahāprajñāpāramitopadeśa*’da (402-405 yıllarında Çinceye çevrilmiştir) şöyle denir: “İlaçlar ve büyüsel sözlerle tunç altına dönüştürülebilir. İlaçlar ustaca kullanılırsa gümüş altına, altın gümüşe dönüştürülebilir. Manevi güç sayesinde bir insan kili ya da taşı altına dönüştürebilir.” Son olarak, Nāgārcuna’nın *Mahāprajñāpāramitāśāstra*’sı Kumārajīva (MÖ 344-13) tarafından Çinceye çevrilmiştir ve Cābir ibn Hayyān’la (y. 760) başlayan Arap simyasının en parlak devrinde tam üç yüz yıl önce *siddhi*’ler (“mucizevi güçler”) arasında “taşın altına altının taş” dönüştürülmesinden söz eder. Nāgārcuna cevherlerin dönüştürülmesinin hem şifalı otlar (*osadhi*) yoluyla hem de *samādhi* gücü, yani yoga yoluyla elde edilebileceğini açıklar.¹⁰

Kısacası, insan yaşamını sonsuza kadar uzatabilme inancı gibi dönüşüm inancı da Hindistan’da Arap simyacıların etkisinden önce de vardı. Nāgārcuna’nın risalesi bunu açıkça belirtiyor: Dönüşüm gerek ilaçlar gerekse yoga sayesinde gerçekleşebilir. Simya daha önce gördüğümüz gibi doğal olarak en sahici “mistik” teknikler arasında yer alıyordu. Hint simyasının Arap kültürüne bağımlılığı kesin değildir: Müslümanların Hindistan’ı istilası sırasında İslamdan çok az etkilenmiş olan çileci ve yogi çevrelerinde simya ideolojisine ve uygulama-

⁹ Bkz. *Le Yoga*’daki kaynakça, s. 278 vd, 398 vd. Ayrıca bkz. Not L.

¹⁰ Eliade, *Le Yoga*, s. 278-279.

larına rastlanır. Özellikle İslamın çok az girdiği bölgelerde, Nepal'de ve Tamil ülkesinde simyacı Tantracılar vardır. Cıvanın Hindistan'a Müslüman simyacılar tarafından getirildiği varsayılsa bile bu Hint simyasının kökenini oluşturmaz: Simya Tantracı yoga teknikleri ve ideolojilerine paralel olarak yüzyıllarca varlığını sürdürmüştür. Cıva, Hintli simyacıların zaten bildikleri ve kullandıkları cevherler listesine dahil edilmiştir. Öte yandan cıva ile yapılan deneyler geleneksel Hint simyasının yanında yavaş yavaş gelişen iğreti bir ön-kimyaya yol açmış olmalıdır.

Doğrudan birkaç simya metnini inceleyelim; görünüşe göre Batı simyasına ait eserlerden daha az karanlık olmakla birlikte bu metinler işlemlerin gerçek sırlarını sergilemez. Ancak simya deneylerinin yer aldığı düzlemi aydınlatmaları ve güttükleri amacı anlamamızı sağlamaları yeterli olacaktır. Nāgārcuna'ya atfedilen risale olan *Rasaratnākara*'da çömez şöyle tanımlanır: “Zeki, işine kendini adanmış, günahsız, tutkularını dizginleyen.”¹¹ *Rasaratnasamuccaya* (VII, 30) daha da kesindir: “Kim ki hakikati sever, günahlara kendini kaptırmaz, tanrılara tapar, işte yalnızca o kişi kendine hâkimdir ve bir oruç ve uygun bir perhizle yaşamaya alışmıştır; işte yalnızca böyle kişiler simya işlemlerine girebilirler.”¹² Laboratuvar saf olmayan her tür nesneden uzakta, ormanda olmalıdır.¹³ Aynı metin (Kitap VI) öğrencinin ustasına saygı duyması, Şiva'ya tapması gerektiğini, çünkü simyanın bizzat

¹¹ Praphula Chandra Ray, *A History of Hindu Chemistry*, II, s. 8. İlerki sayfalarda Sor P. C. Ray'in derleyip yayımladığı metinleri kullanıyoruz. Bizzat ünlü bir kimyacı ve Marcelin Berthelot'nun öğrencisi olan P. C. Ray'in ön-kimya ile yakınlığı olan eserleri yeğlediğini de belirtmemiz gerekiyor.

¹² P. C. Ray, I, s. 117.

¹³ *Rasarātnasamuccaya*'dan aktaran Ray, I, s. 115.

Şiva tarafından açıklandığını söylüyor; bundan başka Şiva'ya cıvalı bir fallus yapmak ve kimi erotik ritüellere katılmak gerekir,¹⁴ bu da simya-Tantra sembiyozunu açıkça göstermektedir.

Rudrayamālā Tantra Şiva'ya “cıva tanrısı” adını verir.¹⁵ *Kubjika Tantra*'da Şiva cıvadan dölleyici ilke olarak söz eder ve cıvanın altı kez “sabitlelendiğinde” (yani “öldüğünde”) ortaya çıkan verimini över. *Maheşvara*'da (XII. yüzyıl) cıva için Harabija (tam olarak: Şiva'nın er-suyu) terimi kullanılır. Bazı Tantralarda cıva bütün yaratıkların dölleyici ilkesi olarak kabul görmüştür. Birçok Tantra Şiva'ya sunulan cıva fallusun nasıl yapılacağını kurallara bağlar.¹⁶

Cıvanın “sabitlemesi” (ya da “öldürülmesi”) gibi kimyasal bir anlamın yanında kuşkusuz tamamıyla simyevi bir anlam, yani Hindistan'da yogi-Tantracı bir anlam da vardır. Cıvanın akışkanlığını azaltmak, psiko-mental akışın, hiçbir “değişimin” ve dolayısıyla “oluşumun” olmadığı bir “durağan bilinç” haline paradoksal dönüşümüne eşdeğerdir. Simya terimleriyle cıvayı “sabitlemek” ya da “öldürmek” *cittavrittinirodha*'yı (bilinç durumlarının bastırılmasını) elde etmekle birdir, ki bu da yoganın nihai amacıdır. Sabitlemiş cıvanın sınırsız tesiri de buradan ileri gelir. *Suvarna Tantra*'da insanın “öldürülmüş cıva” (*nasta-pista*) yiyerek ölümsüz olabileceği söylenir; bu “öldürülmüş cıvanın” küçük bir parçasıyla bir miktar cıva kedisinden 100.000 kat daha fazla altına dönüşebilir. Böyle bir cıvayla beslenen

¹⁴ Ray, I, s. 115-116.

¹⁵ Ray, II, s. 19.

¹⁶ P. C. Ray, I, s. 79 (Giriş). Cıvanın “artılması” ve “sabitlemesi” konusunda bkz. a.g.y., I, s. 130 vd; genel anlamda metalleri “öldürmek” konusunda bkz. a.g.y., s. I, s. 246 vd.

simyacının idrarı ve dışkısı bile bakırı altına çevirebilir.¹⁷ *Kākacandēśvarimata Tantra*'da “öldürülmüş” cıvanın kendi miktarının bin katı kadar altın üretebileceği ve bakırla karıştırıldığında bakırı altına dönüştürdüğü söylenir.¹⁸ *Rudrayamālā Tantra*'da (I, 40) *nasta-pista* parıltısız, akışkan olmayan, cıvadan daha parlak, renkli vb diye tanımlanır. Aynı yapıtta cıvayı öldürme gibi simyevi bir sürecin Şiva tarafından ifşa edildiği ve bir öğrenci kuşağından diğerine gizlice aktarıldığı belirtilir.¹⁹ *Rasaratnasamuccaya*'ya göre (I, 26) cıvayı alan insan önceki varlığındaki günahları yüzünden yakalanacağı hastalıklardan korunur.²⁰ *Rasaratnākara* (III, 30-32) cıvadan yapılmış ve insan bedenini tanrısal bedene çevirmeye yarayan bir iksirden söz eder.²¹ Aynı metinde Nāgārcuna “kırıksıklıkların kaybolması, ak saçların kararması ve diğer yaşlılık belirtilerinin giderilmesi” için ilaçları olduğunu ileri sürer.²² “Madenlerden yapılan ilaçlar metallerde olduğu gibi insan bedeninde de aynı etkiyi gösteririler.”²³ Hint simyacılarının çok sevdikleri bu eğretileme temel tasavvurlarından birini gösteriyor: İnsan bedeni gibi metaller de cıva içeren ve Şiva'nın sağaltıcı erdemlerini

¹⁷ Ray'in yayımladığı metin, II, s. 28-29. *Le Yogatattva Upanisad* (s. 73 vd) yogi *siddhi*'leri arasında “demiri ya da başka metalleri dışkıyla karıştırarak altına dönüştürme” yetisinden söz eder; bkz. *Le Yoga*, s. 138. *Nasta-pista* konusunda bkz. *Rasārnava*, XI, 24, 197-198 (Ray, I, s. 74-75) ve *Rasendracintāmani* (a.g.y., II, s. 16).

¹⁸ Ray'in alıntılıdığı metin, II, s. 13.

¹⁹ Bkz. Ray'in yayımladığı metin parçası: II, s. 21. Bkz. *Yoga*'da *Tantra siddha*'larında “öğreti aktarımı” miti, Eliade, *Le Yoga*, s. 305 vd.

²⁰ Ray, I, s. 78.

²¹ Ray, II, 6.

²² Ray, II, 7.

²³ A.g.y.

taşıyan ilaçlarla “arındırılabilir” ve “tanınsallaştırılabilir;” çünkü Şiva bütün Tantracı dünyada kurtuluşun tanrısıdır. *Rasārṇava* cıvayı önce metallerde sonra da insan bedeninde uygulamayı önerir.²⁴ *Rasahrdaya Tantra*’ya göre simya cüzamı bile iyileştirir ve yaşlılara gençlik verir.²⁵

Başka birkaç örneğini bulabileceğimiz bu birkaç alıntı Hint simyasının niteliğini yeterince aydınlatıyor: Hint simyası bir ön-kimya değildir, ama Hatha-yoga’nın ve Tantracılığın geliştirdiği, aynı amacı (bedenin dönüştürülmesi ve özgürlüğün elde edilmesi) güden diğer “latif fizyolojik” yöntemler gibi aynı usûlün bir tekniğidir. Bu durum “ölü cıvanın” hazırlanıp kullanılması konusunda en fazla bilgiyi veren *Rasendracintāmani* gibi bir risalede bile görülür. İşte esas bölüm: “Cıva eşit miktarda arıtılmış kükürt ile öldürülünce, yüz kez daha etkili olur; iki kat kükürtle öldürülürse cüzamı iyileştirir; üç kat kükürtle öldürülürse ruh yorgunluğunu alır; dört kat kükürtle öldürülürse beyaz saçları siyaha çevirir ve kırıksıklıkları giderir; beş kat kükürtle öldürülürse veremi iyileştirir; altı kat kükürtle öldürülürse insanın bütün azaplarına iyi gelecek bir ilaç olur.”²⁶ Bütün bu işlemlerin “mistik” değerini hemen ayırımsıyoruz. Bunların bilimsel ve kimyasal hiçbir değerleri yoktur; cıvanın kükürtle en fazla karıştırılma oranı 4’e 25’tir. Bu oranın üzerindeki kükürt miktarı birleştirmeden süblimasyona uğrar. *Rasendracintāmani*’nin yazarı alıntıladığımız bölümde evrensel ve gençleştirici ilaçlar konusunda büyüsel tıbbın ve

²⁴ Madhava’nın *Sarva-darśana-samgraha*’da alıntılanmış metin (Anandāśram Series yayımı), s. 80.

²⁵ Ray, II, s. 12’deki metin.

²⁶ Ray’in yayımladığı metin, II, s. 55-56.

Hatha-yoga'nın basmakalıp sözlerini kimya terimleri haline getiriyor.

Bunun anlamı elbette Hinduların “bilimsel” keşifler yapamadıkları değildir. Tıpkı Batılı meslektaşları gibi Hintli simyacı da tam geleneksel başvuru düzlemini terk ederek olguları nesnel olarak gözlemlemeye ve maddenin özellikleri konusunda bilgilerini tamamlamak amacıyla deney yapmaya başladığı anda bir ön-kimyanın öğelerini oluşturmuştur. Hindu bilginler kesin gözlemler yapabiliyor, bilimsel düşünce üretebiliyordu ve keşiflerinden çoğu Batılılarmkilerden öncedir. Birkaç örnek vermek gerekirse, Hindular XII. yüzyıldan beri metallerin analizinde alevin renginin önemini biliyorlardı.²⁷ P. C. Ray'e göre metalurjik işlemler Agrippa ve Paracelsus'tan üçyüz yıl önce Hindu yazarlar tarafından tanımlanmıştı. Hindular ilaç yapımı konusunda etkileyici sonuçlara ulaşmışlardı: Avrupalılardan çok daha önce, yüksek derecede ısıtılarak toz haline getirilmiş metallerin dahili kullanımını önermişlerdi. İlk kez Paracelsus, cıva sülfürünün dahili kullanımını yerleştirmeye çalıştı; bu ilaç ise Hindistan'da daha X. yüzyılda kullanılmaktaydı.²⁸ Altının ve diğer metallerin dahili kullanımı ise Vāgbhata'dan itibaren Hint hekimliğinde geniş ölçüde yer almıştır.²⁹

P. C. Ray'e göre Vrinda ve Cakrāpāni, Hint tıbbına geçiş dönemini başlattılar ve bu dönemde maden cevherlerinin kullanımı önceki dönemde bitkisel madde kullanımının yerini aldı. Bu iki yazarın yapıtlarında yine de Tantracı etkiler bulunur: Tantracı tapıma has hareket ve

²⁷ Krş. *Rasārṇava*'dan alıntılar için bkz. P. C. Ray, *a.g.y.*, I, s. 68. *Rasārṇava*'nın tam metni Ray tarafından *Bibliotheca Indica*'da yayımlanmıştır.

²⁸ Bkz. Ray, *a.g.y.*, I, s. 59, hekim Vrinda'nın *Siddha Yoga* metni.

²⁹ Bkz. Ray'in alıntılardığı metinler, I, s. 55.

Hermaphroditus mortuo similis, in tenebris ja-
cens, igne indiget.



EPIGRAMMA XXXIIL

Ille biceps gemini sexus, en funeris instar
Apparet, postquam est humiditatis inops:
Nocte tenebrosâ si conditur, indiget igne,
Hunc illi præstes, & modo vita redit.
Omnis in igne latet lapidis vis, omnis in auro
Sulfuris, argento Mercurii vigor est.

Michael Maier. Scrutinium chymicum

"Hermafrodit, karanlıkta yatan bir ölü gibi muhtaçtır ateşe"

Draco mulierem, & hæc illum interimit, simul-
que sanguine perfunduntur.



EPIGRAMMA L.

Alta venenososodiatur tumba Draconi,
Cui mulier nexu sit bene vincla suo:
Ille maritalis dum capit gaudia lecti,
Hæc moritur cum qua sit Dracoteclus humo.
Minus hinc corpus morti datur, atque cruore
Tingitur: Hæc operis semita veratue sit.

Michael Maier, Scrutinium chymicum

"Ejderha ve Kadın birbirini yok eder ve kendilerini kana bularlar"

duaları önerirler.³⁰ Daha “bilimsel,” yani daha empirik uğraşların ortaya çıkması Tantracı dönemden sonra gelen ve Ray’ın iyatrokimyasal dediği çağdadır. Iksir arayışı ve diğer “mistik” uğraşlar kaybolur ve yerlerini teknik laboratuvar reçetelerine bırakır.³¹ *Rasaratnasamuccaya* (XIII.-XIV. yüzyıllar) bu çağın tipik bir ürünüdür. Bu türden bir yapıtta geleneksel simyadan izler bulmak çok anlamlıdır. *Rasaratnasamuccaya* insanları yaşlılıktan, hastalıktan ve ölümden koruyan Tanrı’yı selamlayarak başlar;³² sonra aralarında Tantracı üstatların bulunduğu simyacıların listesi gelir;³³ risalede metalleri “arıtmaya” yara-yan formüller aktarılır,³⁴ “ölümü alt eden” elmaştan,³⁵ altının dahili kullanımından vb söz edilir.³⁶ Bütün bunlar simyanın aynı zamanda çok sayıda kesin belirlemeye ve bilimsel olarak doğru tanımlara yer veren sonraki döneme ait yapıtlarda bile süregittiğini kanıtıyor.³⁷

Zaman zaman simya metinlerinde şu türden belirlemeler bulunuyor: “Yalnızca kendi deneylerimle doğrulayabildiğim işlemleri anlata-

³⁰ Ray, I, s. LVI.

³¹ Ray, I, s. XCI.

³² Ray, I, s. 76.

³³ A.g.y., s. 77.

³⁴ Bu tür büyümlü sözlerin söylenmesi ayrı bir simya işlemidir; bu işlem *Rasaratnasamuccaya*’da bu işlemi, ele alacağı konular arasında gösteriyor.

³⁵ Oysa mücevher (*vajra*) “yıldırım” ve Budha’nın özülle eşleştirilmiştir ve Tantra simgecilğinde büyük yer tutar; bkz. *Yoga*, s. 254 vd, 261 vd ve başka sayfalarda.

³⁶ Ray, I, s. 105.

³⁷ Örneğin İran simyasının dolaşıma soktuğu ve büyük Câbir ibn Hayyân’ın benimsemesiyle Arap simyasında yaygın hale gelen amonyağın güzel bir tanımını verebiliriz; bkz. Not M.

çağım.³⁸ Deneylerin tamamıyla kimyasal işlemler mi yoksa yalnızca Tantracı-simyacı işlemler mi olduğu sorusu akla geliyor doğal olarak; çünkü bütün bir Hint çileci ve mistik geleneği *deneye* dayandığı iddiasındadır. Metafizik ve soyut diyebileceğimiz bir yola zıt olarak Yogayı da içeren büyük bir tinsel hareket olan Tantracılık ve özellikle Hatha-yogi okulları “deneye” önemli bir değer atfederler: Yogi onu yavaş yavaş kurtuluşun eşiğine getirecek sonuçlara ancak fizyolojik ve psiko-mental yaşamının farklı düzeylerinde “faaliyet göstererek” ve “çalışarak” ulaşacaktır. Hint tinsel seçkinlerinin önemli bölümü en erken antikçağdan beri “deney yapmaya” yönelmiştir; bunun anlamı insan bedeninin ve psiko-mental yaşamın temellerini ve süreçlerini oluşturan her şeyle deney yoluyla ilişkiye girmek, bunları deneyle anlamak demektir. Yogilerin bitkisel sistemin denetimi ve psiko-mental akışın dizginlenmesi konusunda elde ettikleri önemli sonuçları burada tekrar anımsatmaya gerek yoktur.

Şu halde daha önce de gördüğümüz gibi simya bu pan-Hint çerçeve içine yerleşiyor. Buna göre, yalnızca *deneyin* önemini vurguladı diye simyacının sözcüğün çağdaş anlamıyla “bilimsel bir anlayış” sergilemiş olduğunu söyleyemeyiz elbette; yaptığı şey yalnızca skolastik ya da spekülatif geleneğe karşı olarak büyük Hint gelenegini benimsemekten ibaretti. Simya işlemlerinin *gerçekliğine* ilişkin hiçbir kuşku yoktur; bunlar spekülasyonlar değil, laboratuvarlarda, çeşitli maddesel ve bitkisel maddeler üzerinde gerçekleştirilen somut işlemlerdi. Ancak bu deneylerin doğasını anlayabilmek için hem simyacının amacı ve davranışını hem de Hintlilerin gözünde “cevherlerin” ne anlama geldiğini hesaba katmak gerekir: Cevherler cansız varlıklar değildir,

³⁸ Bkz. *Rasendracintāmani*, P. C. Ray, II, s. LXIV; başka metinler a.g.y.

ezeli maddenin (*prakrti*) bitmek bilmez tezahürlerinin aşamalarını temsil ederler. Daha önce de söyledik: Bitkiler, taşlar, metaller, insanların bedenleri, fizyolojileri ve psiko-mental yaşamları yalnızca aynı kozmik sürecin çeşitli anlarıdır. Demek ki bir aşamadan diğerine geçmek, bir biçimden diğerine dönüşmek olanaklıdır.

Dahası, işlemler sayesinde cevherler ile temasa geçmek tinsel düzeyde de bazı sonuçlara yol açmıyor değildir; Burada bilimsel kimyanın kuruluşuyla birlikte bu sonuçlar beklenmez olmuştur. Cevherler ve metaller üzerinde etkin olarak çalışmak, *prakrti*'ye ulaşmak, biçimlerini değiştirmek, süreçlere müdahale etmek demektir. Oysa simyacıların üzerinde çalıştığı Tantracı ideolojik evrende *prakrti* yalnızca klasik Sāmkhya'nın ve Yoga'nın kozmolojik ilkesi değildir; *prakrti* Tanrıça'nın, Şakti'nin ezeli kipidir. Tantracılığın geliştirdiği simgecilik ve teknikler sayesinde *prakrti* doğrudan deneyime açık hale gelmiştir: Tantracı için her çıplak kadın *prakrti*'nin bedenlenmiş halidir ve onu açığa çıkarır. Elbette erotik ya da estetik bir deneyim söz konusu değildir; böyle deneyimlerle ilgili olarak Hindistan'da uzun süredir geniş bir külliyat vardı. Ama Tantracılık uygun psiko-somatik ve tinsel talim sayesinde insan bir kadının çıplak bedeninin tefekkür edilmesiyle Doğa'nın ezeli kipini açığa çıkarabilirdi.

Bütün bunların anlamı Hintli simyacıya göre maden filizleri üzerindeki işlemlerin basit kimyasal işlemler olmadığı, *olamayacağıdır*: Bunlar *karma* durumunu ilgilendiriyor, diğer bir deyişle kesin tinsel sonuçlara yol açıyorlardı. Tam olarak kimya biliminin olanaklı hale gelmesi madensel cevherin kozmolojik değerinden arındırılmasından ve cansız maddeler haline gelmesinden sonradır. Bakış açılarındaki böyle kökten bir değişiklik yeni bir değerler ölçeğinin yaratılmasını sağlayacak ve kimyasal olguların ortaya çıkmasını (yani gözlem yap-

ma ve kaydetme) olanaklı kılacaktır. Çünkü çağdaş bilginlerin çok sevdiği aksiyoma göre *olguları yaratan şey ölçeklerdir*.*

* Yazarın bu konuda ne demek istediğini daha iyi anlayabilmek için *Dinler Terihine Giriş*'te yer alan önsözüne (s. 3) bakınız –yn.

Simya ve Erginleme

Burada Iskenderiye, Arap ve Batı simyasının ilkeleri ve yöntemlerini incelemeye girişmeyeceğiz; uçsuz bucaksız bir konudur bu. Marcelin Berthelot ve Edmund von Lippmann'ın klasikleşmiş yapıtlarına, Julius Ruska, J. R. Partington, W. Gundel, A. J. Hopkins, F. Sherwood Taylor, John Read, W. Ganzenmüller, R. P. Multhau vb'nin araştırmalarına başvurulabilir; bu yazarların simyayı kimyanın embriyon hali olarak gördüklerini gözden kaçırmamak gerekir elbette. Öte yandan simyanın hem işleme dönük hem de tinsel bir teknik olarak görüldüğü çalışmalar da yok değildir. Geleneksel anlayışı görmek isteyen okuyucu, yüzyılın son çeyreğine ait ve geleneksel simya öğretisini benimseyen birkaç yayın arasından Fulcanelli'nin, Eugene Canseliet'nin, J. Evola'nın, Alexander von Bernus'un, Rene Alleau'nun kitaplarına başvurabilir. C. G. Jung'un psikolojik yorumu ise simya tarihinde ayrı bir bölüm oluşturur.¹

Burada çok kısa biçimde bazı simya simgeciliklerini ve işlemlerini tanıtıp bunların maddenin süreçlerine bağlı arkaik simgecilik ve tekniklerle nasıl bağlantılı olduklarını göstermek yeterli olacaktır. Simyanın temel kaynaklarından birini bize göre Yeryüzü Ana, maden filizi ve metaller konusundaki tasavvurlarda ve özellikle madencilik işlerine, eritme ve dökme gibi işlemlere girişmiş arkaik insanın de-

¹ Bkz. simya tarihiyle ilgil temel kaynakça, Not N.

neylerinde aramak gerekiyor. “Maddenin fethi” çok önceleri, belki de paleolitik çağdan beri, yani insanın hem taş aletler yapmayı başardığı hem de maddenin biçimini değiştirmek için ateşi kullanabildiği çağlardan beri başlamıştı. Her durumda kimi teknikler –ilk olarak tarım ve çömlekçilik– neolitik çağdan itibaren geniş ölçüde geliştirilmişti. Oysa bu teknikler aynı zamanda gizemliydi; çünkü bir yandan kozmosun kutsallığını içeriyor, diğer yandan da erginleme yoluyla aktarılıyordu (“meslek sırları”). Daha sonraları madencilik ve metalurji çalışmaları gibi, kilin işlenmesi ya da pişirilmesi arkaik insanı kutsallıkla dolu bir evrene götürüyordu. Bu deneyleri yeniden yapmanın anlamı yoktu; çok zaman önce, özellikle deneysel bilimlerin zaferinden sonra kozmos kutsallıktan arındırılmıştır. Modernler madde ile olan ilişkilerinde kutsallığı deneyimleyemezler; en fazla düşsel ya da estetik düzeyde bir deneyim sahibi olabilirler. Madde onlara göre olsa olsa “doğal bir görüngü” olarak tanımlanabilir. Ancak böylesi bir arkaik dinsel deneyim ile “doğal görüngülere” ilişkin modern deneyimi birbirinden ayırmak için yalnızca ekmek ve şarapla sınırlı kalmayan ama “cevherin” her türüyle temas kuran bir efsaneye hayal etmek yeterlidir.

Arkaik toplum insanının, Doğanın sayısız “mistik katılımcılarından” kendini ayırt edemeyerek “Doğa içine gömülü” kaldığını, kısaca mantıksal düşünceden ya da bugün bizim anladığımız anlamda faydalı işten yoksun olduğunu söylemek istemiyoruz. O çağların “ilkelleri” hakkında bildiklerimiz bu keyfi imgeleri ve yargıları geçersiz kılıyor. Ancak kozmolojik simgeciliğin egemen olduğu bir düşüncenin modern insanın sahip olduğu bir “dünya deneyiminden” farklı bir deneyim yaratması doğaldır. Simgesel düşünceye göre dünya hem “canlıdır” hem de “açık”: Bir nesne asla yalnızca kendisi değildir (modern

bilinç de öyledir), başka bir şeyin, nesnenin varlık düzlemini aşan bir gerçekliğin göstergesi ya da zarfıdır. Bir tek örnek vermek gerekirse, sürülen toprak yalnızca bir toprak parçası değildir, aynı zamanda Yeryüzü Ana'nın bedenidir; bel bir fallustur, ama aynı zamanda bir tarım aletidir; ırgatlık hem “mekanik” bir iştir (insanın yaptığı aletlerle icra edilir) hem de Yeryüzü Ana'nın kutsal evlilik yoluyla döllenmesine yönelik bir cinsel birleşmedir.

Bu tür deneyimleri yeniden yaşamamız olanaksız olsa da en azından bu deneyimleri yaşayanlar üzerindeki izlerini hayal edebiliriz. Kozmos bir kutsal evlilik olduğundan, insan varlığı kutsal olduğundan, çalışma çağdaş Avrupa'nın kırsal halklarında içten içe hâlâ var olan liturjik bir değer taşımıştır. Burada özellikle belirtilmesi gereken şey arkaik toplum insanının *homo faber* olarak çalışmasıyla, aletleri yapıp kullanmasıyla kutsallık içine dahil olabilmesidir. Bu temel deneyimler “meslek sırları” sayesinde kuşaklar boyunca aktarılıp korunmuştur. Dünyaya ilişkin genel deneyim, kentleşmiş bir uygarlığın kurulmasına bağlı olarak ortaya çıkan teknik ve kültürel yenilikler sayesinde, sözcüğün tam anlamıyla “tarih” dediğimiz olgu halini aldığı², kutsal bir kozmosa bağlı en eski deneyimler, erginlemeler ve

² Bir bakıma insan –en arkaik olanı bile – her dönemde tarihsel bir varlık olmuştur; çünkü kendi geleneğine özgü ideoloji, sosyoloji ve ekonomiyle sınırlıydı. Ancak bız bu haliyle, zamansallık ve kültürle sınırlanmış bir varlık olarak insanın tarihselliğinden değil, daha yakın tarihli ve çok daha karmaşık bir olgudan söz etmek istiyoruz: Belli bir andan sonra yerkürenin çok sınırlı bölgelerinde olup bitmiş tarihsel olaylarla bütün insanlığın dayanışma içine girmesi. Tarımın keşfedilmesinden ve özellikle Antik Yakındoğu'da ilk kentsel uygarlıkların ortaya çıkmasından sonra durum budur. O andan sonra bütün insanlık kültürü ne kadar uzakta ve ayrıksı olursa olsun “merkezde” olup biten tarihsel olayların sonuçlarına katlanmaya mahkûm ol-

meslek ayinleri yoluyla belirli aralıklarla yeniden canlandırılmıştır. Madencilerde, dökümcülerde ve demircilerde erginleyici aktarım ayinleriyle karşılaşırız; onlar Batıda ortaçağa kadar, ayrıca dünyanın başka yerlerinde günümüze kadar, maden filizleri ve metaller konusundaki arkaik kalıpları korumuşlardır.

Arkaik kültür insanının maddeyi tanıyıp ona egemen olduğunu, kadim Doğudaki metalurji ve kuyumculuk ürünlerinden anlıyoruz. Çok sayıda teknik reçete günümüze ulaşmıştır; bunlardan kimileri MÖ XVI. yüzyıldandır (örneğin Ebers papirüsü). Alaşım yaparak, renklendirerek ve sahte altın üretilmesiyle ilgilidir (örneğin MÖ III. yüzyıla tarihlenen Leyden ve Stockholm papirüsleri). Bilim tarihçileri bu reçeteleri yazarların *nicelikleri* ve *sayıları* kullandıklarını, bunun da işlemlerin bilimsel niteliğini gösterdiğini özellikle vurgulamışlardır. Antik Doğudaki dökümcülerin, demircilerin ve kuyumcu ustalarının nicelikleri hesaplamayı ve döküm ile alaşımın fiziksel-kimyasal sürecini yönlendirmeyi bildikleri kesindir. Dahası onlara göre metalurjik ya da kimyasal bir işlem, sözcüğün tam anlamıyla bir teknik ya da

muştur. Bu sonuçlar kimi kez binlerce yıl sonra ortaya çıkıyordu, ama bunlardan kaçınmak elde değildi: Tarihsel yazgının olaylarıydı bunlar. Tarımın keşfinden sonra insanlığın tarımcı olmaya mahkûm olduğunu ya da en azından tarım sayesinde olanaklı hale gelen sonraki bütün buluş ve yeniliklerin etkilerini üstlenmeye mahkûm olduğunu söyleyebiliriz: Hayvanların evcilleştirilmesi ve çobanlı toplumlar, kent uygarlıkları, askeri örgütlenme, imparatorluk, yayılcılık, kitle savaşları vb. Başka deyişle, bir kısmı edilgen de olsa bütün insanlık birbiriyle dayanışma içine girmişti. Demek ki Yakın-doğu'da ilk kent uygarlıklarının çıkmasına denk gelen bu çağdan sonra sözcüğün tam anlamıyla tarihten, yani kimi toplumların (tam olarak bu toplumların bazı özel üyelerinin) yaratıcı iradeleriyle evrensel boyutta yaptıkları değişikliklerden söz edebiliyoruz

bir bilim söz konusuydu. Benzer reçeteleri, bildiğimiz pratik sonuçlarla birlikte uygulayan Afrikalı ve Asyalı demirciler işlemlerin yalnızca kullanıma dönük yönünü hesaba katmazlar: İşlemlerin yanında ritüelleri de vardır. Demek ki Yunan-Mısır simyasının başlarında “metalleri renklendirme” reçetelerini ayrı tutmamak gerekir: Geç antikitede bile hiçbir meslek yalnızca basit bir teknik olarak görülmez. Kozmosun kutsallıktan arındırılması ne denli ilerlemiş olursa olsun, hatta reçetelerde kutsallık bağlamı belirtilmemiş bile olsa, meslekler ritüel niteliklerini hep korumuşlardır.³

Yine de *tarihsel belgeler* Yunan-Mısır simyasının başlangıcında üç

³ Sırf “kimyasal” reçeteler içeren Leyden ve Stockholm papirüsleri, Thebai’de XII ve XIII numaralı büyü papirüslerinin yanında (Preisendanz tarafından yayımlanmıştır) bir mezarda bulunmuştur (bkz. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, s. 96 vd, yakın tarihli bir kaynakçayla birlikte). R. G. Forbes, Mezopotamya’da cam yapımı (daha MÖ. XVII. yüzyıl), yapay *lapis lazuli* (laciverttaşı) reçetelerinin, ayrıca hekimlik reçetelerinin yazımında kullanılan “gizli dile” ilişkin çok sayıda örnek veriyor; bkz. *Studies in Ancient Technology*, c. I, s. 125. MÖ. VII. yüzyıl Mezopotamya tıp metinlerinde çok kez tekrarlanan uyarı: “Bilenler bilenlere anlatsın, bilmeyenlere değil” –bu uyarı iki yüzyıl öncesinden Kassit döneme ait cam üretimi reçetelerinde de bulunur; bkz. Forbes, *ag.y.*, s. 127. Iskenderiye simya külliyyatında içrek hakikatleri meslek dışı kişilere aktarmayı yasaklayan çok sayıda dua ve yemin bulunur. Ostanès “gözkapaklarını kapatır gibi, özenle gizemlerin üstünü örttü; layık olmayan öğrencilere verilmemesini emretti vb;” diğer örnekler için bkz. J. Bidez ve F. Cumont, *Les Mages hellénises*, c. II, s. 315 vd. *Opus alchymicum*’un gizli olma zorunluluğu antik dünyanın sonundan günümüze kadar korunmuştur. Öte yandan “meslek sırlarının” yazı yoluyla aktarılması modern tarihyazımının yanılsamalarından biridir. “Sırları ifşa” ettiğini ileri süren bir külliyyat varsa işte bu Tantracı külliyyattır. Oysa bu bir yığın yazı arasında *sādhana* için kaçınılmaz olan pratik öneriler bulunmaz: Karar anlarında deneyin halisliğini ölçmek için bile olsa bir ustanın bulunması gerekir.

dönem belirlememizi sağlar:

- (1) teknik reçeteler dönemi;
- (2) felsefi dönem; büyük olasılıkla Mendesli Bolos (MÖ II. yüzyıl) tarafından başlatılmış ve Demokritos'a atfedilen *Physika kai Mystika*'da ortaya çıkan olan felsefe çağı;
- (3) tam anlamıyla simya yazıları dönemi; Zosimos'un (MS III.-IV. yüzyıl) ve yorumcuların (IV.-VII. yüzyıl) çağı.⁴

İskenderiye simyasının *tarihsel kökeni* sorunu henüz çözülmüş olmasa da simya metinlerinin Hristiyanlık döneminde aniden ortaya çıkmasını *mysteria*'lar, Yeni Pythagorasçılık, Yeni Orpheusçuluk, astroloji, "vahyolunmuş Doğu hikmeti," Gnostisizm vb –özellikle aydınların, *intelligentsia*'nın uğraştığı batını akımlardır bunlar– ile çok eski büyüsel tekniklerini ve meslek sırlarını içeren "halk" geleneklerinin karşılaşmasının sonucu olarak açıklayabiliriz.⁵ Benzer bir olgu Taoculuk ve yeni Taoculuk konusunda Çin'de, Tantracılık ve Hatha-yoga ile Hindistan'da da vardır. Akdeniz dünyasında bu "halk" gelenekleri İskenderiye çağına kadar arkaik yapıdaki tinsel bir davranışı

⁴ R. P. Festugiere'in açıklayıcı çalışması *La Revelation d'Hermes Trismegiste*'inde konunun ayrıntılan ve bir metin seçkisi bulunacaktır: I, s. 217 vd. Bkz. R. P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, s. 103-116. H. E Stapleton, "The Antiquity of Alchemy" ve Not N'deki kaynakça.

⁵ H. E. Stapleton İskenderiye simyasının kökenini Helenistik Mısır'da değil, Suriye'de, Harran'da aramak gerektiğini düşünür; olasılıkla MÖ 200'de yazılmış metin olan *Agathodaimon Risalesi*'nin yazarı oradadır; böylece Stapleton'a göre bu *Physika kai Mystika*'dan öncedir; bkz. "The Antiquity of Alchemy," *Ambix*, V, 1953, s. 1-43. Arap simyasının yükselişini açıklayan bu varsayıma hâlâ karşı çıkılıyor. H. J. Shepard yakın tarihli bir araştırma dizisinde Gnostisizmde simya mistiğinin temel kaynağını belirlemiştir; bkz. "Gnosticism and Alchemy," *Ambix*, VI, 1957, s. 86-101 ve Not N'deki kaynakça.

sürdürmüştür. “Doğu hikmetleri” ve cevherler, değerli taşlar, bitkiler konusundaki geleneksel teknik ve bilimlere karşı gittikçe artan ilgi, Franz Cumont ve R. P. Festugiere’in başarıyla inceledikleri bütün antikiteyi niteler.

Simya uygulamalarının doğuşunu hangi tarihsel nedenlere bağlamalıyız? Bunları hiç kuşkusuz asla bilemeyeceğiz. Ancak simyanın sahte ya da taklit altın yapma amaçlı reçetelerden hareketle özerk bir disiplin haline geldiği kuşkuludur. Helenistik Doğu bütün metalurji tekniklerini Mezopotamya ve Mısır’dan almıştı ve MÖ XIV. yüzyıldan başlayarak Mezopotamyalılar altın yapma işini geliştirmişlerdi. Batı dünyasının 2000 yıl boyunca aklını kurcalayan bir disiplini sahte altın yapma yolunda harcanmış çabalara bağlamak eskilerin metaller ve alaşımlar hakkındaki olağanüstü bilgilerini hiçe saymak, ayrıca zihinsel ve tinsel kapasitelerini küçümsemek demektir. İskenderiye simyasının temel hedefi olan dönüştürme o çağdaki bilim için bir saçmalık değildi; çünkü maddenin birliği uzun zamandan beri Yunan felsefesinin dogmalarından biriydi. Ama simyanın bu dogmayı haklı çıkarmak ve maddenin birliğini kanıtlamak amacıyla yapılan deneylerden doğduğuna inanmak zordur. Tinsel bir tekniğin ve bir soteriyolojinin kaynağını bir felsefe kuramında bulmak zordur.

Öte yandan Yunan zihniyeti bilime uyarlandığında olağanüstü bir gözlem ve düşünme yeteneği ortaya çıktı. Oysa Yunan simyacılarının metinlerini okurken gözümüze çarpan şey bunların fiziksel-kimyasal olgulara ilgisiz kalması, yani bilimsel zihniyetten yoksun olmasıdır. Sherwood Taylor’un belirttiği gibi: “Kükürtü kullanan kişi erimesinden ve ardından sıvının ısıtılmasından sonra ortaya çıkan ilginç görüngüleri görmemiş olamaz. Öte yandan kükürtün adı yüzlerce kez geçse de onun metaller üstündeki etkisi dışında bu özelliklerinden

herhangi birine imada bulunulmamıştır. Burada klasik Yunan biliminin zihniyetiyle öylesine bir karışıklık var ki, simyacıların amaçlarına hizmet etmeyen doğal görüngülerle uğraşmadıklarını açıkça görürüz. Bununla birlikte onları yalnızca altın arayıcıları olarak görmek de yanlıştır; çünkü özellikle sonraki yapıtlardaki dinsel ve mistik hava zenginlik peşinde koşan insan fikriyle pek uyuşmuyor.... Simyada bilime ilişkin herhangi bir başlangıç bulamayız.... Simyacı bilimsel işlemleri asla kullanmaz.”⁶ Eski simyacı metinleri “bu insanların altın yapmayla ilgilenmediklerini ve aslında gerçek altından söz etmediklerini gösterir. Bu yapıtları inceleyen kimyacılar bir masonluk kitabından pratik bilgiler elde etmek isteyen bir duvarcının edineceği izlenimlerin aynısını edinir.”⁷

Simya sahte altın yapma isteğinden (altına dönüştürme denemeleri en az oniki yüzyıldır biliniyordu) ya da Yunan bilimsel tekniğinden (simyacıların tam olarak fiziksel-kimyasal olgulara karşı ilgisizliğini gördük) doğmadığına göre bu *nevi şahsına münhasır* disiplinin “kökenlerini” başka yerde aramak zorundayız demektir. Maddenin birliğine ilişkin felsefe kuramından da ötede, yapay bir dönüşüme, yani laboratuvar da gerçekleştirilecek bir dönüşüme olan inancı ortaya çıkaran şey, büyük olasılıkla rahminde embriyon halindeki maden filizlerini barındıran şu eski Yeryüzü Ana tasavvurudur. Görünüşe göre ilk simya işlemlerini doğuran şey madenciler, dökümcü ve demircilerin simgecilikleri, mitolojileri ve teknikleriyle karşılaşmaları olmuştur. Ancak kesin rolü, zanaatkarların duyumsadıkları biçimiyle *yaşayan*

⁶ Sherwood Taylor, *A Survey of Greek Alchemy*, s. 110. Bkz. F. S. Taylor, *Origins of Greek Alchemy*, s. 42 vd.

⁷ Sherwood Taylor, *a.g.y.*, s. 138.

Cevhere ilişkin deneysel keşif oynamıştır. Gerçekten de simyanın klasik Yunan bilimi karşısında özgünlüğünü sağlayan şey *Madde'nin karmaşık ve dramatik Yaşamı*'na ilişkin kavrayıştır. *Dramatik yaşam deneyimi*, Yunan-Doğu *mysteria*'larının tanınmasıyla olanaklı hale geldiğini düşünebiliriz.

Mysteria'lardaki erginlenmenin temelinde bir tanrının çilesine, ölümüne ve dirilişine katılma olgusunun yer aldığını biliyoruz. Bu katılımın kipliklerini bilmiyoruz, ama erginlenecek çömez mit olarak, otantik tarih olarak bildiği tanrının çilesi, ölümü ve dirilişinin erginleme sırasında “deneysel” olarak aktarıldığını varsayabiliriz. *Mysteria*'ların anlamı ve hedefi insanın dönüştürülmesiydi. Mit erginleyici ölüm ve diriliş deneyimi sayesinde ontolojik düzenini değiştiriyordu (“ölümsüz” hale geliyordu).

Şu halde maddenin “çilesinin,” “ölümünün” ve “dirilişinin” dramatik senaryosu Yunan-Mısır simya külliyyatında ilk baştan itibaren belirlenmiştir. Dönüşüm, Filozof Taşıyla tamamen eren *opus magnum*, maddenin içinde bulunan malzemelerin renklerine göre adlandırılan dört evreden geçerek elde edilirdi: *Melansis* (siyah), *leukosis* (beyaz), *xanthosis* (sarı) ve *iosis* (kırmızı). “Siyah” (ortaçağ yazarlarındaki *nigredo*) “ölümü” simgeler; simyanın bu gizemine yeniden döneceğiz. Ancak şunu belirtmek gerekiyor: Sahte-Demokritos'a ait *Physika kai Mystika*'da (Zosimos'un koruduğu fragman), yani tam anlamıyla ilk simyevi metinde (MÖ II.-I. yüzyıl) bu *opus*'un dört evresi belirlenmiştir. Sayısız değişkelerle birlikte yapıtın dört (ya da beş) evresi (*nigredo*, *albedo*, *citrinitas*, *rubedo*, bazen *viriditas*, kimi kez de *cauda pavonis*) bütün Arap ve Batı simya tarihinde korunmuştur.

Dahası da var: Maddeyi dönüştürme amacıyla madde üzerine yansıtılan şey tanrının mistik dramı; çilesi, ölümü, dirilişidir. Kısaca

simyacı Maddeye, *mysteria*'lara Tanrı'ya davranıldığı gibi davranır: Maden cevherleri “çile çekerler,” “ölürler” ve varlığın başka bir kipi-ne doğarlar, yani dönüşürler. Jung, ünlü simyacı Zosimos'un düşün-deki bir görüntüyü anlattığı bir metnine dikkat çekmişti:⁸ Ion adında bir kişi kılıç darbesi aldığını, parçalara ayrıldığını, kafasının kesildiğini, derisinin yüzüldüğünü, ateşte yakıldığını ve bütün bu acıları “bedenini ruha dönüştürmek amacıyla” çektiğini açıklar. Zosimos uyanınca düşünde gördüklerinin suyun simyevi bileşimiyle ilgili ola-bileceğini, Ion'un da suyun bir görünümü, örnek bir imgesi olabile-ceğini düşünür. Jung'un da gösterdiği gibi bu su, simyacıların *aqua permanens*'idir ve ateşle yapılan “ışkenceleri” de *separatio* işlemine denk düşer.⁹

Zosimos'un tanımlaması yalnızca *mysteria*'larda Dionysos ile diğer “ölen tanrıların” parçalanmasını anımsatmakla kalmıyor (“çilelerini” bir anlamda bitkisel döngünün belli anlarıyla, özellikle “Buğday Ru-hunun” ışkenceleri, ölümü ve dirilişiyle ilişkilendirilebilir, aynı za-manda şamanların erginlenme görüleriyle ve genel anlamda bütün ar-kaik erginlemelerin temel şemasıyla çarpıcı benzerlikler sunuyor. Her erginlemede erginlenecek kişinin ölümünü ve dirilişini simgele-yen bir dizi ritüel sınavın bulunduğunu biliyoruz. Şaman erginleme-

⁸ *Sanat Hakkında Risale*, III, 1, 2-3.

⁹ G. G. Jung, “Die Visionen des Zosimos,” *Von den Wurzeln des Bewusstseins* içinde, s. 153 vd. Söz konusuyla görüntüyle ilgili metin için bkz. M. Berthelot, *Collection des Alchimistes grecs* (Metinler), s. 107-112, 115-118; bkz. F. Sherwood Taylor'un yeni İngilizce çevirisi, *Ambix*, I, s. 88-92. *Separatio* insan bedeninin parçalanması gibi kimi simyevi işlemlerde ifadesini bulur bkz. Jung, *a.g.y.*, s. 154, dipnot: 127. Elementlerin “ışkencesi” konusunda bkz. *a.g.y.*, s. 211.

lerinde “ikinci haldeyken” maruz kalınan bu sınavlar kimi kez son derece acımasızcadır: Müstakbel şaman düşünde kendi parçalanışını, kafasının kesilişini ve ölümünü görür.¹⁰ Bu erginleme örüntüsünün evrenselliğini, ayrıca metal işçileri, demirciler ve şamanlar arasındaki dayanışmayı hesaba katarsak; kadim Akdeniz metalurjist ve demirci loncalarının büyük bir olasılıkla kendi *mysteria*’larına sahip olduklarını düşünürsek Zosimos’un rüyetini önceki sayfalarda çözmeye ve kavramaya çalıştığımız tinsel bir evrene yerleştirebiliriz. Aynı anda simyacılardan getirdikleri büyük yeniliği görebiliyoruz: Simyacılar *çilenin erginleyici işlevini Madde üzerine yansıtmışlardır*. Erginlenenin çektiği “ışkenceye,” “ölümüne” ve “dirilişine” denk sayılan simya işlemleri sayesinde cevher dönüştürülür, yani aşkın bir varlık kipine kavuşur: “Altın” olur. Bir kez daha söylersek altın ölümsüzlüğün simgesidir. Mısır’da Tanrıların teninin altın olduğuna inanılırdı: Tanrı olan Fırvunun teni de altın olmuştu. Demek ki simyevi dönüşüm maddenin arındırılmasına, Hristiyanlık terimleriyle söylersek kurtuluşa denktir.¹¹

Maden filizlerinin ve metallerin canlı organizmalar olarak görül-

¹⁰ Krş. M. Eliade, *Le Chamanisme*, s. 52 vd ve birçok yerde. C. G. Jung şaman erginlemelerini simya simgeçiliğiyle daha önce de ilişkilendirmişti; krş. *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, s. 157 dipnot 38.

¹¹ C. G. Jung simya işlemiyle madde içinde tutsak olan *anima mundi*’nin kurtarılmasından (bkz. not P) söz eder: *Psychologie und Alchemie*, s. 416 vd. Gnosisçi köken ve yapıdaki bu tasavvur kuşkusuz bazı simyacılarda da benimsenmişti: Ayrıca kozmik kurtuluş tasavvuruna ulaşacak eskatolojik düşünce akımına katılmıştır. Ancak simya en azından başlangıçta her ne kadar madde içten içe *Terra Mater* olarak hissedilmiş olsa bile *anima mundi*’nin madde içinde tutsaklığını ön kabul olarak benimsemişiyordu.

düğünü söyledik: Rahme düşmelerinden, büyümelerinden, doğumlarından, hatta evliliklerinden söz ettik (bkz. s. 37 vd). Yunan-Doğu simyacıları bütün bu arkaik inanışları benimsemiş ve yeniden kullanmışlardır. Kükürt ile cıvanın simyevi birleşimi hemen hemen her zaman “evlilik” terimiyle ifade edilmiştir. Ancak bu evlilik aynı zamanda iki kozmolojik ilkenin mistik birleşmesidir. Simya anlayışının yeniliği buradadır: Maddenin hayatı artık arkaik insanın gördüğü biçimiyle “yaşamsal” hiyerofanilerle ifade edilmez, ama “tinsel” bir boyut kazanır; başka bir deyişle madde, dramın ve çilenin erginleyici anlamını üstlenerek aynı zamanda ruhun yazgısını da üstlenmiştir. Ruh düzeyinde özgürlüğe, aydınlanışa ve ölümsüzlüğe götüren “erginleyici sınavlar” maddi düzeyde dönüşüme, Filozof Taşına ulaştırır.

Turba Philosopherum çok açık biçimde metallerin “işkencesi” gibi tinsel bir anlamı ifade eder; “*eo quod cruciata res, cum in corpore submergitur, vertit ipsum in naturam inalterabilem ac indelebilem*”¹² (“bu şey işkenceye uğramış olduğundan, bedene işlerken, onu birbirinden ayırmaz, sonsuz bir yapıya dönüştürür”) Ruska’ya göre Yunan simyacılarında “işkence” henüz gerçek bir işleme denk düşmüyordu; daha çok simgeseldi; “işkencenin” kimyasal işlemleri ifade etmeye başlaması Arap yazarlarla birlikte. *Cāferū’s-Sādık’ın Ahdı*’nda ölü bedenlerin, yeniden dirilebilmeleri için ateşle ve çile çektirme sanatının bütün hünerleriyle işkence görmesi gerektiğini okuyoruz; çünkü çile veya ölüm olmadan ebedi yaşam elde edilemezdi.¹³ “İşkence” hep “ölüm”le –*mortificatio, putrefactio, nigredo*– birlikte anılmıştır. “Öl-

¹² Julius Ruska, “Turba Philosophorum,” *Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, s. 168.

¹³ Julius Ruska, *Arabische Alchemisten*, II, s. 77.

meden,” aşkın bir varlık kipinde “dirilmek” kesinlikle olanaklı değildir (yani dönüşüme ulaşma şansı yoktu). İşkence ve ölümün simyevi simgeciligi kimi kez de çift anlamlıdır; işlem hem insana hem de bir madensel cevhere ait olarak anlaşılabilir. *Allegoriae super librum Turbae*’de şöyle söylenir: “İnsanı al, törpüle, taşa ger ... ta ki bedeni ölünceye kadar” (*accipe hominem, tonde eum et trahe super lapidem ... donec corpus eius moriatur*).¹⁴ Bu çift anlamlı simgecilik bütün *opus alchymicum* a nüfuz etmiştir. Demek ki bunu iyi anlamak gerekiyor.

¹⁴ *Artis Auriferae*, Basiliae, 1593, c. I, s. 139, aktaran Jung, *Psychologie und Alchemie*, s. 455, dipnot 3.

“Ölüm,” genellikle karışımındaki maddelerin aldığı renge, yani işlem olarak *nigredo*’ya denk düşüyordu. Cevherlerin *materia prima*’ya, *massa confusa*’ya,¹ yani –kozmozolojik düzeyde– ilk duruma, kaosa denk düşen şekilsiz kitleye indirgenmesiydi bu. Ölüm, biçimsizliğe geri dönmeyi, kaosa yeniden katılmayı temsil eder. Su simgeciliğinin bu denli önem kazanmasının nedeni de budur. Simyacıların sık kullandıkları sözlerden biri şuydu: “Her şey suya dönüşmeden önce hiçbir işlem yapma.”² Bu, işlem düzeyinde *aqua regia* içindeki saf altın çözeltilisine denk düşer. *Aurea Catena Homeri*’yi (1723) –genç Goethe’nin üstünde büyük etki bırakmış bir yapıttır bu– yazdığı varsayılan Kirschweiger şöyle der: “Bütün doğanın ilk başta sudan ibaret olduğu, her şeyin sudan doğduğu ve yine her şeyin su yüzünden yıkıldığı açık ve kesindir”³ Maddenin sıvı hale dönüşü kozmozolojilerde ezeli kaotik duruma ve erginleme ritüellerinde de erginlenenin “ölümüne” denk düşer.

Simyacı da cevherleri cıva içine sokarak çözeltileri elde ediyordu. Starkey’in (=Eirenaeus Philalethes) yazdığı gibi “dönüşümün mümkün

¹ Örnekler için bkz. Jung, *Psychologie und Alchemie*, s. 442 vd.

² Bkz. John Read, *Prelude to Chemistry*, s. 132. *Aqua permanens* konusunda Jung’un alıntılardığı metinler, a.g.y., s. 320 vd.

³ R. D. Gray’in alıntılardığı metin, *Goethe the Alchemist*, Cambridge, 1952, s. 14.

olmasının temeli bütün metalleri ve madeni temelli bütün mineralleri ilksel hallerine, yani cıvaya dönüştürmektir.”⁴ “Portekiz Kralı Alfonso”ya atfedilen bir risalede şöyle yazar: “Çürümemiz, aslında bedeni neme maruz bırakmaktan başka bir şey değildir.... Bu işlemin ilk sonucu bedeninin su haline, yani cıva haline getirilmesidir ve işte Filozofların çözelti dedikleri ve bütün Eserin temelini oluşturan şey budur.”⁵ Bazı yazarlara göre çözeltme ilk işlemdir; kimilerine göreyse kireçleştirme, ateş yoluyla biçimsiz hale gelmektir. Her durumda sonuç aynıdır: “ölüm.”

Simyevi olarak *prima materia*’ya indirgeme işlemi sayısız yorumlara yol açmıştır: Yine *regressus ad uterum*, yani doğum öncesi evreye geri dönüş olarak yorumlanabilir. Örneğin Carbonelli’nin incelediği bir kodekste ersuyu simgeciliği belirlenmiştir; kodekste altının *opus*’ta kullanılmadan önce “ersuyu haline getirilmesi gereklidir” diye yazar.”⁶ Kadın peygamber Maria’nın bütün simya sırlarının içinde olduğunu ileri sürdüğü *vas mirabile*, “bir tür rahim ya da karındır, buradan mucizevi Taş, *filius philosophorum* doğacaktır.”⁷ “Kap, Tanrı’nın tanrısal dölleme sırasında kullandığı kabın işçiliğine benziyor” diye yazar Dorn.⁸ Paracelsus’a göre “Tanrı’nın Krallığına girmek isteyen

⁴ G. Starkey, *Ripley Reviv’d*, Londra, 1678, s. 3, aktaran: Gray, *Goethe the Alchemist*, s. 16.

⁵ Bkz. John Read, a.g.y., s. 16.

⁶ *Et in che l’oro si vogli mettere in opra e necessario che si riduchi in sperma*; G. Carbonelli’nin alıntılıdığı metin: *Sulle fonti storiche della chimica e dell’alchimia in Italia*, Roma, 1925, s. 7.

⁷ Jung, *Psychologie und Alchemie*, s. 325.

⁸ Dorn, “Physica Trismegisti,” *Theatrum Chemicum*, c. I, Ursellis, 1602, s. 430, aktaran: Jung, *Psychologie und Alchemie*, s. 325, dipnot 1.

kişi önce bedeniyle annesine girmeli ve orada ölmelidir.” Yine Paracelsus’a göre bütün dünya ebediyete ulaşmak için “annesine girmelidir,” bu *da prima materia, massa confusa*’dır, *abyssus*’dur.”⁹ John Pordage’a göre Meryem Banyosu, “kökeninden ve kaynağından ilahi tentürün çıktığı bir *matrix*, bir merkezdir.”¹⁰ Georg von Welling’in *Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum* (1735) kitabının ekinde verilen dizelerde şunlar okunur: “Çünkü ikinci kez doğmazsam Göksel Krallığa ulaşamam. Bu nedenle yeniden doğmak için Annemin karnına dönmek istiyorum; bunu pek yakında yapacağım.”¹¹ *Regressus ad uterum* kimi zaman anne ile enest ilişki olarak sunulmuştur. Michael Maier şunu söyler: “Adı bilinmeyen bir filozof, Delphinus, *Secretus Maximus* adlı risalesinde doğal bir zorunluluk gereği oğluyla birleşmek zorunda olan anneden söz eder açık açık” (*cum filio ex necessitate naturae conjungenda*).¹² Ancak “Annenin” bu çeşitli bağlamlarda ilk

⁹ Aktaran: Gray, *Goethe the Alchemist*, s. 31.

¹⁰ Bkz. John Pordage’ın (1601-1681) *soror mystica*’sı Jane Leade’ye *opus* hakkında yazdığı mektup; bu mektup C. G. Jung tarafından *Die Psychologie der Übertragung* içinde basılmıştır (İng. çeviri: *The Practice of Psychotherapy* içinde, New York, 1959; bkz. s. 295 vd).

¹¹ Aktaran: Gray, *Goethe the Alchemist*, s. 32, 268. Genç Goethe’yi 1768 yılında *Opus Mago-Cabbalisticum*’u okumaya zorlayan kişi Fräulein von Klettenberg olmuştur; Goethe kitabı “karanlık ve anlaşılmaz” bulmuştur; bkz. Gray, s. 4. Ama kuşkusuz ekini okumuştur (Bkz. a.g.y., s. 31) ve “Anneye dönüş” biçimindeki simya simgeciği Goethe’nin sonraki şiirlerinde yer alacaktır; bkz. Gray, s. 202 vd. Ayrıca bkz. Alexander von Bernus, *Alchymie und Heilkunst*, s. 165 vd. Goethe’deki *Gang zu den Müttern* simgeciği konusunda bkz. M. Eliade, *Mitul Reintegrarii*, Bükreş, 1942, s. 16 vd.

¹² Maier, *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, Frankfurt, 1617, s. 344; aktaran: Jung, *Psychologie und Alchemie*, s. 453, dipnot 1. Ayrıca bkz. J. Evola *La Tradizione ermetica*, s. 78 vd (*l’incesto filosofale*).

halindeki doğayı, simyacıların *prima materia*'sını simgelediği ve “Anneye dönüşün” zamanı “aşmayla,” başka deyişle kökensel bir duruma yeniden dönmeyle eş tutulan bir tinsel deneyimi ifade ettiğine kuşku yoktur. *Materia prima* içinde çözülme, uterusun içinde kaybolmakla sonuçlanan bir cinsel birleşmeyle de simgelenir. *Rosarium Philosophorum*'da şöyle yazar: “Beya, Gabricus'un üstüne çıktı ve onu rahmine öyle bir aldı ki görünürde ondan geriye hiçbir şey kalmadı. Onu öyle aşkla kucakladı ki kendi doğasına kattı...” (*Nam Beya ascendit super Gabricum, et includit eum in suo utero, quod nil penitus videri potest de eo. Tantoque amore amplexata est Gabricum, quod ipsum totum in sui naturam concepit...*).¹³ Böyle bir simgecilik doğal olarak çok sayıda değerlendirmeye neden olmuştur. Meryem Banyosu yalnızca “tanrısal tentürün döl yatağı” (bkz. yukarıda s. 169) değildir. Ayrıca İsa'nın doğduğu ana karnını da ifade eder. Demek ki Rabb'in çömezde bedenlenmesi, Meryem Banyosu nun simyevi malzemesinin kaynaşıp maddenin ilksel haline döndüğü andan itibaren başlar. Ezeli maddeye geri dönüş olgusu İsa'nın hem *doğumuyla* hem de *ölümüyle* ilişkilendirilmiştir.¹⁴

Farklı bakış açıları benimseyen J. Evola ve C. G. Jung, *nigredo*'da, *putrefactio*'dan, *dissolutio*'da görüldüğü biçimiyle erginleyici ölüm simgeçiliğini büyük bir yetkinlikle yorumlamışlardır.¹⁵ Kaosun da-

¹³ *Rosarium Philosophorum (Artis Auriferae)*, I, s. 204-384), s. 246; aktaran: Jung, a.g.y., s. 459, dipnot 1. Beya, Gabricus'un kızkardeşi olduğundan rahim içinde kaybolma burada da simgesel “felsefi ensest” değeri taşıyor. Bu motif konusunda bkz. C. H. Josten, “William Backhouse of Swallowfield,” *Ambix*, IV, 1949, s. 13-14.

¹⁴ R. D. Gray, *Goethe the Alchemist*, s. 32-33.

¹⁵ J. Evola, *La Tradizione ermetica*, s. 116 vd; C. G. Jung, *Psychologie und Alche-*

gılması ve tekrar bütünleşmesinin bağlamı ne olursa olsun birbirine bağlı en az iki anlam taşıdığını belirtmek gerekiyor: Kozmolojik anlam ve erginlemeci anlam. Her tür “ölüm” aynı zamanda hem kozmik geceyle hem de kozmos öncesi kaosla bütünleşmektir; çeşitli düzeylerde karanlıklar her zaman biçimlerin çözülmesini, varlığın tohum düzeyine dönüşünü ifade eder. Her “yaratım,” biçimlerin her türlü görünümü ya da başka bir bağlamda aşkın bir düzeye her geçiş, kozmolojik bir simgeyle ifade edilir. Birçok kez şunu yineledik: Bir doğum, bir inşaat, tinsel düzeyde bir yaratım hep aynı örneği izler: kozmogoni. Birçok farklı kültürde kozmogonik mitlerin yalnızca Yeni Yıl günü (dünya simgesel olarak yeniden yaratıldığında) yeni bir kralın tahta çıkışında, bir evlilik ya da savaş vb durumunda değil, aynı zamanda tehdit altındaki bir hasadı kurtarmak ya da bir hastalığı iyileştirmek için ezberden okunması şimdi daha iyi anlaşılıyor. Bütün bu ritüellerin derin anlamı aydınlığa kavuşuyor: Bir şeyi iyi yapmak ya da hastalık tehdidi altındaki yaşamsal bütünlüğü yeniden kurmak için önce *ad originem* {kökene} dönmek, sonra da kozmogoniye yinelemek gerekir.¹⁶ Erginleyici ölüm ve mistik karanlıkların da kozmolojik bir anlamı vardır: Maddenin ilksel, tohumsal biçimine geri dönüş ve “diriliş” de kozmik yaratıma denk düşer. Modern terminolojiyi kullanmak gerekirse, erginleyici ölüm Yaratımı ve Tarihi yok eder, bütün başarısızlıklardan, bütün günahlardan kurtarır; yani sonuçta insanlık durumunun ayrılmaz parçası olan yıpranmadan kurtar-

mie, s. 451 vd; aynı yazar, *The Psychology of the Transference*, s. 256 vd.

¹⁶ Bkz. *Mythe de l'Eternel retour*, s. 83 vd ve birçok yerde; ayrıca bkz. *Dinler Tarihine Giriş*, § 158, s. 350 vd.

rır.¹⁷

Bu bakımdan, simyacının yaptığı şey yeni bir şey değildir: *Materia prima*'yı arayarak cevherlerin kozmogoni öncesi durumuna dönmelerini hedefliyordu. Zamanın yıpratdığı “biçimleri” başlangıç noktası olarak almazsa dönüşümü başaramayacağını biliyordu. Erginleme bağlamında “çözmek” erginlenecek adayın kutsal olmayan, yıpranmış, düşük varlığını “öldürmesi” anlamına geliyordu. Kozmik gecenin hem Ölüme (=karanlık) hem de *ad uterum*'a dönmeyle eş sayılması olgusunu hem çok sayıda dinin tarihinde hem de alıntılıdığımız simya metinlerinde görebiliyoruz. Batılı simyacılar simgeciliklerini Hristiyan ilahiyatına yedirmişlerdir: Maddenin “ölümü,” aynı zamanda o maddenin kurtarılmasını sağlayan İsa'nın ölümüyle kutsanmıştır. C. G. Jung, İsa-Filozof Taşı ve içerdiği kapsamlı ilahiyat arasındaki koşutluğu zekice açıklamıştır.¹⁸

¹⁷ Bkz. M. Eliade, *Naissances mystiques*, Paris, 1969.

¹⁸ Özellikle bkz. *Psychologie und Alchemie*, s. 469 vd. Albert-Marie Schmidt, İsa-Filozof Taşı koşutluğunu güzel ifadelerle ortaya koyuyordu: “*Magnum Opus*'u (maddenin yeniden doğumu) tamamlamak için, kendi ruhlarının yeniden doğmasını sağlamaları gerektiği inancına sahiptirler. Bu irfani bigi, Hristiyanlığa özgü bir görünüm almaya çalışır. Tıpkı mühürlü kaplarındaki maddenin ölüp yeniden doğması gibi ruhlarının da inistik bir ölümden sonra Tanrı'da cezbeli bir hayat sürebilmesi için yeniden doğmasını isterler. Her şeyde İsa'nın örneğini izlerler, İsa ölümü yenmek için ölümü yaşamış, daha doğrusu bu deneyimi kabul etmiştir. Böylece İsa'ya öykünme yalnızca tinsel bir yaşam biçimi değil, gizli ilacı yaratacak olan maddesel işlemlerin akışını düzenlemek için bir yoldur. İncil'deki ünlü söz, “*tohum yere düşüp ölmezse*,” hem madde hem de ruh için geçerlidir. Tanrı'nın lütfu ve aynı okült yaşamsallık her ikisini de hareketlendirir” (*La poesie scientifique en France au XVI^e siecle*, s. 319). Ayrıca bkz. J. Evola, *La Tradizione ermetica*, s. 168 vd.

Simya işleminin hangi düzeyde olup bittiğini kavramak çok önemlidir. Hiç kuşku yok, Iskenderiye simyacıları daha en başında “metallerin olgunlaştırılması” hedefleyerek kendilerini olgunlaştırabileceklerini düşünüyorlardı.¹⁹ *Liber Platonis quartorum* (Arapça orijinali X. yüzyıldan daha sonrasına tarihlenemez), *opus alchymicum* ile çömezın içsel deneyimi arasındaki eşzamanlılığın önemini belirtir. “Şeyler benzerleri sayesinde olgun hale geldiler ve bu yüzden işlemi yapan da işleme katılmalıdır” (*opportet operatorem interesse operi*).²⁰ Aynı metin bir kafatasının dönüşüm kabı olarak kullanılmasını öğütler; çünkü kafatası düşüncenin ve anlağın zarfıdır (*os capitis ... vas mansionis cogitationis et intellectus*).²¹ Çömezın kendisi Filozof Taşına dönüşmelidir. “Kendinizi ölü taşlardan, yaşayan filozof taşlarına dönüştürünüz,” diye yazar Dorn (*transmutemini de lapidibus mortuis in vivos lapides philosophicos*).²² Morienus da Kral Kallid’e şöyle seslenir: “Çünkü bu cevher (yani tanrısal sırrı içeren cevher) sizden çıkarıldı ve siz onun madenisiniz (yani hammaddesi); onlar [çömezler] bunu sizde bulurlar ve daha doğrusu, sizden alırlar.”²³ Yine Gichtel de *albe-*

¹⁹ Bkz. Arthur John Hopkins, *Alchemy, Child of Greek Philosophy*, s. 214-215. Hopkins’e göre, Iskenderiyeli ilk simyacılar sıradan metalleri, bir “uçucu ruh”u (metallerin) “bedenleri” üzerine damgalayarak gümüş ve altının asaletine yükseltebileceklerine inanıyorlardı (a.g.y., s. 69 vb). Cevherlerin “bedenlerinin” üzerine bir “uçucu ruh”un yüklenmeye çalışıldığının açık olduğu bu varsayım, hakkında ne düşünülürse düşünölsün maddenin dinsel olarak değerli sayıldığını, dolayısıyla *opus alchymicum*’un soteriyolojik bir anlama sahip olduğunu da peşinen kabul eder.

²⁰ Aktaran: Jung, *Psychologie und Alchemie*, s. 363.

²¹ Aktaran: Jung, a.g.y., s. 365, dipnot 3.

²² Aktaran: Jung, s. 367, dipnot 1.

²³ Aktaran: Jung, s. 426, dipnot 1.

do işlemi (kimi bağlamlarda ilk Hermetik dönüşümü, yani kurşun ya da bakırın gümüşe dönüşmesini ifade eder) hakkında şöyle yazar: “Bu yeniden doğuşla yalnızca yeni bir Ruh almış olmuyoruz, aynı zamanda yeni bir Bedene de sahip oluyoruz.... Bu Beden Tanrısal Kelam’dan ya da göksel Hikmet’ten çıkmadır.... Havadan daha tinseldir, bütün bedenlere nüfuz eden güneş ışınları gibidir; parlak Güneş karanlık Yeryüzünden nasıl farklıysa o da yaşlı bedenden öyle farklıdır; yaşlı Bedenin içinde kalsa bile kimi kez onu hisseder ama onu kavrayamaz.”²⁴

Kısaca Batı simyacısı tıpkı Hintli ve Çinli meslektaşları gibi laboratuvarında kendi üstünde, psikofizyolojik yaşamı üstünde ve ayrıca manevi ve tinsel deneyimi üstünde çalışıyordu. Metinlerin hepsi simyacının erdemleri ve niteliklerini ısrarla vurguluyor.²⁵ Simyacı sağlıklı, onurlu, sabırlı, namuslu olmalıdır; özgür düşünceli, yaptığı işle uyum içinde olmalıdır; zeki ve âlim olmalı, hem çalışmalı hem düşünmeli, hem dua etmelidir vb. Burada yalnızca laboratuvar çalışmalarının söz konusu olmadığı görülüyor. Simyacı kendini bütünüyle işine adar. Ama bu nitelikler ve erdemler yalnızca manevi anlamda alınmamalıdır. Simyacıda bunlar Tantracı *sādhana*’da ya da *mysteria*’lara erginleme öncesindeki acemilik evresinde olduğu gibi sabır, zekâ, itidâl vb gibi aynı işleve sahiptir. Bunun anlamı hiçbir erdemin ve hiçbir bilgeliğin erginleme deneyiminden ayrı tutulamayacağıdır;

²⁴ Gichtel, *Theosophia Practica*, III, 13, 5, aktaran: Evola, *La Tradizione ermetica*, s. 164. “Çürümeyen ve göksel” beden hakkında, bkz. C. Della Riviera, *Il Mondo Magico degli Heroi*, Bari, 1932, s. 123 vd.

²⁵ Bkz. Jung, a.g.y., s. 367 vd. Çin ve Hindu simyacılar da benzer talimatlar dikkat çekiyor; bkz. daha yukarıda, s. 125, 145 vd.

bu, “dönüşümün” gerektirdiği düzey farklılığını oluşturabilecek tek yöntemdir.

Hemen söyleyelim, simyacının Filozof Taşını ya da İksiri elde etmesine denk sayılan temel deneyimin tam niteliğini bilmiyoruz. Simya külliyatı *opus*’un hazırlıkları ve sonraki aşamalarını fazlaca anlatmakta ama *mysterium magnum*’a çoğunlukla anlaşılamayan şifreli göndermelerde bulunmaktadır. Mineralojik simgecilik, ritüeller, ateş büyüğü ile Doğanın ve Zamanın işlemlerinin yerine geçen işlemlerle yapay olarak metalleri altına dönüştürme konusundaki inanışlar arasında var olan ilişkiler ve dayanışmaya işaret etmekte haklıysak ve Çin simyası ile yeni Taocu teknikler arasında, Hint simyası ile Tantracılık arasında sıkı bağları hesaba katıyorsak; özetle İskenderiyeli simyacıların *mysteria*’ların erginleyici senaryosunu, madeni cevherlere uyguladıklarını biliyorsak, o zaman simya deneyiminin sırrını aralamamız olanaklıdır. Hint simyacı bize bir karşılaştırma noktası sunuyor: Simyacı kendi kendini “arıtmak” ve “uyandırmak” için, yani bedeninde uyumakta olan bu tanrısal cevherleri ele geçirmek için maden cevherleri üstünde çalışır. Batılı simyacı bileşenleri “öldürüp” *materia prima* haline getirmeye çalışarak cevherin “patetik durumları” ile kendi deruni varlığı arasında bir *sympatheia* yaratır. Başka deyişle bazı erginleyici deneyimler yaşar; bunlar da *opus* ilerledikçe ona sınavlarından başarıyla çıkan kişinininkine benzeyen yeni bir kişilik kazandırır. Onun *Opus*’un evrelerine katılması, örneğin *nigredo*’da olduğu gibi, erginlenme törenleri esnasında kendini canavarın karnında “yutulmuş” ya da “ toprağa gömülmüş” veya maskeler ve erginleme üstatları tarafından simgesel olarak “öldürülmüş” olarak duyumsayan erginlenme adayınıninkine benzer bir deneyim kazandırır ona.

Opus alchymicum'un ayrıntılı bir tarifi birkaç sayfada yapılacak gibi değildir; üstelik işlemlerin sırası konusunda da yazarlar ayrılmaktadır. Ancak *coniunctio* ve ondan kaynaklanan ölümün kimi kez *hieros gamos*'la ifade edilmesi dikkat çekicidir: İki ilke –Güneş ve Ay, Kral ve Kraliçe– cıva banyosu içinde birleşirler ve ölümler (*nigredo* budur); ruhları onlardan ayrılır, daha sonra yeniden dönecek ve *filius philosophorum*'u, Filozof Taşına ulaşmanın yakın olduğunu bildiren erdişi varlığı (=Rebis) doğuracaktır. İşlemlerin bu sırası *Rosarium Philosophorum*'da bir dizi gravürle açıklanır; Jung bunların yorumunu *Psychologie der Übertragung*'da yapmıştır. Simyacılardan “karanlık,” manevi ölüm, cehenneme iniş gibi “korkunç” ve “ürkütücü” deneyimlere verdikleri önemi vurgulamak gerek. Bunlar yalnızca sürekli olarak metinlerde alıntılanmamıştır, aynı zamanda simyadan esinlenen ikonografi ve sanatta da görülebilir; burada bu tür deneyimler Saturnus simgeciliği ile “melankoli” ile, kafatasları üzerinde düşünmeyle vb dile getirilir.²⁶ Kronos-Saturnus figürü Büyük Yıkıcıyı, Zamanı, yani aynı şekilde ölümü (=putrefactio) ve yeniden doğumu simgeler. Zamanın simgesi Saturnus çoğunlukla elinde bir terazi ile temsil edilir ve hermetizm ile simyada Terazi simgesinin önemini biliyoruz:²⁷ Ünlü Geber de (=Câbir ibn Hayyân) *Teraziler Kitabı* adında bir kitap yazmıştır.²⁸ Bu “Teraziye hâkim olma” olgusunda (onları her şeyi bilen ve durugörülü hale getiriyordu), Zamanın işiyle olan bu yakınlıkta (*put-*

²⁶ Bkz. G. F. Hartlaub, *Arcana Artis. Spuren alchemistischer Symbolik in der Kunst des 16. Jahrhunderts* (Zeit. f. kunstgeschichte, VI, 1937, s. 289-324), s. 316 vd. Bkz. Not R.

²⁷ Bkz. Resim, s. 34, Read, *Prelude to Chemistry*.

²⁸ Câbir'deki Terazi simgeciliği hakkında bkz. Henri Corbin, “Le Livre du Glorieux Jâbir ibn Hayyân,” *Eranos-Jahrbuch*, 18, 1950, s. 75 vd.

refactio, yani *omne genus est formam*'ı (her tür şekli) yok eden ölüm), ölüm deneyimini henüz hayattayken tatmış olanlara özgü bu "hikmet"te münecimlerin ve simyacıların şu ünlü "Saturnus melan-koli'sini" görür gibi olmuyor muyuz.²⁹ Hangisi olursa olsun Basil Valentine'in vitriol (sülfat) akrostişinin *descendus ad inferos*'un (cehen-neme inmenin) gerekliliğini vurguladığım unutmamak gerekir: *Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem* ("Yerin İçini Ziyaret Et Arınarak Gizli Taşı Bulacaksın").

Nigredo'yu izleyen evre, yani "beyazlı iş" *leukosis*, *albedo* görünüşe göre tinsel düzlemde erginlenmemişin erişemeyeceği belli bir bilinç halinin varsayılmasıyla ifade edilen "dirilişe" denk gelir. (Laboratu-var düzeyinde ilk baştaki *putrefactio*'dan sonra gelen "pıhtılaşma" olayıdır bu). Simya işlemini taçlandırıp Filozof Taşma ulaştıran son iki evre olan *citrinitas* ve *rubedo* bu yeni erginleyici bilinci daha da geliştiren güçlendirir.³⁰

Opus alchymicum'un başı ve sonundaki paradoksal niteliği vurgulamalıyız. Filozof Taşına ulaşmak için *materia prima*'dan hareket edilir, ama her iki "cevher" de yazarların açıklama yapmamasından değil, aksine çok şey ifade ettiklerinden herhangi bir tanımlamaya gelmezler. Gerçekten de *materia prima* için kullanılan eşanlamlı sözcükler son derece fazladır: Martin Ruland *Lexicon Alchemiae* sinde (Frank-

²⁹ F. Saxl ve Panowski'nin ayrıntılarıyla inceledikleri Dürer'in *Melancholia*'sındaki Hermetik simgeciliğine ilişkin şerhi izleyen Hartlaub'un söylemek istediği budur, a.g.y., s. 322.

³⁰ *Albedo* ve *rubedo* konusunda geleneksel bakış açısıyla yapılmış bir açıklama için bkz. J. Evola *La Tradizione ermetica*, s. 156 vd. Jung'un *Psychologie der Übertragung* (Amerikan baskısı, s. 271 vd). Ayrıca bkz. Albert-Marie Schmidt, *La Poesie scientifique en France au XVI^e siècle*, s. 331 vd.

furt, 1612) elliden fazla sözcük sayar ve bu sayı bile kesin değildir. *Materia prima*'nın tam "doğası" ise hiçbir tanıma sığmaz. Zekarya "maddemizi" tinsel olarak nitelemenin hata olmayacağını, ama cismani olarak nitelemekle de yalan söylemiş olmayacağımızı yazar; "göksel" desek tam adıdır, yersel desek, o da doğrudur. J. Evola'nın haklı olarak bu metin konusunda belirttiği gibi, felsefi kavram değil bir simgedir: Simyacının *sub specie interioritatis* Doğayı benimsediği söylenmek istenir.³¹ *Materia prima*'yı ifade eden eşanlamlı sözcüklerin çok sayıda olması buradan ileri gelir. Bazı simyacılar bunun cıva, kü-kürt, kurşun olabileceğini diğerleri ise su, tuz, ateş vb olduğunu söylerler; yine kara, kan, Gençlik Suyu, Gök, deniz, ay, ejder, Venüs, kaos ve hatta Filozof Taşı ya da Tanrı olduğunu söyleyenler de vardır.³²

Materia prima'nın her yerde hazır ve nazır olması bütün açılardan Filozof Taşı'nın özelliğine denk düşüyor. Çünkü Taş akıl almaz bir işlemin sonunda elde edilir ("bil ki bu çok uzun bir yoldur," *longissima via*, diye yazar *Rosarium*'da), ama aynı zamanda son derece kolay bulunur: Gerçekten de her yerde vardır. Ripley (y. 1415-1490) şunları yazıyor: "Filozoflar kuşların ve balıkların Taşı getirdiğini, her insanın ona sahip olduğunu, her yerde olduğunu, sizde bende, her şeyde, zamanda ve mekânda bulunduğunu söylerler. Hor görülecek bir kılıkta (*vili figura*) kendiliğinden çıkıverir. Ve bizim *aqua permanens*'i-

³¹ Ag.y., s. 32.

³² *Prima materia*'nın Tanrı ile bir tutulması ve bu paradoksun Aristoteles'teki kökeni hakkında bkz. Jung, *Psychologie der Übertragung*, Amerikan baskısı, s. 314, dipnot 23.

miz ondan çıkar.”³³ *Gloria Mundi*’de yayımlanan 1526 tarihli bir metne göre Taş “bütün insanlar için bildiktir, kırdı, köyde, kentte, Tanrı’nın yarattığı her yerde ve her şeyde bulunur; yaşlı, genç herkesçe bilinir; ama aynı zamanda herkesçe hor görülür. Her gün zenginin de elinden geçer yoksulun da. Hizmetçiler onu sokağa atar. Çocuklar onunla oynarlar.”³⁴ Bununla birlikte insan ruhundan sonra yeryüzündeki en mucizevi ve en değerli şey olsa da hiç kimse ona değer vermez ve Kralların ve Prenslere düşmesine neden olur. Bununla birlikte yeryüzündeki en aşağılık, en sefil şeyler arasında sayılır....”³⁵ Bir köşe taşı olmasına karşın hiç kimsenin istemediği bu Taşa ilişkin zengin simgeciligi bir yana bırakıp *Lapis Philosophorum*’un her yerdeliği ile evrenselliğinin simya edebiyatının temel bir izlediği olduğunu ekleyelim. Londra’da 1652’de yayımlanmış bir kitap olan *The Name of the Philosophers Stone*’da taşın 170’ten fazla adı verilmiş; bunlar arasında Bakire’nin Sütü, Güneşin Gölgesi, Kuru Su, Ayın Salyası vb var. *Dictionnaire mytho-hermetique*’te (Paris 1787) Pernety 600 adlı alfabetik bir liste veriyor, ama bu bile tam bir liste değil. Zosimos’a atfedilen bir bölümde bu “taş olmayan, değeri olmayan değerli şey, bu binbir biçimli biçimsiz şey, bu herkesin bildiği bilinmeyen şey”den söz edilir.³⁶ Ama *Rosarium Philosophorum*’da belirtildiği üzere Hortula-

³³ Aktaran Jung, *Psychologie und Alchemie*, s. 442.

³⁴ Bu hermetizmde önemli bir simgecilik olan *ludus puerorum*’a açık bir göndermedir, bkz. Hartlaub, *Arcana Artis*, s. 296 vd. “Doğal olarak” bir çocuk oyununu gibi olup bitmesi gereken *opus alchymicum* kendiliğindenliği ve kolaylığı söz konusudur. Simya simgeciliğinde Incillerki bebek imgesinin yerini tutar.

³⁵ A. E. Waite, *The Hermetic Museum. Restored and Enlarged*, Londra, 1893, c. I, s. 180; Read, *Prelude to Chemistry*, s. 129.

³⁶ Aktaran: Read, *Prelude to Chemistry*, s. 130.

nus'un dediği gibi “yalnızca Filozof Taşının nasıl yapabileceğini bilen kişiler onunla ilgili sözleri anlayabilir.”³⁷ *Rosarium* şu uyarıda bulunuyor: “Bu sorular mistik olarak aktarılmalı (*talis materia debet tradi mystice*), tıpkı masalları ve meselleri kullanan şiir gibi.”³⁸ Bazılarına bakılırsa “sırrı kitaplarla açıklamamak üzere yapılan bir yemin” bile vardı.³⁹

Büyük bir olasılıkla burada yine arkaik şamanlar ve gizli topluluklar arasında, geleneksel dinlerin mistikleri arasında gördüğümüz gibi burada bir “gizli dil” söz konusudur. Bu “gizli dil,” günlük dil aracılığıyla aktarılamayacak deneyimlerin ifadesinin ve aynı zamanda simgelerin gizli anlamlarının şifreli aktarımının aracıydı.⁴⁰ Ayrıca Filozof Taşının paradoksal bir şekilde hem her yerde olması hem de ulaşılamaz oluşu bir bakıma genel anlamda kutsal şeylerin diyalektiğini akla getiriyor. Hiyerofaniler yalnızca kutsal dışı vurdukları için nesnelerin ontolojik düzenini değiştirirler: Değersiz ya da anlamsız bir taş, bir ağaç ya da bir kaynak kutsalla kaynaştığı anda bu dinsel deneyime katılanların gözünde paha biçilemez hale gelir. Bir anlamda simyacının Filozof Taşının yardımıyla başka bir tinsel varlık düze-

³⁷ Aktaran: Jung, *Psychologie der Übertragung* (Amerikan baskısı), s. 288.

³⁸ Jung, a.g.y., s. 286, dipnot 15.

³⁹ Zadith Senior, aktaran: Jung, a.g.y., s. 215, dipnot 7. Agrippa de Nettesheim, “suskunluk yemini”nden söz eder, a.g.y., s. 215 ve dipnot 7. “Gizli dil” MÖ XVIII. yüzyıl Mezpotamya teknik reçetelerinde de kullanılıyordu: Bkz. R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, Leyden, 1955, I, s. 125. “Meslek sırları” konusunda bkz. a.g.y., s. 127.

⁴⁰ Bkz. Eliade, *Le Chamanisme*, s. 99 vd; *Le Yoga*, s. 251 vd; 394 vd ve *Techniques de l'extase et Langages Secrets*. Bkz. Rene Alleau, *Aspects de l'alchimie traditionnelle*, s. 91 vd.

yinde ortaya çıkışı, kozmosun, kutsalın ifşasıyla dönüşümüne destek olan *homo religiosus*'un deneyimine benzetilebilir. Hiyerofaninin paradoksu, kutsalı göstermesi ve aşkının “hor görülen bir şeyde” cisimlenmesi gerçeğine dayanır; başka deyişle düzeyler arasında bir kopma oluşturur. Aynı paradoks Filozof Taşında da vardır: Erginlenmemişlerin idrakinin ötesindedir, oysa çocuklar onunla oynayabilirler, hizmetçiler sokağa atar onu; her yerdedir ama elde edilmesi en zor şeydir.

Simyevi deneyim ve büyüsel-dinsel deneyim ortak ya da benzer öğeler içerirler. Batı simyacılarınca dinsel terimlerin kullanımı, kilişenin sansürüne karşı bir önlem değildi yalnızca. *Opus alchymicum* mistik yaşamla önemli benzerlikler içeriyordu. Georg von Welling şöyle yazar: “Niyetimiz altının nasıl yapıldığını öğretmek değil, çok daha yüce bir şey: Doğanın Tanrı’dan nasıl türediği ve Doğada Tanrı’nın nasıl görüleceği.”⁴¹ Paracelsus’un bir öğrencisi olan Oswald Croll simyacıların “tanrılaşmış ruhlarının erdemiyle daha bu hayattayken Dirilişin ilk meyvelerini tatmış ve Göklerin Krallığının tadım almış azizler” olduğunu onaylar.⁴² Çoğu simyacının zihninde Filozof Taşının edinilmesi Tanrı’nın tam olarak bilinmesi anlamına gelir. Zaten bu nedenle Taş karşıtlıkların özdeşleşmesini mümkün kılar. Basil Valentin’e göre, “kötülük tıpkı iyilik gibi olmalıdır.” Starkey, Taş “zıtlıkların uzlaşımı, düşmanlar arasında dostluk kurmak” olarak tanım-

⁴¹ *Opus Mago-Cabbalisticum* a Giriş, aktaran: R. D. Gray, *Goethe the Alchemist*, s. 19.

⁴² Oswald Croll, *Pilosophy Reformed and Improved*, Londra, 1657, s. 214, aktaran: Gray, a.g.y., s. 21.

lar.⁴³ Burada çok eski, evrensel olarak bilinen, kültürün arkaik düzeylerinde bile belirlenen ve hem temel gerçek Urgrund'u ve hem de bütünlüğün, olgunluğun paradoksal durumunu, böylece Tanrı'nın kutsallığını tanımlayan o çok eski *coincidentia oppositorum* simgeciligiyle karşılaşırız.

Bununla birlikte Taşın ilk erdemi metalleri altına çevirmektir. Villanova'lı Arnold'ın dediği gibi "Doğada Sanatla keşfedilip olgunlaştırılan, değdiği bütün kusurlu bedenleri kendine dönüştüren tam olarak saf bir madde vardır."⁴⁴ Burada Taşın ya da Iksirin Doğanın işini tamamlayıp bitirdiği yolundaki son derece canlı arkaik düşünceyi buluyoruz. Colonia'lı Frate Simone, *Speculum minus alchimiae*'de şunları yazar: "Bu sanat Iksir denilen bir ilaç yapmamızı sağlar; bu ise olgunlaşmamış metallerin üstüne döküldüğünde bunları tamamıyla olgun hale getirir, eksiklerini giderir ve işte bu amaçla icat edilmiştir."⁴⁵ Carbonelli'nin incelediği bir simya kodeksinde şunlar yazılıdır: "Bu maddenin Doğa tarafından yerin iç organlarına gönderildiği ve pisliklerle kazayla da olsa hiç karışmamış olduğu için Kutsal Güneş ve Ay olduğu düşünülebilir."⁴⁶ Taşın, bütün organizmaların zamansal ritmini hızlandırdığı ve büyümeyi çabuklaştırdığı fikri Lully'in *Pratique*'inde de bulunur: "İlkbaharda Taş büyük ve mucizevi sıcaklığıyla bitkilere can verir; bu taştan tohum kadarını suda eritip bu fındık kabuğunu dolduracak kadarını alıp bir asmanın dibine döker-

⁴³ Gray'in alıntılardığı metinler, a.g.y., s. 34.

⁴⁴ Aktaran J. Read, a.g.y., s. 119.

⁴⁵ Bologna Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki el yazması; aktaran: G. Carbonelli, *Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia*, s. 7.

⁴⁶ A.g.y., s. 7.

sen, mayıs ayında olgun üzüm çıkacaktır.⁴⁷

Taşa sağaltıcı özellikler atfeden ilk simyacılar Arap siyacılar olmuştur, ayrıca Batıya *Elixir Vitae*'nin gelişi Arap simyası yoluylaadır.⁴⁸ Roger Bacon, Taş ya da Iksir ifadesini kullanmadan, *Opus Majus*'unda bir "ilaç"tan söze eder: "En değersiz metalin kusurlarını, eksikliklerini gideren, bedenin kirlerini yıkayabilen bir ilaç; bu bedenin çürümmesini öyle iyi engeller ki ömrü yüzyıllarca uzatır." Villanova'n Arnold'a göre "Filozof Taşı bütün hastalıkları iyileştirir. Bir ay sürebilecek bir hastalığı bir günde, bir yıl sürececek bir hastalığı oniki günde, çok daha uzun sürececek hastalığı da bir ayda iyileştirir. Yaşlılara gençliği verir."⁴⁹ Batıya Arap yazarların getirdiği simyevi Iksir kavramının yerini mucizevi bir bitki ya da ölümsüzlük içkisi miti almıştır; bu mit en erken antikçağdan beri bütün Hint-Avrupa halklarında tespit edilmiştir, dolayısıyla arkaikliğine hiç kuşku yoktur. Bu nedenle Iksir Batıda simya eserinin ve Filozof Taşının bir dengi sayıldığı için bir yenilik değildi.

Nereye varacağımız baştan belli aslında: Taş en sonunda bütün eski inançları bünyesine katmıştır: Taşı taşıyan kişinin dokunulmazlık kazandığı söylenirdi ve *En Kutsal Teslis Kitabı* şunları belirtir: "Avuç içinde tutulan Taş görünmezlik kazandırır. İnce bir beze dikildiğinde ve bu bez Taşın iyice ısınmasına yetecek kadar bedene sıkıca sarıldı-

⁴⁷ W. Ganzenmüller'in yeniden yayımladığı kısım: *L'Alchimie au Moyen Age*, s. 159.

⁴⁸ Bkz. R. P. Multhaus, *The Origins of Chemistry*, s. 135 vd. Batı simyasında altın iksiri konusunda bkz. J. Ruska, *Das Buch der Alaun und Salze*, s. 64 vd. *Le Livre des Alauns et des Sels* İbn Râzi'ye atfedilen bir XII. yüzyıl Arap metnidir.

⁴⁹ Ganzenmüller'in alıntılardığı metinler, a.g.y., s. 158.

ğında istenildiği kadar yukarıya yükselmek olasıdır. İnmek için bezi yavaşça gevşetmek yeterlidir.”⁵⁰

Yogilerin ve Hint simyacılarının ünlü *siddhi*'sini biliyoruz: Görünmezlik, havaya yükselme, büyüsel uçuş (bkz. yukarıda s. 137 vd); evrensel şamanizm gibi yoga da bunları “ateşe hâkim olma’yla birlikte “mucizevi güçler” olarak sıralar.⁵¹ Ancak bu Avrupalı büyücü ve simyacıların maharetlerinin kaynağı illa ki Doğudur demek istemiyoruz. Fakirlerin kerametleri Avrupa’da biliniyordu; bunlar büyük olasılıkla büyüyle ilgili bir yerel gelenekten kaynaklanıyorlardı.⁵² Burada yine simya, *Elixir Vitae*’de olduğu gibi, köklerini tarihöncesinden alan çok eski inançların yerine geçmekten öteye gitmemiştir.

⁵⁰ Aktaran: Ganzenmüller, *ag.y.*, s. 159. Bu metin hakkında bkz. Denis Duveen, “Le livre de la Tres Sainte Trinite,” *Ambix*, III, 1948, s. 26-32.

⁵¹ Bkz. *Yoga*, s. 276 vd, 324 vd ve *Chamanisme*, s. 365 vd.

⁵² Bkz. *Le Chamanisme*, s. 380. Bkz. *Mephistopheles et L’Androgyne*, 1962, s. 200 vd (“ip mucizesi” konusunda).

Simya, Doğa Bilimleri ve Zamansallık

Bu kadar az sayfada birçok yönü henüz açılmamış, uçsuz bucaksız bir konunun özünü söylediğimizi ileri sürmüyoruz. Zaten bu nedenle konumuzu Asya ve Batının metalurji ve simya tarihini özetlemekle sınırlamıştık. Amacımız yalnızca insanların madde karşısında gittikçe artan bir sorumluluk üstlenmelerini sağlayan bu arkaik tekniklerden kaynaklanan bazı simge ve mitlerin gelişimini izlemektir. Çözümlemelerimiz ve yorumlarımızda haklıysak, simyanın *homo faber*'in en eski düşünüyü sürdürüp tamamlar: Maddenin olgunlaştırılmasına katkıda bulunma, bu arada kendi kusursuzluğunu sağlama düşü. Bu işbirliğinin birkaç başat evresini tanımladık: Artık bu konulara dönmeyeceğiz. Bütün bu girişimlerde ortak bir nokta belirginleşiyor: İnsanoglu Doğayı değiştirme sorumluluğunu üstlenirken kendini zamanın yerine koymuştur. Yerin derinliklerinde “olgunlaşmak” için binlerce yıl ya da birçok eon boyunca beklemesi gereken şeyleri metalurjist ve özellikle simyacı birkaç haftada elde edebilecektir. Toprağın rahminin yerine fırın geçmiştir: Embriyon-madenler burada büyümelerini tamamlarlar. Simyacının *vas mirabile*'si, fırınları, imbikleri çok daha iddialı roller oynarlar: Bu aletler ezeli kaosa geri dönüşün, kozmogoninin yinelenmesinin tam merkezinde yer alır; cevherler burada ölür ve sonradan altına dönüşmek üzere yine burada dirilir. Maddenin değiştirilmesine yönelik bir çaba olarak simya işleminin tinsel yönünü yeterince belirledik. Bu açıdan simya işi, doğayı değiştirmek, yeni biçimler yaratmak, kısaca Yaratıcıyla işbirliği

yapıp onun yaratımını tamamlamak amacıyla ateşi kullanan, tarihöncesi çağların *artifex*'inin özlemlerinin bir devamıydı. Afrika'daki mit-sel Demirci-Uygurlaştırıcı Kahraman figürü metalurji işinde dinsel anlamım hâlâ korumaktadır: Daha önce de gördüğümüz gibi Göksel Demirci yaratılışı tamamlar, dünyayı düzenler, kültürü yerleştirir ve insanlara sırları tanımlarında rehberlik eder.

“Doğanın değıştirilmesi” özellikle ateş sayesinde, ayrıca ateşe hâkimiyetin hem metalurjiden ileri gelen kültürel ilerlemelerde hem de en eski büyüler ve bilinen şamancı mistisizmleri oluşturan psiko-fizyolojik tekniklerde bulunması anlamlıdır. Ateş kültürün bu arkaik evresinden itibaren “dönüştürme” aracı olarak kullanılır: Şamanların yanmamaları onların insanlık durumunu aştıklarını, “ruhların” durumuna geçtiklerini gösterir (ritüel ateş numaralarının sahnelenmesi buradan kaynaklanır: Şamanın itibarını dönemsel olarak doğrulayıp geçerli kılar). Dönüştürme aracı olarak ateş Yunan mitleri ve efsanelerinde bile izleri bulunan bazı erginleme törenleri içinde de aynı işlevi görür. Kim bilir belki de yakma ayini bile ateş yoluyla dönüşüm umudunu içeriyordu? Bütün bu büyüsel-dinsel bağlamlarda “ateşe hâkimiyet,” adına yaklaşık olarak “tinsellik” diyeceğimiz olguya duyulan ilgiyi de gösteriyor: Şaman, daha sonra da yogi ya da mistik; ruhun, zihnin, iç yaşamın uzmanlarıdır. Son derece karmaşık bir simgecilik, korkunç ateş-teofanilerini mistik aşkın en tatlı alevlerine, ilahinin ışık saçan tezahürlerine ve ruhun sayısız “yanışına” ve “tutkusuna” bağlar. Çok çeşitli düzeylerde ateş, alev, göz kamaştırıcı ışık, iç ısı; tinsel deneyimleri, kutsallığın içselleştirilmesini, tanrının yakınlığını ifade ede gelmiştir.

Dökümcüler ve demirciler simyacılar gibi “ateşin efendileri”dir, hepsi de Doğanın işine yardım ederek zamansal ritmi hızlandırır ve

sonuçta zamanın yerine geçer. Elbette simyacıların tümü “eser”lerinin zamanın eserinin yerini aldığı bilincinde değildi kuşkusuz. Ancak bunun önemi yok: Esas olan eserlerinin, dönüştürme işinin herhangi bir biçim altında Zamanın yok edilmesi olgusunu içermesidir. Ben Johnson’un yarattığı bir kahramanın dediği gibi “kurşun ve diğer metaller zamanları olsa altın olabilirlerdi.” Diğer bir simyacı da şöyle ekler: “İşte bizim sanatımız da bunu başarıyor” (bkz. s. 43).

Ancak simyacılar çalışırken Tanrı’nın yardımını aldıklarına inanıyorlardı ve bu yüzden onlara göre yaptıkları iş Tanrı’nın teşvik ettiği değil, ama izin verdiği bir Doğayı kusursuzlaştırma etkinliğiydi. Eski metalurjistlerden ve demircilerden çok uzak olsalar da onların Doğa karşısındaki tavırlarını sürdürüyorlardı: Arkaik madenci için olduğu gibi Batılı simyacı için de Doğa bir hiyerofanidir. Yalnızca “canlı” olmakla kalmaz, aynı zamanda tanrısaldir ya da en azından tanrısal bir boyutu vardır. Zaten simyacı Doğanın bu kutsal niteliği – cevherlerin “latif” görünümünde belirmiştir– sayesinde dönüştürme aracı olan Filozof Taşını ve Ölümsüzlük Iksirini elde etmeyi umar. *Opus alchymicum*’un erginleyici yapısına yeniden dönmeyeceğiz. Burada Doğanın Zaman yasasından kurtulmasının çömez kurtuluşu ile koşut olduğunu anımsatalım. Doğanın kurtuluşu çok sonraları Batıda simyasında Jung’un gösterdiği gibi İsa tarafından insanın kurtarılmasıyla tamamlamıştır.^Φ

Batılı simyacı, *homo faber*’in çeşitli açılardan kutsal ya da tanrısal görünüm haline getirilebilecek bir Doğayı dönüştürme işine girişti-

^Φ Bu son cümle yalnızca kitabın İngilizce çevirisinde vardır; bkz. *The Forge and the Crucible, The Origins and Structures of Alchemy*, İngilizceye çev. Stephen Corrin, 2. baskı, University of Chicago Press, s. 171-172 –yn.

ğinde başlattığı o çok eski programın son aşamasını tamamlar. Simyevi dönüşüm kavramı, Doğayı insanın çalışmasıyla (unutmayalım bu çalışma her zaman dinsel bir anlamla yüklüdür) değiştirebileceği inancının masalsı taçlandırılışıdır.



*Maden filizlerinin büyümesi, metallerin dönüştürülmesi, Iksir ve sır tutma zorunluluğu gibi geleneksel simya ilkeleri Rönesans ve Reform döneminde sorgulanmamıştır. Hatta XVIII. yüzyılda bile bilginler maden filizlerinin büyümesi olgusunu sorgulamıyorlardı. Bununla birlikte simyanın Doğaya bu süreçte yardım edip edemeyeceğini ve özellikle “bunu daha önce yaptığını ileri sürenlerin onurlu insanlar mı, aptallar mı yoksa sahtekârlar mı”¹ olduklarını soruyorlardı. Zamanının en büyük “akılcı” kimyacısı olarak görülen ve sırf empirik deneyleriyle ünlü Herman Boerhaave (1664-1739) metallerin dönüştürülebileceğine hâlâ inanıyordu. Simyanın, Newton’m yaptığı bilimsel devrimde oynadığı rolün önemine de tanık oluyoruz.

Bununla birlikte ortaçağ simyasının ufku Yeni Platonculuk ve Hermetizm nedeniyle değişmiştir; bu iki felsefi irfan Marsilio Ficino ile Pico della Mirandola tarafından yeniden keşfedildikten sonra son derece etkili olmuştur. Simyanın, Doğanın işine yardım edebileceğine olan tam inanç Hristolojik* bir anlam kazanmıştır. Simyacılar artık

* Buradan itibaren bir sonraki • işaretine kadarki bölüm İngilizce baskıda çıkarılmıştır –yn.

¹ Betty J. Teeter Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy*, 1975, s. 44.

* Hristoloji: Hristiyan ilahiyatında İsa Mesih’in kişiliğini araştıran, özellikle ondaki ilahi ve insani doğaların niteliğini ve yapısını inceleyen bilgi dalı –yn.

tıpkı İsa'nın ölere ve dirilerek insanlığı bütün günahlardan kurtarması gibi *opus alchymicum*'un Doğanın günahlarını üstlenebileceğini doğruluyorlardı. XVI. yüzyıldan ünlü bir Hermesçi, Heinrich Khunrath Filozof Taşını İsa ile, "Makrokozmosun Oğlu" ile özdeşleştiriyordu; ayrıca tıpkı İsa'nın insana, yani mikrokozmosa tinsel tamlığı vermesi gibi, Taşın keşfinin de makrokozmosun gerçek doğasını ortaya çıkaracağını düşünüyordu.² *Opus alchymicum*'un hem insanı hem de Doğayı kurtaracağı inancı kökten bir *renovatio* özlemini besliyordu; bu özlem Fiore'li Gioacchino'dan beri Batı Hristiyanlığını terk etmemiştir.

İmparator II. Rodoplhe'u dönüşümün sırrını bildiğine ikna etmiş ünlü simyacı, matematikçi ve ansiklopedici John Dee (doğ. 1527) dünya çapında bir tinsel reformun "okült işlemlerle," ilk başta da simyevi işlemlerle açığa çıkacak güçler sayesinde olanaklı olduğunu düşünüyordu.³ Aynı biçimde İngiliz simyacı Elias Ashmole simyayı, astrolojiyi ve *magia naturalis*'i bütün bilimlerin "Kurtarıcısı" olarak görüyordu. Gerçekten de Paracelsus ve Van Helmont taraftarlarına göre Doğa ancak "kimya felsefesiyle" (yani yeni simyayla) ya da "hakiki Tıpla" anlaşılabilirdi.⁴ Gök ile Yerin gizlerini çözecek anahtarını astronomi değil simya verecekti. Yaratılış kimyasal bir süreç olarak açıklandığına göre göksel ve yersel öğeler ancak kimya terimleriyle

² Bkz. a.g.y., s. 54.

³ Bkz. Peter French, *John Dee: The World of An Elizabethan Magus*, Londra, 1972; R. J. W. Evans, *Rudolf II And His Worls: A Study of Intellectual History*, 1957, s. 218. John Dee'nin Khunrath üzerindeki etkisi hakkında bkz. Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, Londra, 1972 s. 37-38.

⁴ A. C. Debus, "Alchemy and the Historian of Science," *History of Science*, 6, 1967, s. 134.

yorumlanabilirdi. Makrokozmos-mikrokozmos ilişkilerini hesaba katan “kimyacı filozof” Yerin ve Göksel bedenlerin gizlerini değerlendirebilirdi. Böylece Robert Fludd kan dolaşımına ilişkin kimyasal bir tanımlamayı güneşin dairesel hareketine göre açıklamıştı.⁵

Tıpkı birçok çağdaşları gibi Hermesçiler ve “kimyacı filozoflar” bütün dinsel, toplumsal ve kültürel kurumlarda genel ve köklü bir reform bekliyordu –kimileri de bu reformu yoğun bir çalışmayla hazırlıyordu. Bu evrensel *renovatio*’nın ilk ve kaçınılmaz aşaması bilgi reformuydu. 1614 yılında yayımlanmış yazarı belirsiz bir küçük kitap olan *Fama Fraternitatis* yeni bir eğitim sistemi istiyordu. Yazar gizli bir topluluğun, Gülhaç adlı tarikatın varlığını belirtiyordu. Kurucusu ünlü Christian Rosenkreutz “tıbbın” ve böylece de diğer bütün bilimlerin “hakiki sırlarına” hâkim olmuştu. Daha sonra birçok kitap yazmıştı ama bu kitaplar yalnızca Gülhaç tarikatı üyelerinin anlayacağı biçimdeydi.⁶ *Fama Fraternitas*’ın yazarı Avrupa’nın bütün bilginlerine sesleniyor ve bilgi reformunu gerçekleştirmek için, başka deyişle Batı dünyasının *renovatio*’sunu hızlandırmak için tarikata katılmalarını istiyordu. Bu çağrı eşi görülmemiş bir yankı uyandırdı. On yıldan az bir süre içinde gizemli Gülhaç topluluğunun önerdiği program yüzlerce kitap ve risalede tartışıldı.

Kimi tarihçilere göre *Fama Fraternitatis*’in yazarı olan Johann Va-

⁵ A. C. Debus, *The Chemical Dream of Renaissance*, Cambridge, 1968, s. 7, 14-15.

⁶ Bkz. Debus, *The Chemical Dream of Renaissance*, s. 17-18. *Fama* ve Gülhaç edebiyatı konusunda bkz. Not R. Burada şunu belirtelim: XVII. yüzyıl başında Çin, Tantracı ve Helenistik metinlerde sık geçen eski senaryoyu buluyoruz: Kısa süre önce keşfedilmiş ama yalnızca erginlenmişlere ayrılmış ilksel bir ifşa.

lentin Andrea 1619 yılında *Christianopolis*'i yayımladı; bu yapıt olasılıkla Bacon'un *Yeni Atlantis*'ini etkilemişti.⁷ Andreae “kimyasal felsefe” dayalı bir eğitim yöntemi oluşturmak için bir bilginler topluluğu oluşturma fikrini ortaya attı. Ütopik *Christianopolis*'te araştırma merkezi laboratuvarı: Burada “Gök ile Yer evlendiler” ve “ülkenin yüzeyindeki tanrısal izlerin gizemi burada çözüldü.”⁸ *Fama Fraternitatis*'in talep ettiği bilgi reformunun hayranları arasında Royal College of Physicians üyesi Rober Fludd da vardı; o da mistik simyanın ateşli taraftarlarından biriydi. Fludd doğa felsefesine okült bilimleri derinlemesine incelemeyi hâkim olunamayacağını düşünüyordu. Fludd'a göre “hakiki tıp” tastamam doğa felsefesinin temeliydi. Mikrokozmos –yani insan bedenini– bilmek bize evrenin yapısını gösterecek ve sonuçta Yaratıcının yanma götürecektir. Ayrıca evreni ne kadar iyi tanırsak özbenliği tanımada o derece ilerleyecektik.⁹

Daha birkaç yıl öncesine kadar Newton'ın Avrupa dini ve kültürünün okült gelenekler ile doğa bilimleri arasında cesur bir sentez sonucu yeniden diriltildiğini amaçlayan bu genel hareket içindeki rolünden kimse kuşku duymuyordu. Newton simya deneylerinin sonuçlarını, bazılarının başarılı olduğunu açıklamış olsa da asla yayımla-

⁷ Bkz. *Christianopolis, an Ideal State of the Seventeenth Century*, İngilizceye çeviren: Felix Emil Held, New York ve Londra, 1916. Ayrıca bkz. F. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, s. 145-146; Debus, *The Chemical Dream*, s. 19-20; ve Not R.

⁸ *Christianopolis*, (İngilizceye çev. Helm), s. 196-197.

⁹ Robert Fludd, *Apologia Compendiaris Fraternitatem de Rosea Cruce Suspicionis et Infamiae Maculis Aspersam, Vertitatis quasi Fluctibus abluens et abstergens*, Leyden, 1616, s. 88-93, 100-103; aktaran: Debus, *The Chemical Dream*, s. 22-23.

madı. 1940 yılına kadar kimsenin bilmediği çok sayıda simya yazılarını Prof. Betty Teeter Dobbs *The Foundations of Newton Alchemy* (1957) adlı kitabında ayrıntılarıyla incelemiştir. Prof. Dobbs Newton'ın uçsuz bucaksız simya külliyyatının tanımladığı işlemleri "kendinden önce kimsenin yapmadığı kendinden sonra da yapamayacağı ölçülerde" denemiştir.¹⁰ Newton simya yardımıyla mikro evrenin yapısını keşfedip bunu kozmolojik sistemine uyarlamayı umuyordu. Yerçekiminin, gezegenleri yörüngelerinde tutan gücün keşfi onu tam olarak tatmin etmemişti. Ancak deneylerini 1669'dan 1696'ya kadar bıkmadan sürdürmesine karşın cisimleri yöneten güçleri keşfetmeyi başaramadı. Bununla birlikte 1679-1680 yıllarında yörünge hareketi dinamiğini incelemeye başladığında çekimle ilgili "kimyasal" tasavvurlarını evrene uyarladı.¹¹

McGuire ve Rattansi'nin gösterdikleri gibi Newton ilk başta "Tanrının doğa felsefesinin ve dinin sırlarını birkaç ayrıcalıklı kişiye" aktardığına inanıyordu. "Bu bilgi daha sonra kayboldu; ancak daha sonra yeniden bulundu ve erginlenmemişlerin anlayamayacakları masallar ve mitsel ifadeler içine gizlendi. Ancak günümüzde bu bilgi de neyle daha da kesin biçimde yeniden elde edilebilir."¹² Bu nedenle Newton özellikle simya külliyyatının en içrek bölümlerini inceledi,

¹⁰ A.g.y., s. 88.

¹¹ Richard S. Westfall, "Newton and the Hermetic Tradition," *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to Honor Walter Pagel*, (ed. Allen G. Debus) New York, 1972, c. II, s. 183-198, özellikle s. 193-194; Bkz. Dobbs, a.g.y., s. 211.

¹² Dobbs, s. 90. A. McGuire'in ve P. M. Rattansi'nin makalesinden alıntı: "Newton and the 'Pipes of Pan,'" *Notes and Records of the Royal Society of London*, 21, 1966, s. 108-143.

burada hakiki sırların olabileceğini umuyordu. Modern mekaniği kuran kişinin ilksel ve gizli bir ifşa geleneğini yadsımamış olması, ayrıca dönüşüm ilkesini de geri çevirmemiş olması anlamlıdır. “Bedenlerin Işığa Işığın da Bedene dönüşmesi Doğa Yasasına tastamam uyar, çünkü Doğa Dönüşümle idare ediliyor gibidir.”¹³ Dobbs’a göre “Newton’ın simya düşüncesi öylesine güçlü temellere sahipti ki, simyanın genel anlamda geçerli olduğunu asla yadsımadı. Newton’ın 1675 yılından sonraki bütün meslek yaşamını simya ile mekanik felsefeyi birbirine yedirmeyi hedefleyen büyük bir çabalama dönemi olarak da yorumlayabiliriz.”¹⁴

Principia’nın yayımlanmasından sonra düşmanları Newton’ın “güçlerinin” aslında “okült nitelikli” olduğunu açıklamışlardı. Prof. Dobbs eleştirmenlerin bir bakıma hakk olduğunu kabul ediyor: “Newton’ın güçleri, Rönesans’ın okült külliyyatının sözünü ettiği sempatiler ve antipatilerine çok benziyordu. Bununla birlikte Newton güçlere madde ve harekete verilen düzene eşdeğer bir ontolojik düzen kazandırmıştı. Güçlerin nitelik kazanmasıyla artan bu denklik sayesinde mekanikçi filozofların “çarpma mekanizması,” imgelem ötesine geçmelerini sağlamıştır” (s. 211). Newton’ın güç kavramını inceleyen Richard Westfall modern bilimin *Hermetik gelenek ile mekanik biliminin evliliğinin sonucu* olduğunu söylemektedir.¹⁵

“Modern bilim” o gösterişli yükselişinde Hermetizmden aldığı

¹³ “Doğa... Dönüşüm ile kıvançlanmış gibi görünüyor”: *Opticks*, Londra, 1704, New York 1952, 4. Basım, 1730, s. 374; aktaran: Dobbs, s. 231.

¹⁴ A.g.y., s. 230.

¹⁵ Richard S. Westfall, *Force in Newton’s Physics. The Science of Dynamics in the Seventeenth Century*, Londra ve New York, 1971, s. 377-391; Dobbs, s. 211.

mirası görmezden geldi ya da yadsıdı. Başka bir deyişle Newton mekaniğinin zaferi kendi bilimsel idealini yok etmeye neden oldu. Gerçekten de Newton ve çağdaşları bambaşka tür bir bilimsel devrim istiyorlardı. Rönesans'ın yeni simyacı umut ve hedeflerini, öncelikle de Doğanın kurtarılması fikrini sürdürüp geliştiren Paracelsus, John Dee, Comenius, J. V. Andreas, Fludd ya da Newton gibi çok farklı zihniyetler simyada epey tutkulu bir girişimin, yani insanın yeni bir bilgi yöntemiyle kusursuzluğa ulaşması modelini görüyorlardı. Onlara göre böyle bir yöntem dinsel olmayan bir Hristiyanlığa Hermetik geleneği ve doğal bilimleri, yani tıbbın, astronominin ve mekaniğin yedirilmesini içermelidir. Aslında bu sentez Platonculuğun, Aristotelesçiliğin ya da Yeni Platonculuğun birbirine yedirilmesi sonucu elde edilen çarpıcı başarılarla benzeyen yeni bir Hristiyan yaratımı oluyordu. XVIII. yüzyılda düşlenen ve kısmen geliştirilen bu “bilgi” türü Hristiyan Avrupa’da kalkışılan son “bütünsel” girişimdir. Bu tür “bütünsel bilgi” dizgeleri Eski Yunan’da Pythagoras ve Platon tarafından önerilmiştir; bu arada bunlar geleneksel Çin kültürünü de nitelerler; bu kültürde hiçbir sanat, hiçbir bilim ya da teknik kozmolojik, ahlaki ve “varoluşsal” ön tasarımları ve karışımları olmadan anlaşılabilir değildi.”¹⁶



Simyacının ideolojisinin sürekliliğini, simyanın tarihsel güncellikten çıktığı ve kimya açısından geçerli olan ampirik birikimi kimya bilimine katıldığı zamanlarda ya da bu yeni bilimde aramamak gerekir. Yeni kimya bilimi ne kadar çok sayıda ve önemli olduğu varsa-

¹⁶ Bu sorunlara *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*’nin 3. cildinde değiniyoruz.

yılsa da gerçek simyacı zihniyetini yansıtmayan empirik keşifleri kullanır yalnızca. Deneye dayalı bilimlerin zaferinin simyacıların düşlerini ve idealini yok ettiğini düşünmemek gerekir. Tam aksine sonsuz ilerleme miti çevresinde berraklaşan ve deneye dayalı bilimlerin, endüstrileşmenin değerli kıldığı yeni çağın ideolojisi, bütün XIX. yüzyıla hâkim ve esin kaynağı olan bu ideoloji, köktenci dünyevileşmeye karşın simyacının binlerce yıllık düşünüyü yeniden ele alır ve üstlenir. Simyacıların düşlerinin devamını XIX. yüzyılın özgül dogmasında – insanın gerçek davasının Doğayı değiştirmek olduğu, Doğadan daha iyisini daha hızlı yapabileceği, Doğanın efendisi haline gelebileceği dogmasında– aramak gerekir. Doğanın kusursuzlaşması ve bunun sonucunda günahlardan arınmasına ilişkin soteriyolojik mit, Doğanın tamamıyla “değişmesini,” “enerjiye” dönüştürülmesini amaçlayan endüstri toplumlarının duygusal programında örtük olarak yaşamaktadır. Fizik ve kimya bilimlerinin ve endüstriyel patlamanın hâkim olduğu XIX. yüzyılda insan Doğayla olan ilişkilerinde kendini Zamanın yerine koyabilmiştir. İnsanın madenleri, kömür ocaklarını, petrol kaynaklarını gittikçe daha hızlı ve daha etkili biçimde işleterek zamansal ritmi inanılmaz boyutlara ulaştırması bu yüzyıldadır; yine aynı dönemde Yaşamının mineral köklerinin gizini ele geçirmek için seferber olan organik kimya çok sayıda “sentetik” ürünün yolunu açmıştır; ayrıca sentetik ürünler ilk kez Zamanı yok etmenin, Doğanın binlerce yılda elde edebileceği cevherleri laboratuvarlarda ve fabrikalarda çok sayıda ve kısa sürede yaratmanın olanaklılığını kanıtlamıştır. Birkaç basit protoplazma hücresi de olsa “yaşamın sentetik olarak oluşturulması” XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyılın başında bilimin düşlerini ne ölçüde süslediğini biliyoruz: Bu düş, yapay insan düşü, hâlâ simyanın bir düşüdür.

Kültür tarihi düzeyinde simyacıların Zamanın yerine geçmek isterken modern dünyanın esas ideolojisini önceledikleri söylenebilir. Kimya, simya mirasının yalnızca anlamsız parçacıklarını toplamıştır. Bu mirasın bütünü başka yerlerde, Balzac'ın, Victor Hugo'nun, doğalcıların ideolojilerinde, kapitalist, liberal ve Marksist iktisat siyaset dizgesinde, dünyevileşmiş materyalist ilahiyatlarda, pozitivizmde, sonsuz ilerleme fikrinde, kısaca *homo faber*'e olan sınırsız inancın yer aldığı her yerde, çalışmanın, tekniğin, doğanın bilimsel olarak işletilmesinin dinsel anlamının yüzeye çıktığı her alanda yer alır. İyice düşündüğümüzde bu ateşli tutkunun bir kesinlikten doğduğunu görürüz: İnsanoğlu Doğaya fiziksel-kimyasal bilimlerle hâkim olarak onunla rekabet edeceğini sanır, hem de *hiç Zaman yitirmeden*. Zamanın yaptığı işi artık bilim ve çalışma yapacaktır. Modern insan bildiği esas şeyle birlikte, talimli zakâsı ve çalışma kapasitesiyle birlikte zamansal sürenin işlevini üstlenir, başka deyişle zamanın yerine geçer.

XIX. ve XX. yüzyılların *homo faber* ideolojisi ve inancına ilişkin bazı gözlemleri burada genişletip açıklayamayacağız. Yalnızca şunu bilmek gerekiyor: Simyacıların düşlerini insanoğlunun deneysel bilime olan inancında ve büyük endüstriyel tasarılarında aramak gerekir. Simya modern dünyaya iğreti bir kimyadan daha fazlasını bırakmıştır: Doğanın dönüştürülebileceğine olan inancını ve Zamana hâkim olma tutkusunu aktarmıştır. Ama bu mirasın modern insan tarafından simyacıminkinden çok farklı bir düzlemde anlaşılmış ve gerçekleştirilmiş olduğu da açıktır. Simya, doğayı bir hiyerofaniler kaynağı, çalışmayı da bir ritüel olarak gören arkaik insanın davranışını daha da ileriye götürüyordu. Modern bilim ise Doğayı kutsallıktan arındırdığında ortaya çıkabilmiştir; geçerli bilimsel olgular yalnızca kutsal görünümünün kaybolmasından sonra ortaya çıkmıştır. Endüstriyel

toplumlar meslek ayinleriyle bağlaştık, dine dayalı bir çalışmayı sürdüremezdi. Bu tür çalışma fabrikada işe yaramaz, gerekli bir erginlemenin olmayışından değil, endüstride böyle bir “geleneğin” olmayışından.

Bir başka olguyu da anımsatmak gerekiyor: Simyacı Zamanın yerine geçiyor ama onu üstlenmiyordu; zamansal ritimleri hızlandırmayı, Doğadan daha hızlı altın yapmayı istiyordu; ama iyi “filozof” ya da mistik olduğundan simyacı Zamandan korkuyordu, kendini esas olarak zamansal bir varlık olarak görmüyordu; cennetin mutluluklarını arzuluyor, ebediyeti düşünüyor, ölümsüzlüğün, *Elixir Vitae*’nin peşinden koşuyordu. Yine bu açıdan da simyacı, gerek kozmogoniye yineleyip zamanı dönemsel olarak “yeniden yaratarak,” gerek zamanı dinsel olarak kutsayarak, gerekse “unutarak,” yani anlamlı (bu yüzden de kutsal) iki eylem arasındaki dünyevi mesafeleri dikkate almayı reddederek Zamanın geri döndürülemez oluşuna ilişkin bilinci her fırsatta hiçe sayan modern öncesi insan gibi davranıyordu. Özellikle simyacının aletleriyle ilksel kaosu ve kozmogoniye yenilediğinde (bkz. s. 171), ayrıca erginleyici “ölüm ve diriliş” aşamalarından geçtiğinde “Zamana hâkim olduğunu” anımsamak gerekir. Her tür erginleme ölüme karşı, yani zamana karşı kazanılmış bir zaferdir: Erginlenen kendini “ölümsüz” bilirdi, artık yok edilemeyeceğine inandığı *post mortem* bir varoluşa kavuşurdu.

Ancak simyacının düşü bütünü bir topluma yayılıp da kolektif hale geldiği, yani fizikte, kimyada ve endüstride gerçekleştiği gün, zamana karşı savunma olanağı kalmamıştır. Modern insanın trajik büyüklüğü Doğa ya göre Zamanın işini ilkönce üstlenme yürekliliğini göstermiş olmasına bağlıdır. Başka bir düzlemde göz alıcı zaferlerinin simyacıların özlemlerini gerçekleştirdiğini gördük. Ancak dahası da vardır.

Modern toplumların insanı Zamanı yalnızca DoĒayla olan ilişkilerinde deĒil, sonuçta kendi açısından da benimsemiştir. Felsefi düzlemde kendini esas olarak hatta kimi kez yalnızca zamansal, tarihselliĒe yazgılı bir varlık olarak görmüştür. Bütünü itibariyle modern dünya kendi büyüklüğünü ilan edip dramını üstlendiĒi ölçüde Zamanla kendini denk görmüştür; XIX. yüzyılda bilimler ve endüstriler de buna baĒlıdır; insanın zekâsı yoluyla DoĒanın sırlarına erişilebileceĒi, çalışma yoluyla da Zamanın yerini alabileceĒi, DoĒanın işini tamamlayabilmek için gerektirdiĒi çok deĒişik zamansal süreleri (jeolojik, bitkisel, hayvansal *ritimleri*) ikâme edebileceĒi, böylece DoĒa'dan daha iyisini daha kısa sürede yapabileceĒi inancıdır bu. Girişim akılları elecek kadar büyüktü: İnsanlar binlerce yıl DoĒadan daha hızlı olmayı düşlediler. Keşifleri saĒlayan o masalsı fikirlerin karşısında insanoĒlunun geri adım attıĒı görölmüş şey deĒildir. Ancak kaçınılmaz bedeli de gizlememek gerekir: İnsanoĒlu Zamanın yerini alırken, kendini onunla eşleştirmeye, artık isteĒi kalmasa bile başladıĒı işi sürdürmeye mahkûm olmuştur.

Zamanın işi ancak zihinsel ve bedensel çalışma ile, özellikle çok daha fazlasıyla gerçekleştirilebilirdi! Kuşkusuz zamanın varlığından beri insanlar çalışmak zorundaydılar. Ama burada temel bir fark var: XIX. yüzyılın düşlerine ve tutkularına gereken enerjiyi saĒlamak için çalışmanın dünyevileşmesi gerekliydi. İnsan, tarihinde ilk kez “DoĒadan daha iyi ve çabuk yapabilmek için” bu işi üstlenmiştir; bunu yaparken de başka toplumlarda çalışmayı tahammül edilebilir kılan dinsel boyut bir yana atılmıştır. İnsanın zamansal süreyi, onun yavaşlığını ve aĒırlığını ancak bu tamamen dünyevileşmiş işte duyumsamıştır; saate ve harcanan enerjiye göre ölçülen, salt çalışmadır bu. Kısacası modern toplumların insanının, kelimenin tam anlamıyla Zama-

nın rolünü üstlendiğini, Zamanın yerine çalışarak kendini tükettiğini, sırf zamansal bir varlık haline geldiğini söyleyebiliriz. Zamanın geriye döndürülemez ve boş oluşu bütün modern dünya için (yani, kendini artık Yahudi-Hıristiyan ideolojisiyle bağlaşıklık hissetmeyen herkes için) bir dogma haline geldiğinden, insanın üstlenip deneyimlediği zamansallık felsefi düzlemde her tür insan varoluşunun boşunalığı ile ifade edilir. İyi ki bu trajik bilinci felsefe düzleminden farklı yerlere çekecek –modern insanın tinsel ufkunda yer almayan dini bir yana bırakırsak– tutkular, imgeler, mitler, oyunlar, eğlenceler, düşler var.

Bu gözlemler arkaik ya da egzotik toplulukların bir övgüsü olmadığı gibi modern dünyanın da bir eleştirisi değildir. Şu ya da bu toplumun çeşitli yönleri eleştirilebileceği gibi modern toplumun da kimi yönleri eleştirilebilir –ancak bu bizim konumuz değil. Biz yalnızca ön tarihe kök salmış simyanın temel düşüncelerinin XIX. yüzyıl ideolojisi içinde nasıl bir yönelim içine girdiğini ve ne gibi sonuçlara yol açtığını göstermek istedik. Modern dünyanın buhranlarına gelince, bu dünyanın yepyeni bir uygarlık türünü başlattığını hesaba katmak gerekir. Gelecekte nasıl gelişeceğini öngörmek olanaklı değil. Ancak insanlık tarihinde bu ideolojiyle karşılaştırılabilecek tek devrim tarımın keşfi olduğunu, bunun da tinsel altüst oluşları ve kaymaları yarattığını, ayrıca bu durumun önemini zorlukla tartabildiğimizi unutmamak gerekir. Göçebe avcılarının saygın dünyası dinleri, mitolojileri, manevi tasavvurlarıyla akıp gidiyordu. Tarım nedeniyle ölmeye yüz tutan “eski dünyanın” temsilcilerinin yakınmaları binlerce yıl sürmüştür. Ayrıca insanın yerleşmek ve *ekili toprağa bağlanma* kararıyla oluşan derin tinsel buhranın tamamıyla özümsemesi için de yüzyılların geçmesi gerektiğini varsayıyoruz. Göçebelikten yerleşik yaşama geçişin neden olduğu “bütün değerlerin alt üst oluşunu” tasavvur edebilmemize ola-

nak yoktur; psikolojik ve tinsel yansımalarını da bilemiyoruz.

İşte aynı biçimde modern dünyanın teknik keşifleri, Zamana ve Mekâna hâkimiyeti benzer çapta bir devrimi gösteriyor; bu devrimin sonuçlarını henüz özümsemiş değiliz. Özellikle çalışmanın kutsallıktan arınması modern toplumların bedeninde kanayan bir yaradır. Bununla birlikte hiçbir şey gelecekte yeniden kutsallaşmanın gerçekleşmeyeceğini de kesinleyemez. İnsanlık durumunun zamansallığına gelince, bu çok daha ciddi bir keşiftir. Ancak daha doğru bir Zaman tasavvuru sayesinde zamansallıkla uzlaşılabilir. Ama burada bu sorunları ele almanın sırası değil. Amacımız yalnızca modern dünyanın tinsel buhranının ilerdeki yazgısına ilişkin verdiği ipuçlarında metalurjistlerin, demircilerin ve simyacıların düşlerine yer verdiğini göstermekti. Batı insanının tarihyazımsal bilincinin çok eski atalarının eylemleri ve ideallerinden kopmamış olması iyi bir şeydir; bu mitlerin ve bütün bu düşlerin mirasçısı olan modern insan bütün bunları ancak kökensel anlamlarını bir yana bırakarak gerçekleştirebilmiş olsa bile...

DEMİRCİLER VE SİMYACILAR'A EK^Φ

Mircea Eliade

“DİNSEL” BİR GÖRÜNGÜ OLARAK METALURJİ VE SİMYA

Hiçbir yazar her on ya da yirmi yılda bir kitaplarını yeniden yazmayı göze alamayacağından hiç değilse okuyucusunu yapılan en son araştırmalarla ilgili gelişmelerden haberdar etmekle yükümlüdür. Şamanizm* adlı kitabımın ikinci baskısının hazırlıkları sürerken böyle bir eleştirel ve bibliyografik *mise au point*'a kalkışmıştım.¹ İlerleyen

* Bu bölüm, kitabın Stephen Corrin tarafından *The Forge and the Crucible. The Origins and Structures of Alchemy* ismiyle çevrilen İngilizce baskısında (University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1978 [birinci baskı 1962]) yer almaktadır ve Ergun Kocabıyık tarafından çevrilmiştir –yn.

* *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Payot, 1951. *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, İngilizceye çeviren Willard R. Trask. ABD'deki ilk baskısı Pantheon Books tarafından 1964'te, İngiltere'deki ilk baskısı ise Routledge yayınevi tarafından 1988'de yapılmıştır. Dilimize *Şamanizm. İlk Esrime Teknikleri* ismiyle İsmet Birkan tarafından çevrilmiştir (İmge Yayınevi, 1999). Şamanizm konusunda yayımlanan ilk eser olma ayrıcalığına sahip bu eser hâlâ en önemli başvuru kaynağıdır. Eliade kitabının İtalyanca, Almanca ve İspanyolca çevirileri sırasında kitabında birtakım düzeltmeler ve iyileştirmeler yapmıştır; ancak en köklü değişiklikleri ve eklemeleri 1964'teki ABD baskısında yapmıştır –yn.

¹ Mircea Eliade, “Rescent Works on Shamanism: A Review Article,” *History of Religions*, c. I, sayı 1, Yaz 1961, s. 152-86.

sayfalarda yer alan notlarda, arkaik ve geleneksel metalurji uygulamalarının dinsel anlamları ve simyanın başlangıçtaki önemiyle ilgili olarak benzer bir *mise au point* yapmayı düşündüm. 1935'ten itibaren birkaç kez bu meseleleri ele almıştım,² ancak burada çoğunlukla *Demirciler ve Simyacılar*'a³ gönderme yapacağım.

Konuya din tarihçisinin bakış açısından yaklaşarak, metalurji teknikleri ve kadim kimya konusunda çalışan tarihçilerin yayımladıkları muazzam külliyyatın üzerinde pek durmayacağım. Bu tür metinler arasından yalnızca *Demirciler ve Simyacılar*'da ele alınan temalarla doğrudan ilgili materyal ve bilgi içerenlere başvuracağım. Aslında benim madencilik, metalurji ve simyanın erken dönem tarihi hakkındaki soruşturmalarını kısmen, teknikler ve doğa bilimleri tarihçilerinin araştırmalarının sonuçlarına dayansa da onların çabalarıyla ilgisi olmayan çok daha tutkulu bir projenin parçası olmuştur yalnızca. Kısacası, *homo faber*'in mitolojisini, bilimsel düşüncenin yükselişinden önce onun maddi dünyayı fethetmesinin önemi ve işlevini anlamak için incelemek istedim. Gençliğimde yazdığım bir monografi olan *Cunoştințele botanice în vechea Indie*'de⁴ eski ve ortaçağ Hindistan'ında bitkilerle ilgili gözlem ve sınıflandırmaların yapısı ve amacını açıklı-

² Bkz. M. Eliade, *Alchimia Asiatica*, c. I, Bükreş, 1935 [Asya Simyası, çev. Lale Arslan, Kabalcı, 2002]; *Cosmologie si Alchimie babiloniana*, Bükreş, 1937 [Babil Simyası ve Kozmolojisi, çev. Mehmet Emin Özcan, Kabalcı, 2002] ve "Metallurji, Magic and Alchemy," *Zalmoxis*, c. I, 1938, s. 85-129.

³ Mircea Eliade, *Demirciler ve Simyacılar* (bundan sonra "D.&S." olarak anılacak), çev. Mehmet Emin Özcan, Kabalcı, 2003; *The Forge and the Crucible* (bundan sonra "F.&C." olarak anılacak), çev. Stephen Corrin, New York ve Londra, 1962.

⁴ *Buletinul Societății de Științe*, Cluj, V (1931), 221-37.

ğa kavuşturmaya çalışmıştım. Başka bir deyişle, benim çabam, bitkiler âlemine artık “büyüsel ve mitolojik olarak” bakılmadığı, ama henüz Linneaus⁶ sonrası dönemlerdeki gibi bilimsel çalışmanın nesnesi de olmadığı bir zamanda Hint düşünce tarihindeki bir evreyi çözümlemektir. Uluslar arası Tarihçiler Kongresi'nin (Bükreş, 1932) Bilim Tarihi bölümünde “*le caractere qualitatif de la physique indienne*” (“Hint fizığının niteliksel özelliği”) dediğim şeyi, yani nicelikleri neredeyse ihmal ederken niteliklerin sınıflandırılmasını ve sistematik olarak tanımlanmasını temel alan bir fizik bilimi kurmak üzere Sâmkhya ve Vaiseşika'nın gösterdiği çabaları Masson-Oursel'in ardından tartışmaya açmıştım.⁵

Ancak asıl çaba, metalurji ve simyanın büyüsel-dinsel bağlamda incelenmesi üzerinde yoğunlaşmıştır (F.&C.'de yer alan önceki yayınların bir özeti için bkz. s. 13-14 ve D.&S. s. 13-14). Metallerin keşfinin somut, “nesnel” sonuçlarım, madencilik ve metalurji uygulamalarının gelişimini –bilim tarihçilerince hayranlık verici bir biçimde, ancak başka her şeyi dışarda tutarak inceledikleri sonuçları– yadsımadan, genellikle ihmal edilmiş ya da küçümsenmiş bu akıl almaz

⁶ Linneaus: Linne isminin Latinceleştirilmiş biçimi; modern sistematik botanığın ve zoolojinin kurucusu İsveçli doğa bilimci Carl von Linne (1707-1778) –yn.

⁵ Tekniklerin ve doğa bilimlerinininkini değil, sanatların “tarihöncesi”ni soruşturmakla bağlantılı böyle bir çözümleme, lirik ve epik şiirin esrimeyle ilgili “kökenleri” hakkında (“Techniques de l'extase et langages secrets,” *Conference, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente*, c. II [Roma, 1953]; “Litterature orale,” *Histoire des litteratures, Encyclopedie de la Pleiade*, I [Paris, 1956], 3-26) ve mimari ile şehir planlamanın dinsel kökenine dair (“Centre du monde, temple, maison,” *Le symbolisme cosmique des monuments religieux* [Roma, 1957], s. 57-82) yazdığım bir dizi monografidir.

girişimin bazı yönlerini vurguladım. Yalnızca bilimsel ilerlemeyi değil, insanoglunun tüm kültürel tarihini anlamak üzere araştırma yaparken, metallerin keşfiyle ortaya çıkan *imgesel dünya* yı da (*univers imaginaire*) soruşturmaya giriştim. Bu imgesel dünyayı –ki bu aslında bir anlam dünyasıdır– ihmal eden bir tarih, yalnızca eksik değildir; madenlere, metallere ve metalurjiye salt empirik ya da rasyonalist yaklaşım, Batı kültürünün evrimindeki en son aşamayı temsil ettiği için aynı zaman “öznel” ve bu nedenle bilimsellik dışıdır da. Aslında metallerin keşfi ve metalurjinin gelişimi, insanın evrendeki varlık kipini kökten değiştirdi. Metallerin belli amaçlar doğrultusunda kullanılması insanın maddi dünyayı fethine büyük ölçüde katkıda bulunmakla kalmadı, aynı zamanda onun anlam dünyasını da değiştirdi. Metaller ona yeni bir mitolojik ve dinsel evrenin kapılarını açtı.

Benzer, hatta daha da radikal bir değişiklik tarımın keşfiyle başarmıştır. Bu örneği veriyorum, çünkü insana yeni bir manevi dünyanın kapısını “açan” önemli bir teknolojik keşif diye ifade ettiğim şeyi çok daha iyi resmediyor. Tarımın keşfinin devrimci özelliği ve ekonomik, teknolojik ve toplumsal sonuçları konusunda ısrar etmek yararsızdır. Bunlar aşikâr olan şeylerdir ve konuyla ilgili bütün eserlerde ve ders kitaplarında büyük bir gayretle tekrarlanır durur. Ne ki, tarımın keşfinin “tinsel” sonuçları daha az önemli değildir.⁶ Tarımsal çalışmayla yeni bir anlam dünyası yakalanmıştı. “Doğal olarak” akıllara pek çok benzeşimler ve özdeşlikler getirdi: örneğin kadınlar, tarla, cinsel yaşam, insan doğurganlığı, tarım, ayın evreleri, ölüm ve yeniden doğum vs arasındaki ilişkiler. İlk çiftçi, kendisinin dünyadaki özel varlık kipini, bitki simgeciligi ve bitkilerle ilgili ter-

⁶ Bkz. M. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, Kabalcı, 2003, § 125.

minolojiyle ifade etmişti; dilimizde, metaforlarımızda ve simgeci-liğimizde hâlâ kısmen bu arkaik mirası taşıyoruz.

Din tarihçisi, empirik keşiflerle meydana getirilen bütün bu tinsel değerler ve *univers imaginaire*'lerle ilgilenir, çünkü bunlar insan zihninin tarihinde önemli bir rol oynamışlardır. Tarihte ilk “zincir mucidi” neolitik insanı yaratan yalnızca tarımsal ve metalurji teknikleri değil, aynı zamanda tarım ve metalurjinin keşfiyle mümkün hale gelen dinsel ve mitolojik yaratımlardır da. Bu teknolojik keşiflere eşlik eden simgecilikler, mitolojiler ve ritüeller, tarihin ilk “zincir mucidi” neolitik sonrası insanın biçimlenişinde empirik keşiflerden daha az bir rol oynamamışlardır.

Bu tür sebepler yüzünden, simya bir ön-kimyaya indirgenemez. Aslında, o ilkel kimya haline geldiğinde, simyasal anlam dünyası yok olmanın eşiğindeydi. Simyayı bulduğumuz her yerde, daima “mistik” bir gelenekle yakından ilişkilendirilmiş durumdadır: Çin’de Taoculukla, Hindistan’da Yoga ve Tantracılıkla, Helenistik Mısır’da *gnosis*’le (irfan), Müslüman ülkelerde Hermetik ve bātmi mistik okullarla, Batıda ortaçağ ve Rönesans Hermetizmiyle Hıristiyanlıkla ve mezhepsel mistisizmle ve Kabala ile. Sonuç olarak, simyanın işlevi ve anlamını kavramak için simya metinleri hakkında, içermeleri mümkün olan kimyaya özgü sezgilere bakarak bir yargıya varmamalıyız. Böyle bir değerlendirme büyük şiirsel yaratıları, içerdikleri bilimsel verilere veya tarihsel doğruluklarına bakarak yargılamakla –ve sınıflandırmakla– aynı şey olurdu.

Simyacıların doğa bilimlerinin gelişimine de *katkıda bulundukları* kesinlikle doğrudur. Ancak bu katkıyı, dolaylı olarak ve yalnızca madden cevherleri ve yaşayan maddeyle ilgilenmelerinin bir sonucu olarak yapmışlardır; çünkü onlar “deneyciler”di, soyut düşünürler ya da

bilgiçlik taslayan âlimler değildiler. Ne var ki, “deney”e eğilimleri doğal âlemle sınırlı değildi. *Demirciler ve Simyacılar*’da göstermeye çalıştığım gibi, madensel veya bitkisel maddelerle yapılan deneyler, daha büyük bir hedefi gerçekleştirmeye çalışmıştır: simyacının kendi varlık kipini değiştirmesi.

Bu birkaç başlangıç izlenimi, kitabımın bir özeti ya da yöntem-biliminin bir savunması olarak tasarlanmamıştır.⁷ Yalnızca, din tarihçisi için bu tür araştırmaların yararını bir kez daha vurgulamayı istedim, yoksa bu ek bölümün sonunda ima edilen tarihyazımsal gelişmeyi özümseyecek olan cesur bilginden, yeni kuşak kültür tarihçisinden bahsetmeyi değil.

SİMYA VE “KÖKENLERİ” SORUNU

Simya ve erken dönem kimya ile ilgili en son yapıtlar (F.&C. s. 195 vd; D.&S. s. 218 vd), Allen G. Debus tarafından şu eserde uygun bir şekilde sunulmuştur: “The Significance of the History of Early Chemistry,” *Cahiers d’histoire mondiale*, IX, sayı 1, 1965, s. 39-58. J. R. Partington’un son derece zengin kaynakçalara sahip anıtsal eseri dört ciltlik *History of Chemistry* (Londra 1961), özel bir ilgiyi hak etmektedir; ayrıca bkz. H. M. Leicester’in *The Historical Background of Chemistry*’si (New York, 1956), John Read’in *Through Alchemy to Chemistry*’si (Londra, 1957), E. J. Holmyard’ın *Alchemy*’si (Penguin Books, 1957) ve özellikle Robert P. Multhau’un *The Origin of*

⁷ En kapsamlı ve sempatik eleştiriler arasında S. H. Nasr’ın *Isis*, XLIX (1958), s. 450-53’deki ve W.-E. Peuckert’in *Zeitschrift für Volkskunde*, LVII, sayı 1 (1961), s. 146-48’deki değerlendirmelerini anmak isterim.

Chemistry'si (Londra, 1966).

Simyanın kökeni ve önemi hakkında son zamanlarda yapılmış bazı çalışmalar hakkında bir değerlendirme, Wolfgang Schneider tarafından yayımlanmıştır: "Probleme und neuere Ansichten in der Alchemiegeschichte," *Chemiker-Zeitung/Chemische Apparatur*, LXXXV, sayı 17, 1961, 643-51; ayrıca bkz. aynı yazar, "Die geschichtlichen Beziehungen der Metallurgie zu Alchemie und Pharmazie," *Archiv für das Eisenhüttenwesen*, XXXVII, sayı 7, Temmuz 1966, 533-38. Pek çok başka eser arasında *Lexicon Alchemistische-Pharmazeutisches Symbole*'yi (Weinheim, 1962) yayımlamış olan Dr. Schneider, *Demirciler ve Simyacılar*'ın yaklaşımını ve vardığı sonuçları kabul eden kimya tarihçilerinden birisidir. Maurice P. Crossland'ın *Historical Studies in the Language of Chemistry*'sinde (Cambridge, Mass., 1962) simya terminolojisinin anlaşılmasına yönelik önemli katkılar bulacaksınız. W. Ganzenmüller'in daha önemli katkılarından bazıları ise onun *Beiträge zur Geschichte der Technologie und der Alchemie* (Weinheim, 1956) isimli kitabında bir araya getirilmiş bulunuyor.

METAL İŞÇİLERİ VE DOĞAÜSTÜ MODELLERİ

Demir işçileri hakkında folklor (F.&C. s. 87 vd; D.&S. s. 92) için Frederick W. Robins'in *The Smith. The Traditions and Lore of an Ancient Craft*'ına (Londra, 1953) bakınız. Demir işçisinin büyüsəl becerisi Aziz Patrick'in ilahisinde bile kabul edilmiştir: "Çağırıyorum şimdi herkesi ... demirciler ve büyücüler ve kadınların büyüsüne karşı benimle (bu kötölükler) arasına (Tanrı'nın) erdemlerini" (*The Tripartite Life of Patrick*'den, E. E. Hlinger'in şu eserinde alıntılanmıştır: "Magic Weapons in Celtic Legends," *Folklore*, LVI [1945], s.

295-307, özellikle s. 299). "Demir işçisinin evrimi", R. J. Forbes tarafından *Metalurgy in Antiquity*'de (Leyden, 1950, s. 62-104) sunulmuştur. Karl Jettmar şu makalesinde yeni ve yararlı bilgiler sunmuştur: "Schmiede/brauchtum im östliche Hindukush," *Mitteilungen der Anthropologische Gessellschaft in Wien*, LXXXVII, 1957, s. 22-31. Ayrıca bkz. R. Goris, "The Position of the Blacksmiths," *Bali. Studies in Life, Thought and Ritual*, Lahey, 1960, s. 289-300 ve D. Veerkamp, "'Stummer Handel' in Schmiedesagen Europas und Sudasiens," *Zeitschrift für Ethnologie*, c. LXXX, 1955.

Afrikalı demir işçilerinin ritüellerini ve mitolojilerini anlama konusunda son zamanlarda önemli ilerlemeler kaydedilmiştir (F.&C. s. 55 vd; D.&S. s. 57-59 vd, 123-125. Demir işçilerine karşı çelişik duygular sergileyen tutumun sosyo-ekonomik açıklaması başkalarıyla birlikte P. Clement tarafından ileri sürülmüştür ("Le forgeron en Afrique Noire. Quelques attitudes du groupe à son égarde," *Revue de Géographie humaine et d'Ethnologie*, 1 [1948], s. 35-58); Luc de Heusch tarafından eleştirilmiştir ("Le symbolisme du forgeron en afrique," *Reflets du monde*, sayı 10 [Temmuz 1956], s. 57-70). Yazar, Afrikalı demirciden bazen korkulup onurlandırılmasının, bazense hor görülmesinin sebebinin, ona hem "ateşin hâkimi" hem mitsel şemsi kahraman hem de buyüsel olarak tehlikeli şahsiyet olarak bakılması olduğunu vurgulamıştır; silahların üreticisi ve dökülen kanların sorumlusudur o. Yakınlarda Germaine Dieterlen, Dogon demir işçilerinin dinsel statüleri hakkında çok parlak bir çözümleme yapmıştır: "Contribution à l'étude des forgerons en Afrique occidentale," *Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses: Annuaire* 1965-1966, LXXIII (Paris 1965), s. 3-28, özellikle s. 16-18. Griaule'un *Dieu d'eau'de* (Paris, 1948, s. 101-106) sunduğu ezeli demirciyle

ilgili mitler, M. Griaule ve G. Dieterlen tarafından *Le renard pâle*, c. 1: *Le myths cosmogonique*'de (Paris, 1965) ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır. Ayrıca bkz. Geneviève Calame-Griaule'nin *Ethnologie et langage: La parole chez les Dogon* (Paris, 1965), s. 275 vd (ayrıca dizinden demirci ve demirci ocağı maddelerine bakınız).

Afrikalı demircilerin erginlenmesi hakkında bkz. Ernesta Cerulli, "L'iniziazione al mestiero di fabro in Africa," *Studi e materiali di storia delle religioni*, XXVII (1956), s. 87-101. Ayrıca bkz. E. C. Lannings, "Genital Symbols on Smiths' Bellows in Uganda," *Man*, LIV, sayı 262, 267-69.

Tibet ve Orta Asya nalbantlarının dinsel işlevleri, ritüelleri, mitolojileri ve şamanlarla yakın ilişkileri (F.&C. s. 81 vd; D.&S. s. 106), René de Nebesky-Wojkowitz tarafından incelenmiştir: *Oracles and Demons of Tibet* (Lahey, 1956), s. 153 vd, 337 vd, 467, 539; R.-A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), s. 81, 150-51, 189, 361 vd, vb; Siegbert Hummel, "Der gotliche Schmied in Tibet," *Folklore Studies*, XIX (1960), s. 251-72 ve F. Altheim, *Geschichte der Hunen*, I (Berlin, 1959), 195-215).

MADENCİLİK VE METALURJİ: İNANÇLAR VE TEKNİKLER

Yıldırımtaşları (F.&C. s. 20 vd, D.&S. s. 21 vd) hakkında bkz. Georg Holtker, "Der Donnerkeilglaube vom steinzeitlichen Neuguinea ausgesehen," *Acta Tropica*, I (1944), s. 30-51; son derece zengin bir kaynakçası vardır s. 40-50.

Demir çağı mitolojisi (F.&C. s. 27 vd; D.&S. s. 28 vd) hakkında bkz. *Le fer à travers les âges: Actes du Colloque International*, Nancy, 3-6

Ekim, 1955 (*Annales de l'Est*, Memoire sayı 16 [Nancy, 1955], özellikle Jean Leclant'ın şu makalesi: "Le fer dans l'Egypte ancienne, le Soudan et l'Afrique," s. 85-91).

Madencilik ve madencilik mitolojisi ve folkloru (F.&C. s. 43 vd; D.&S. s. 45 vd) hakkında bkz. Georg Schreiber, *Der Bergbau in Geschichte, Ethos und Sakralkultur*, Cologne ve Opladen, 1962.

Bergbüchlein (F.&C. s. 44 vd; D.&S. s. 50 vd) hakkında bkz. W. Pieper, *Ulrich Rülein von Calw und seine Bergbüchlein*, Berlin, 1955; ayrıca bkz. Dorothy Wyckoff, "Albertus Magnus on Ore Deposits," *Isis*, XLIX, 1958, s. 109-122; Lazarus Ercker, *Treatise on Ores and Assaying*, çev. A. G. Sisco ve C. S. Smith, Chicago, 1951; ve *Bergwerk- und Probierebüchlein*, çeviren ve notlandıran A. G. Sisco ve C. S. Smith, New York: Amerikan Madencilik ve Metalurji Mühendisleri Enstitüsü, 1949.

Mezopotamya belgeleri (F.&C. s. 71 vd; D.&S. s. 76 vd) sistematik bir şekilde Martin Levy tarafından incelenmiştir: *Chemistry and Chemical Technology in Ancient Mesopotamia*, Amsterdam, 1959; ayrıca bkz. aynı yazar, "Gypsum, Salt and Soda in Ancient Mesopotamian Chemical Technology," *Isis*, XLIX, 1958, s. 336-341.

HELENİSTİK VE İSLAMİ SİMYA HAKKINDA EN SON ÇALIŞMALAR

H. J. Shepard, Gnostisizme simya mistisizminin temel kaynağı olarak bakmaktadır; bu yazarın şu eserlerine bakınız: "Gnosticism and Alchemy," *Ambix*, VI, 1957, s. 86-101; ayrıca "Egg Symbolism in Alchemy," *Ambix*, VI, 1958, s. 140-148; "The Redemption Theme and Hellenistic Alchemy," *Ambix*, VII, 1959, 42-76; "A Survey of

Alchemical and Hermetic Symbolism," *Ambix*, VIII, 1960, 35-41; "The Ouroboros and the Unity of Matter in Achemy: A Study in Origins," *Ambix*, X, 1962, 83-96.

İslam simyası (F.&C. s. 196-97; D.&S. s. 244) hakkında Debus'daki (a.g.y., s. 45, dipnot 17) kaynak göndermelerine bakınız. Ayrıca şu eserler özel bir öneme sahiptir: H. E. Stapleton, "Two Alchemical Treatises Attributed to Avicenna," *Ambix*, X, 1962, 41-82; Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, Fransızcadan çev. Willard R. Trask, New York, 1960, özellikle s. 212 vd.

P. C. Ray'ın *The History of Hindu Chemistry*'si (F.&C. s. 192; D.&S. s. 238) 1956'da yeniden basılmıştır (Kalküta, Hindistan Kimya Cemiyeti); ayrıca J. Filliozat'ın *Isis*'deki (XLIX, 1958, s. 362-63) değerlendirmesine bakınız.

Demirciler ve Simyacılar'ı hazırlarken, Maung Hsin Aung'un "Alchemy and Alchemist in Burma," (*Folklore*, XLIV, 1933, s. 346-54) isimli makalesinden haberdar değildim. İnsan bedeninin içine cıva veya demirden yapılmış uygun metal bileşikleri sokarak bir *zawgyee* (*yogi* kelimesinden türetilmiş bir terim) haline gelir; eğitiminin yarısına geldiğinde aday "canlı metal taşı"nı elde eder. Ona sahip olmak kişiye havada uçuş ve yeraltında seyahat etme yeteneği kazandırır; dışarıdan gelecek saldırılara karşı korunmuş bir hale gelir ve yüzyıllarca yaşayabilir. Bu taş, ona dokunulunca tüm hastalıkları iyileştirir ve pirinç veya gümüşü altına dönüştürür. Aday, gerekli bileşikleri edinene kadar denemeye devam eder. Taşı yutunca, yedi gün boyunca bilincini yitirir. Genellikle bir mağaraya çekilir ve yedi gün sonra bir *zawgyee* olarak çıkar. Bundan sonra bir tanrı gibidir: milyonlarca yıl yaşayabilir, ölüye hayat verebilir ve görünmez olabilir (s. 346-47). Bir *zawgyee*'nin et yemesi ve sarhoşluk verici içkiler içmesi ya-

saktır. Kadınlarla değil, ancak genç bakirelerin boyunda ve biçimindeki belirli meyvelerle cinsel ilişkiye girmesi serbesttir. Zawgyee onlara hayat verir, onları karısı yapar. Ayrıca bkz. Maung Hsin Aung, "Burmese Alchemy Beliefs," *Journal of the Burmese Research Society*, XXXV, s. 83-91. Hint yogi-simiyacıyla benzerlik açıktır; benim şu kitabıma bkz.: *Yoga. Immortality and Freedom*, New York, 1958, s. 274 vd.

RÖNESANS VE REFORM ÇAĞINDA SİMYA

Paracelsus ve Rönesans iyatrokimyacıları (F.&C. s. 198; D.&S. s. 246) hakkında bkz. Walter Pagel, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel, 1958; aynı yazar, *Das Medizinische Weltbild des Paracelsus, seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*, Wiesbaden, 1962, ve "Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition," *Ambix*, VIII, 1960, s. 125-60; Allen G. Debus, *The English Paracelsians*, Londra, 1965; aynı yazar, "The Significance of the History of Early Chemistry," s. 48 vd (zengin bir kaynakçaya sahiptir); Wolfgang Schneider, "Paracelsus und die Entwicklung der pharmazeutischen Chemie," *Archiv der Pharmazie*, CCXCIX, sayı 9, 1966, 737-46.

Jonson'un *Alchemist*'ine gelince (F.&C. s. 54 vd; D.&S. s. 55), Edgar Hill Duncan'ın mükemmel bir makalesine bakmamakla hata ettim: "Jonson's *Alchemist* and the Literature of Alchemy," *PMLA*, LXI, Eylül, 1946, s. 699-710. Bu yazar Jonson'un simya hakkındaki dikkat çekici bilgisini, "Chaucer ve Donne dahil, herhangi bir başka büyük İngiliz edebi şahsiyetininkinden daha geniş bir bilgi"yi bol bol örneklerle gösterir. Aynı yazar {Geoffrey} Chaucer'in simya bilgisini şu

makalelerinde ele almıştır: "The Yeoman's Canon's Silver Citrinacioun," *Modern Philology*, XXXVII, 1940, s. 241-62; "Donne's Alchemical Figures," *ELH*, IX, 1942, s. 257-85; "The Alchemy in Jonson's *Mercury Vindicated*," *Studies in Philology*, XXXIX, 1942, s. 625-37. Genel bir inceleme için bkz. H. Fisch, "Alchemy ve English Literature," *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society*, VII, 123-36.

Luther'in simyaya yönelik tutumu ve Lutherci ilahiyat ile simya arasındaki ilişkiler şu makalede incelenmiştir: J. W. Montgomery, "Cross, Constellation, and Crucible: Lutheran Astrology and Alchemy in the Age of the Reformation," *Transactions of the Royal Society of Canada*, c. I, seri 4, Haziran, 1963, böl. II, s. 251-700; ayrıca Fransızca çevirisine bakınız: "L'astrologie et l'alchimie lutheriennes à l'epoque de la Reforme," *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1966, s. 323-45. Luther'in konu hakkındaki en yoğun ifadesini alıntılamaı bakımından değerlidir:

Simya ilmini (*ars alchimica*) çok severim ve gerçekten eskilerin tam manasıyla doğa felsefesi idi o. Bu ilmi yalnızca metalleri süslemede ve şifalı bitkileri ve içkileri damıtma ve sümlümleştirmede pek çok kullanımı olmasından değil, aynı zamanda Kıyamet Gününde ölümlerin dirilişine temas eden bu son derece hoş metafor ve gizli anlam yüzünden de seviyorum. Çünkü, demirci fırınının içinde murdar madde, tortu tıpkı bir ölü ve değersiz bir ceset gibi dipte kalırken ateşin bir cevherden diğer kısımları ayırıp geri alması ve ruhu, hayatı, özsuğunu, gücü yukarıya taşıması gibi [Luther ayrıca burada şarap, tarçın ve küçük hindistan cevizi karışımının resimlerini kullanır] Tanrı da hesap günü ateşle böyle ayıracak her şeyi, kâfirlerle salih olanları [*Tischreden*, Weimar basımı, I, 1149, aktaran: Montgomery, a.g.y., s. 263]

Yazar, Andreas Libavius'un (1550-1616) ve Khunrath'ın (1560-1605) simya eserlerinde ve J. V. Andreae'nın (1586-1650) *Chymical Wedding*'inde saklı Lutherci fikirlere dikkat çeker.

G. F. Hartlaub, kısa bir tebliğ olan "Prima materia. Das Geheimnis eines Gemäldes von Giorgione"de (*Die BASF. Aus der Arbeit der Badischen Anilin und Soda Fabrik*, IX, 1959, 50-54) Giorgione'nin "Üç Filozof" isimli ünlü resminin simyevi bir yorumunu öneriyor. Yazar bu üç şahsiyette, Doğu'dan gelen üç Müneccim'i değil, gizli bir cemiyetteki makamların kişileştirilmiş hallerini görüyor. Ona göre, resim muhtemelen, *prima materia*'nın arandığı yeryüzünün iç kısımlarına (*visita interiora terrae*, vs.) duyulan simgesel bir saygıyı temsil etmekte. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Der Stein der Weisen*, Münih, 1959; "Chymische Märchen," BASF, c. IV, sayı 2 ve 3, 1954; c. V, sayı 1, 1955; "Symbole der Wandlung," BASF, IX, 1959, 123-28.

Batılı simya eserlerinin eski basımlarının pek çok fotografik tekrar basımları arasında (*F.&C.* s. 198-199; *D.&S.* s. 221-223); bkz. Debus, "The Significance of the History of Early Chemistry," s. 46, dipnot 21-26), Milan'daki Arche yayınevinin 110 adetlik sınırlı basımlarını yaptığı metinler dizisi, özel olarak bahsedilmeyi hak ediyor. Özellikle ilginç olanlar, Giovan Battista Nazari'nin *Della tramutatione metallica sogni tre*'si (Brescia, 1599); Giovanni Braccesco'nun *La espositione di Geber filosofo*, Seguito da *Il legno della vita Dialoghi due*'su (1562 Venedik basımının tıpkıbasımı); ve Huginus à Barmâ'nın *Le regne de Saturne change en Siecle d'Or*'udur (1780 Paris baskısının tıpkıbasımı). Bu sonuncusu, Paracelsusçu bir eser olan *Saturnia regna in aurea saecula conversa*'nın çok nadir bulunan ve ilk basımı Paris'te 1657'de yapılmış Fransızca çevirisidir. Arche yayınevinin basımlarına kısa sunuşlar, kaynakçalar ve tarihsel açıklamalar eşlik etmektedir.

SİMYANIN KÖKENLERİ

Simyanın kökenleri hakkında bkz. Wolfgang Schneider, "Über den Ursprung des Wortes 'Chemie'," *Pharmazeutische Industrie*, XXI, 1959, 79-81; aynı yazar, "Probleme und neuere Ansichten in der Alchemiegeschichte," ve Homer H. Dubs, "The Origin of Alchemy, Ambix, IX, 1961, 23-36. Bir dizi makalede, S. Mahdihassan *kimia* kelimesinin kökeninin Çince'den geldiğini kanıtlamaya çalışmıştır. Şunu iddia etmektedir: "Güney Çin'de, Altın (yapan)-taze bitki suyu anlamına gelen *Kim-Iya* kelimesi vardır. İslam öncesi dönemin Arapları bu kelimeyi Çin'den dönemin ticaret merkezi İskenderiye'ye taşıdılar; burada *kimiy*, *chemia* şeklinde yazıldı ancak *kimiya* diye telaffuz edildi" (S. Mahdihassan, "A Triple Approach to the Problem of the Origin of Alchemy," *Scientia*, LX, 1966, 444-55, özellikle s. 445). Ayrıca bkz. aynı yazar, "Chinese Origin of Alchemy," *United Asia*, V, 1953, 241-44; "Alchemy and Its Connections with Astrology, Pharmacy, Magic and Metallurgy," *Janus*, XLVI, 1956, 81-103; "Alchemy and Its Chinese Origin as Revealed by its Etymology, Doctrines and Symbols," *Iqbal Review*, Karaçi, Ekim 1966, s. 22-58. Yazar, bahsedilen bu tebliğlerin sonucunda simyanın kökenleri hakkındaki görüşlerini özetlemektedir: "İlkel toplum, yiyecek maddelerinin sınırlılığından dolayı zor bir hayatla başa çıkmak zorundaydı. Yaşlı erkekler, aileyi geçindirenlerin sırtında birer yük olarak hissedilmiş ve kötü muamele görmüşlerdir. Hindistan'da ... ormanın yalnız sakinleri olarak evi terk etmek zorundaydılar. Ancak insan zihni ölüme boyun eğmeye istekli olmayışı, bu çilecileri gençleşme düşleri kurmaya zorlamıştır.... Taze bitkiler tüketmek o zamanlarda bir tıp yöntemi olmuştur.... Çinli otacılar ... yalnızca animizme değil, bundan daha çok dualizme inanıyorlardı" (s. 23). Başka göndermeler de

yapılabilirdi, ancak bu alıntılar yazarın yöntembilimsel yaklaşımını göstermek açısından yeterlidir.

ÇİN SİMYASI

Joseph Needham'ın ve onunla birlikte çalışanların Çin simyasını (F.&C. s. 109 vd; D.&S. s. 117 vd) anlamakta önemli katkıları olmuştur. Needham'ın *Science and Civilization in China*'sının beşinci cildi her ne kadar Çin kimyasının tarihine ve endüstriyel kimyaya ayrılmış olsa da, henüz yayımlanmış değildir; elimizde ilgiye değer iki monografi var: Ho Ping-Yü ve Joseph Needham, "The Laboratory Equipment of the Early Medieval Chinese Alchemist," *Ambix*, VII, 1959, 57-115; Ts'ao T'ien Ch'in, Ho Ping-Yü ve Joseph Needham, "An Early Medieval Chinese Alchemical Text on Aqueous Solutions," *Ambix*, VII, 1959, 122-58. Ayrıca bkz. Joseph Needham, "Remarks on the History of Iron and Steel Technology in China," *Lefer à travers les âges*, Nancy, 1956, s. 93-102.

Klasik bir simya risalesi olan Ko Hung'un (Pao-p'u-tzu) *Nei P'ien*'in tam çevirisi önemlidir; bu güne kadar yalnızca Tenney L. Davis ve Eugen Feifel'in parçalar halindeki çevirisiyle (F.&C. s. 188 vd; D.&S. s. 216) biliniyordu; bkz. James R. Ware (çev. ve ed.), *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A. D. 320: The Nei P'ien of Ko Hung*, Cambridge, Mass., 1966. Profesör Ware, bu ünlü risaleyi Ko Hung'un otobiyografisiyle birlikte sunmaktadır (a.g.y., s. 6-21). Ne var ki, açıklayıcı notların ve yorumların olmayışı üzücüdür. Okur, kaplum-bağalar ve turnalarla ilgili geniş folklor ve Çin simyacılarının bu konudaki yorumları hakkında sözümona bir şeyler öğreneceğini sanır (a.g.y., s. 53 vd; bkz. Eliade, *Asya Simyası* {Rumence baskı} (dipnot

l'deki alıntı), I, 15 vd). İnsan, aşağıdaki alıntının bir yorum olmaksızın nasıl olup da anlaşılabilceğine şaşar:

İksiri al ve bütünlüğü koru:
Tüm gökle bir arada sonu.
Geriye döndür ersuyunu, fetüs gibi solu:
Uzat sonsuzca ömrü⁸

Ersuyunun geri döndürülmesi ve embriyon soluması denilen şey, Çin ve Hindistan'da uzun bir tarihi –hatta “tarihöncesi” denilebilir– olan anlaşılması güç tekniklerdir (*F.&C.* s. 124 vd; *D.&S.* s. 134 vd). Solukların çevrimine yönelik bu anıştırma (Ware [çev. ve ed.], *a.g.y.*, s. 69), H. Maspero'nun bu metinlerle ilgili inceleme ve çevirilerinden bazı alıntılar yapılmadan anlaşılabilir (bkz. M. Eliade, *Le Yoga*, Paris, 1955, s. 75 vd; *Yoga. Immortality and Freedom*, s. 59 vd; *F.&C.* s. 125 vd; *D.&S.* s. 135 vd). Ayrıca altının ve yeşimtaşının cesedi korumadaki rolü (Ware [çev. ve ed.] *a.g.y.*, s. 62; bkz. Eliade, *Asya Simyası* {Rumencesi}, I, s. 18 vd; *F.&C.* s. 119 vd; *D.&S.* s. 131 vd) ve simyada olduğu kadar Taoculukta zincifrenin önemi (Ware [çev. ve ed.] *a.g.y.*, s. 74; *F.&C.* s. 117 vd; *D.&S.* s. 130 vd) hakkında yeterince yorum yapılmış olmalı.

Ümit ediyorum, bir gün Çin simyasıyla ilgili metinler hakkında kapsamlı ve onları geniş kitleler için ulaşılabilir kılan notlarla dolu bir kitaba sahip olacağız. Kültür tarihçisi için Çin simyasının merak uyandıran temel özelliklerinden birisi onun kullanımı pek çok arkaik ve “popüler” tekniğin yeniden yorumlanmasına dayalıdır (beslenme yöntemleri, hayatı uzatmak için cinsel soluma teknikleri ve meditas-

⁸ Ware (çev. ve ed.), *a.g.y.*, s. 59.

yon metotları). Rolf Stein ve Max Kaltenmark⁹ pek çok Taocu ve simyevi uygulamanın “tarihöncesini” incelemiş ve bunların Hindîçini’ndeki koşullarını göstermiştir (bkz. *F.&C.* s. 117 vd; *D.&S* s. 130 vd). Büyücüler ve simyacıların erginlenmek üzere çekildikleri küçük mağara (veya sukabağı) temasını R.-A. Stein’in “jardins en miniature d’Extreme-Orient” isimli monografisinde parlak bir şekilde incelemiştir; ayrıca bkz. Michel Soymie’nin “Le Lo-Feou Chan, etude de geographie religieuse,” *Bulletin de l’École Française de l’Extreme Orient* [Saygon], XLVIII [1956], s. 1-139, özellikle s. 88-96 [“La grotteciel”] ve s. 97-103 [“Le soleil de minuit”].

SİMYA VE DÜŞÜNCELER TARİHİ

C. G. Jung’un araştırmalarının, simyayı modern kültür için anlamlı kılmada önemli katkıları olmuştur (*F.&C.* s. 199-209; *D.&S* s. 218 vd). Jung’un tamamlamak için on yıldan fazla zamanını alan en son önemli eseri yakınlarda İngilizceye çevrilmiştir: *Mysterium coniunctionis. An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy*, Londra ve New York, 1963; Almanca aslının iki cildi Zürih’te 1955-56 arasında yayımlanmıştı. Jung’un simyaya ayrılmış önceki eserlerini¹⁰ iyi bilen okurlar, *Mysterium coniunctionis*’te aynı yöntembi-

⁹ Ayrıca Max Kaltenmark’ın parlak bir özetine bakınız: *Lao Tseu et le taoïsme*, Paris, 1965, s. 165-74.

¹⁰ Bkz. *F.&C.* s. 199-200; *D.&S* s. 218. Jung’un toplu eserlerinin İngilizce çevirisinin XIV. cildi, *Alchemical Studies* (New York, 1967) ismini taşıy ve diğer metinler arasında şimdiye kadar çevrilmemiş incelemeleri olan “Paracelsus as a Spiritual Phenomenon” (1942) ve “Arbor Philosophica”yı da (1945/1954) içerir.

limsel önkabülleri bulacaklar: Jung, bir ruhbilimci olarak ve kendisinden kırk yıl önce Herbert Silberer gibi simya simgecilliğini ve tekniklerini bilinçdışında meydana gelen bir sürecin izdüşümü olarak görür. Söz konusu kitabın konusunu oluşturan mesele, karşıtları birleştirmenin simyevi yoludur. Jung, bu fazlasıyla karmaşık ve muammalı işlemi, bireyleşme süreci dediği şeyin bir temsili olarak yorumlar, “şöyle önemli bir farkla ki, hiçbir tekil birey simya simgeciliğinin sahasına ve zenginliğine ulaşamaz” (a.g.y., s. 555).

Bu tamamen psikolojik yaklaşım ister kabul edilsin ister edilmesin –analitik psikoloji hakkında kişisel olarak bilgi sahibi olmayan bazı okurlar bu yaklaşımı kabul etmekte zorlanabilirler– önemli değildir. Çünkü *Mysterium coniunctionis*, anlaşılması ve edinilmesi güç simyevi, Gnostik ve mistik metinlerden oluşan şaşırtıcı bir toplamı bir araya getiren zengin ve değerli bir kitaptır; ve daha da önemlisi, karşılaştırmalı dinler ve analitik psikolojinin ışığında onların simgeciliklerini açıklamasıdır. *Mysterium coniunctionis*'in kültürel etkisi, Jung'un psikolojik kuramının bağımsız olduğunu kanıtlayabilir. Sonunda böyle bir eser simya simgeciliğinin cazibesini yeniden keşfetmekte ve simyacıların düşünün tarihsel önemini kavramakta halka yardımcı olabilir.

Mysterium coniunctionis'in 1957'de Zürih'te yayımlanan üçüncü cildi, geleneksel olarak Aquinalı Thomas'ya atfedilen XIII. yüzyıla ait bir metin olan ve Jung'un yeniden keşfettiği *Aurora consurgens*'in bir basımını ve Marie-Louise von Franz bu metinle ilgili bir incelemesini içermektedir. Bu eser, yakınlarda R. F. C. Hull ve A. S. B. Glover tarafından İngilizceye çevrilmiştir: *Aurora consurgens. A Document Attributed to Thomas Aquinas on the Problem of Opposites in Alchemy* (Londra ve New York, 1966). İngilizce çeviri, yalnızca çeşitli hatalar-

rm düzeltilmiş olması yüzünden değil, aynı zamanda Marie-Louise von Franz'ın kısa ama önemli önsözü yüzünden de Almanca aslından daha üstündür.

Aurora consurgens, simya risaleleri arasında eşsizdir. Simya “klasikleri”nin yalnızca yarım düzine kadarı alıntılanmıştır ve bunlarda teknik talimatlar ve kimya reçeteleri yer almaz (a.g.y., s. 400). Öte yandan mistik unsur ısrarla vurgulanmıştır. Bazı yazma eserlerde bunun Aquinas'nın yazdığı bir eser olduğundan söz edilmiştir, ancak bilginler bu rivayeti reddetmişlerdir. Thomas'nın hocası Albertus Magnus'un öğrencisiyle tanıştığı yıllarda (1245-50) simya ve okültizmle uğraştığı çok iyi bilinmektedir. Thomas'ya gelince, o simyanın “hakiki bir sanat [olduğunu], ama göksel güçlerin okült etkilerini anlatmanın zor” olduğunu düşünüyordu (a.g.y., s. 418). Dr. von Franz, *Aurora consurgens*'in Thomas'ın Fossanova'daki Aziz Meryem manastırında ölüm döşegindeyken söylediği son sözlerinin, yani verdiği son “dersin” yazıya geçirilmiş bir nüshası olabileceğini düşünme eğilimindedir. Böylece risale Thomas'nın Naples'deki Aziz Nicholas şapelindeki vecd deneyiminin ardından gerçekleşen aydınlanmasıyla ilişkilendirilir ve Thomas'nın önceki eserlerinde büyük bir gayretle kurduğu ama “saman çöpü kadar değersiz” olduğunu düşündüğü *raptus*'unun (vecd hali) ardından üzerinde düşünmeye başladığı felsefi ve teolojik sistemini yansıtmaz.

Büyük bir ihtimalle bu varsayım uzmanlarca kabul edilmeyecektir. Fakat yine de bu metne duyulan ilgi azalmayacaktır. Üstelik uzun bir yorum (a.g.y., s. 153-431), simya ve mistik simgeciliğin anlaşılması için çok âlimane bir katkıda ifade edilmiştir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Jung'un simyaya ilgisi temelde psikolojik sebeplerle ortaya çıkmıştır. Yaklaşımı, onun bir önkimya olduğunu düşündüğü şeyin özel

olarak bilimsel değeri üzerine yoğunlaşan bilim tarihçilerinin yaklaşımıyla kökten bir karşıtlık içindedir. Sonuçta hâlâ, simyanın bir “geleneksel bilim” (*ars regia*) olduğunu düşünen modern yazarlar vardır: Onlar *eliksir*’i ve *lapis*’i hem birer simge hem de somut cevherler olarak anlarlar ((*F.&C.* s. 198; *D.&S* s. 221). Fakat daha geniş ve daha kapsamlı bir yaklaşıma, yani simyacıların kendinde ve kendisi için anlam evrenini incelemeye ihtiyaç vardır. Örneğin Stein ve Kaltenmark’ın araştırması, Çin simyacıları ve Taocularının *univers imaginaire*’sini açıklamıştır. Onların keşifleri yalnızca Çin zihnini anlamak için değil, aynı zamanda insanın tarihsel dönüşümlerinin müstakil anlam dünyasını ortaya çıkarmak açısından taşıdıkları değerin anlaşılması için de son derece önemlidir. Başka bir ifadeyle, bu tür çalışmalar, hermenötik olarak sunulan belli bir *univers imaginaire*’nin tarihsel bağlamını dikkate almayarak insan hakkındaki anlayışımızı genişletir.

Hermetizm ile Rönesans döneminin bilimi, sanatı ve felsefesi arasındaki ilişkiler hakkında yakın zamanlarda yazılmış bazı eserler, Batının tarihsel bilinçliliğinin genişletilmesi açısından çok önemli ve anlamlıdır. Frances Yates’in olağan üstü monografisi *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*’ı (Chicago, 1965) örnek verebiliriz; bu eser eski kuşağın Rönesans tarzı tarih yazımının ihmal ettiği ya da küçümsemediği bir anlam dünyasını anlamakta son yıllarda gerçekleştirilmiş ilerlemeyi parlak bir şekilde resmeder. Kopernikçi güneşmerkezciliğin zaferinde ve İtalyan Rönesans felsefesinin gelişiminde Hermetik *univers imaginaire*’nin önemi çok büyüktür. Benzer bir gelişme edebiyat tarihinin anlaşılmasında kaydedilmiştir. Örneğin Auguste Viatte’nin okültizmin, ezoterizmin ve simyanın önemini göstererek Fransız Rönesans şiirini (Albert-Marie Schmidt) ve Fransız Romantizmini (Albert Beguin, *L’Ame romantique et le reve*, [Marsilya, 1937]) yorum-

lanmasını tümüyle yenileyen, XIX. yüzyılın ikinci yarısının edebiyatıyla Illuminizm, Gülhaçgılık, Farmasonluk arasındaki ilişkilerin keşfedilip aydınlatılmasında pek çok katkısı olan bir dizi çalışmaya yol açan eseri *Les sources occultes du romantisme: illuminisme-Theosophie*'i (Paris, 1927) hatırlayabiliriz.

Bu tür çalışmalar, modern Batı zihninin şekillenmesinde *univers imaginaire* nin rolüne inanılmamış olsa da onunla ilgili bir dizi kitaba yol açmıştır. Simyacıların anlam dünyasının yakın bir gelecekte, Rönesans Hermetizmi ve Fransız Romantizmi konusunda yapılan son araştırmalarla ortaya konulanlara benzer bilgi, feraset ve duygudaşlık taşıyan bir anlayışla incelenip kavranılacağını umabiliriz.

Ekler

NOT A

METEORİTLER, YILDIRIMTAŞLARI, METALURJİNİN BAŞLANGICI

Taştan gökkube konusunda bkz. Uno Holmberg, "Der Baum des Lebens" (*Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Dizi B., c. XVI, Helsinki, 1922-1923) s. 40; H. Reichelt, "Der Steinerne Himmel," (*Indogermanische Forschungen*, 32, 1913, s. 23-57): Yazar taş ve metal gök tasavvurunun Hint-Avrupalılarda ortak olduğunu doğrulayabileceğini savunur. R. Eisler, "Zur Terminologie und Geschichte der jüdischen Alchemie" (*Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1926, N. F., c. 26, s. 194-201): Bu yazıda yazar, meteoritlerin çeşitli metallerden (demir, bakır, altın, gümüş vb) oluşmuş gök tasavvuruna yol açtığını savunur. Gök, metaller, renkler arasındaki ilişkiler konusunda bkz. Holmberg, a.g.y., s. 49: A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (2. basım, Berlin, 1929), s. 180 vd. Yazar burada metaller, renkler ve gezegenler arasındaki çağrışımlara yapılan kesin göndermelerin, yaygınlıkla inanıldığının aksine hatta Babil çağında bile, nadir olduğunu belirler.

"Yıldırımtaşları" konusunda bkz. Richard Andree, *Etnographische Parallelen, Neue Folge* (Leipzig, 1889), s. 30-41 (*Der Donnerkeil*); P. Sebillot, *Le Folklore de France*, c. I (Paris, 1904), s. 104-105; W. W. Skeat, "Snakestones" (*Folk-Lore*, 23, 1912, s. 45-80); P. Saintyves, *Corpus de Folklore prehistorique en France et dans les colonies françaises*, c.

II (Paris, 1934); *Le Folklore des outils de l'âge de la pierre*, s. 107-202; Georg Holtker, "Der Donnerkeilglaube vom steinzeitlichen Neuguinea ausgeschen" (*Acta Tropica*, I (1944), 30-51; zengin bir kaynakçayla birlikte, s. 40-50).

Meteoritler konusunda ayrıca bkz. G. F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Philadelphia-Londra, 1915), s. 94-117.

İlkellerin yaşamında ve dininde metallerin yeri konusunda her zaman başvurulabilecek zengin bir kaynak: Richard Andree, *Die Metalle bei den Naturvölkern mit Berücksichtigung prähistorischer Verhältnisse* (Leipzig, 1884). Kurşuna ilişkin folklor konusunda bkz. Leopold Schmidt, "Das Blei in seiner volkstümlichen Geltung" (*Mitt. d. Chemischen Forschungsinstitutes der Industrie Oesterreiches*, II, 4-5, 1948, s. 98 vd). Metalurji tarihi ve kültürel yönleri konusunda bkz. T. A. Rickard, *Man and Metals. A History of Mining in Relation to Development of Civilisation* (New York, 1932, 2 cilt; ayrıca Fransızca baskısı da vardır); J. R. Partington, *Origins and Development of Applied Chemistry* (Londra, 1935) ve özellikle, Leslie Aitchison, *A History of Metals*, 2 cilt (Londra, 1960). Antikçağda metalurjiyle ilgili en son araştırmaların durumu R. J. Forbes tarafından akılcıca belirlenmiştir: *Metallurgy in Antiquity. A Notebook for Archaeologists and Technologists* (Leyden, 1950), zengin kaynakçalarla birlikte. Ayrıca bkz. yine aynı yazar: *Bibliographia Antiqua, Pihlosophia Naturalis* (I. Bölüm: Madenler; Leyden, 1940; 2. Bölüm, Metalurji; Leyden, 1942). Yakın tarihli bir çalışma: Charles Singer, E. J. Holmyard ve A. R. Hall, *A History of Technology*, c. 1 (Oxford, 1955).

AN.BAR konusunda: Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte Vorderasiens* (Berlin, 1908-1922), s. 13; G. G. Boson, *Les metaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babyloniennes* (açılış der-

si, Münih, 1914). s. 11-12; Axel W. Persson, "Eisen und Eisenbereitung in ältester Zeit, Etymologisches und Sachliches" (*Bulletin de la societe Royale de Lettres de Lund*, 1934, s. 111-127), s. 114; Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, s. 465.

Parzillu konusunda: Persson, a.g.y., s. 113; Forbes, s. 465.

Eski Yakınoğu'da bakır ve tunç ticareti konusunda bkz. R. Dussaud, *La Lydie et ses voisins aux hautes epoques* (Paris, 1930), s. 76 vd.

Tunçla ilgili söz dağarı konusunda, Georges Dossin, "Le vocabulaire de Nuzi Smn" (*Revue d'Assyriologie*, 1947-1948), s. 26 vd.

Eski Mısır'da demir sorunu ve *biz-n.pt* kelimesi konusunda bkz. G. A. Wainwright, "Iron in Egypt" (*The Journal of Egyptian Archeology*, 18, 1932, s. 3-15; Persson'un makalesinde özetlenmiştir, s. 2-3); aynı yazar, "The Coming of Iron" (*Antiquity*, 10, 1936, s. 5-25); E. Wyndham Hulme, "Early Iron-Smelting in Egypt" (*Antiquity*, 11, 1937, s. 222-223); Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, s. 425 vd. H. Quiring, makalesinde araştırmalarını özetlemiştir: "Die Herkunft des ältesten Eisens und Stahl" (*Forschungen und Fortschritte*, 9, 1933, s. 126-127): Çok daha sonraları Mısırlıların kullandıkları demir filizinin, % 60'tan fazla demir içeren magnetite sahip Nübye kumundan kaynaklandığını kanıtladığını ileri sürer. Ayrıca bkz. Jean Leclant, "Le fer dans l'Egypte ancienne, le Sudan et L'Afrique" (*Le Fer a travers les âges: Actes du Colloques International*, Nancy, 3-6 Octobre 1955, *Annales de l'Est*, Tez no: 16, Nancy, 1955, s. 85-91).

Minos dönemi Girit'inde demir konusunda: H. R. Hall, *The Civilisation of Greece in the Bronze Age* (Londra, 1928), s. 253; A. W. Persson, s. 111; Forbes, s. 456 vd.

NOT B

DEMİR MİTOLOJİSİ

Demonlardan ve ruhlara karşı koruma sağlayan demir konusu: I. Goldziher, "Eisen als Schutz gegen Dämonen" (*Archiv für Religionswissenschaft*, 10, 1907, s. 41-46); S. Seligmann, *Der Böse Blick* (Berlin, 1910), c. I s. 273-276; c. II, s. 8-9, vb; aynı yazar *Die magischen Heil- und Schutzmittel* (Stuttgart, 1927), s. 161-169 (bu kitap *Der Böse Blick*'in bazı bölümlerinin genişletilmiş halidir); Frazer, *Tabu and the Perils of the Soul*, s. 234 vd (Fr. çeviri, s. 195 vd); Tawney-Penzer, *The Ocean of Story*, c. II (Londra, 1924), s. 166-168; J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich-Leipzig, 1937), c. I, s. 130 vd, c. II, s. 118 vd; G. Dumezil, "Labrys" (*Journal Asiatique*, 1929, s. 237-254), s. 247 vd (demir bıçaklar demonları uzaklaştırır; Çerkez inanışları); J. Filliozat, *Le Kumâratantra* (Paris, 1937), s. 64 (bıçağın büyüsel rolü). Ayrıca bkz. *Handwörterbuch der Deutsche Aberglauben*, "Eisen" maddesi.

Mahsûlün koruyucusu olarak demir (Kuzeydoğu Avrupa): A. V. Rantasalo, *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen* (5 cilt, FF Communications, Sontavala-Helsinki, 1919-1925), c. III, s. 17 vd.

NOT C

ANTROPOGONİK MOTİFLER

İnsanın kil ya da çamurdan yaratılması: S. Langdon, *Le Poeme sumerien du Paradis, du Deluge et de la Chute de l'homme* (Paris, 1919,

Fr. çeviri: C. Virolleaud), s. 22-23, 31-32; aynı yazar, *Semitic Mythology* (Boston, 1931), s. 111-112; Okyanusya geleneklerinde, bkz. R. B. Dixon, *Oceanic Mythology* (Boston, 1916), s. 107 (tanrının kanıyla karışan tozdan türeyen insan); ayrıca bkz. Sir James Frazer, *Folk-Lore of the Old Testament* (Londra, 1919), c. I, s. 3-44; aynı yazar, *Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies* (Londra, 1935), s. 3-35 (1909 tarihli inceleme, ancak önceki kadar zengin değil). Mısır gelenekleri konusunda bkz. E. A. Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt* (Oxford, 1934), s. 143, 434 (tanrının gözyaşından yaratılmış insan); Adolf Erman, *Die Religion der Aegypter* (Berlin, 1934), s. 66; Maj Sandman Holmberg, *The God Ptah* (Lund-Kopenhag, 1946), s. 31, vd; Eliade, *Dinsel inançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, § 26.

Antropogonik motiflere genel bir bakış: Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, c. I (Helsinki, 1932, FF Communicaitons, no. 106), s. 150-159.

Babil Yaratılış Şiiri'nin sonraki çevirileri konusunda bkz. G. Furlani, *Il Poema della Creazione* (Bologna, 1934), s. 100 vd (Bkz. s. 34-35, Mezopotamya'da benzer gelenekler); R. Labat, *Le Poeme babylonien de la Creation* (Paris, 1935) ve şu kitapta belirtilen kaynakçalar: M. Eliade, *Histoire*, c. I, s. 404 vd. Metalurji problemiyle doğrudan ilişkili olarak bkz. Toradja'larda belirlenen gelenek: Tanrı *Pue ne Palaburu* her çocuğu kendi demirhanesinde yapar (Kruyt, alıntılanan: J. W. Perry, *The Children of the Sun*, 2. basım, Londra, 1927, s. 207).

NOT D

YAPAY DÖLLEME VE ORJİ AYINLERİ

Mezopotamya'da yapay dölleme konusunda, bkz. A. H. Pruessen, "Date Culture in Ancient Babylonia" (*Journal of the American Oriental Society*, 36, 1920, s. 213-232); Georges Sarton, "The Artificial Fertilisation of Date-Palms in the Time of Ashur-Nasir-Pal" (*Isis*, 21, no: 60, Nisan 1934, s. 8-14); aynı yazar, "Additional Note on Date Culture in Ancient Babylonia" (a.g.y., no: 65, Haziran 1935, s. 251-252; bu iki makale konuyla ilgili tam bir kaynakça sunuyor); Helene Danthine, *Le palmier-dattier et les arbres sacres dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne* (Paris, 1937), s. 111-121.

Araplarda ve İbranilerde benzer gelenekler konusunda bkz. Salomon Gandz, "Artificial Fertilization of Date-Palms in Palestine and Arabia" (*Isis*, 33, no: 65, Haziran 1935, s. 245-250).

Limon ağaçlarının aşılınmasıyla ilişkili orji uygulamaları konusunda İbn Vahşiyye'nin söyledikleri için bkz. S. Tolkowsky, *Hesperides. A History of the Culture and Use of Citrus Fruits* (Londra, 1938), s. 56, 129 vd.

NOT E

ATEŞİN CİNSEL SİMGEÇİLİĞİ

Eski Hint'te ateşin simgesel cinselliği şu yazarlarca incelenmiştir: K. F. Johansson, *Über die altindische Göttin Dhisana* (Skrifter utgifna Vetenskapssafundent i Uppsala, Uppsala-Leipzig, 1917), s. 51-55; J. Gonda, "Gods," and "Powers" in the Veda (Lahey, 1957, s. 23 vd, 38

vd). Modern Hindistan'daki gelenekler konusunda bkz. W. Crooke, *Religion and Folk-Lore of Northern India* (Oxford, 1926), s. 336; J. Abbot, *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief* (Londra, 1932), s. 176.

Öntarih kültürlerinde ocak (=vulva) simgeçiliği konusunda bkz. Oscar Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* (Frankfurt a. M., 1934), s. 244 vd. Eski Germanlerde Kuzey Avrupa'da: J. Grimm, *Deutsche Mythologie* (4^e Ausgabe, 1876), c. III, s. 175.

"İlkellerde" ateşin üretilmesiyle ilgili cinsel simgeçilik konusunda bkz. Sir James Frazer, *The Magic Art and the Origin of Kings*, c. II, s. 208 vd; aynı yazar, *Mythes sur l'origine du feu* (Fr. çeviri, Paris, 1931), s. 62 vd. Ateşin törenle yakılması sırasındaki cinsel orjilerden örnekler, a.g.y., s. 64 (Wirz'e göre Marind-Anim'lerde).

Ateş yakmanın kozmolojik simgeçelliği ve Zamanın yeniden doğumuna ilişkin kavramlar konusunda bkz. M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour* (Paris, 1949) s. 107 vd.

"Merkez" simgeçiliği konusunda a.g.y., s. 30 vd; aynı yazar, *Images et symboles* (Paris, 1952), s. 33 vd.

NOT F

ÜÇGENİN CİNSEL SİMGEÇİLİĞİ

Delta ile ilgili cinsel simgeçilik konusunda bkz. R. Eisler, *Kuba-Kybele*, s. 127, 135 vd ve Uberto Pestalozza, *Religione Mediterranea* (Milano 1951), s. 246, not 65. "Üçgen" = "kapı" = "kadın" denkliği konusunda bkz. H. C. Trumbull, *The Threshold Covenant* (New York, 1892, s. 252-257 (Yunan, Çin, Yahudi vb konuları). *Arche geneleos*

konusunda bkz. Franz Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Leipzig, 2. basım, 1925), s. 21-22. Hindistan'da üçgen simgeciligi konusunda: G. Tucci, "Tracce di culto lunare in India" (*Rivista di Studi Orientali*, XII, 1919-1930, s. 419-427), s. 422 ve Tantracı simgecilikle ilgili dipnot; J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich-Leipzig, 1937), c. III, 133-294.

R. Eisler, "Kuba-Kybele" (*Philologus*, c. 68, 1909, s. 118-151, 161-209), s. 135; burada Kâbe'nin cinsel simgeciligine ilişkin talihsiz bir yorum var: Mekke kutsal taşının *tetragonos lithos* olarak bir *pyramis*'in ya da bir obeliskin "evi" olduğu ileri sürülür (Konische Phallosstein). Bununla birlikte 1909 yılında R. Eisler incelemesini yazarken psikanaliz henüz yeni doğmuştu ve bunu pek bilmeyen akademisyenler pan-seksüel simgecilige kolayca kapıhveriyorlardı.

NOT G

PETRA GENİTRİX

Taşın doğmuş insanlarla ilgili mitler konusunda bkz. B. Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki, 1931), s. 61 vd; M. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 243 (kaynakça bilgileri). Doğurtucu taşlar ve "kayma" ayini konusunda bkz. *Dinler Tarihine Giriş*, s. 228 vd.

Tanrıların bir *petra genitrix*'ten (=Büyük Tanrıça=*matrix mundi*) doğumu konusunda bkz. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* (Münih, 1910), c. II, s. 411, 727 vd, vb. Aynı yazar, "Kuba-Kybele" (*Philologus*, c. 68, 1909, s. 118-151- 161-209), s. 196 vd.

Taşlardan çıkmış insanlarla ilgili paleolitik Sami gelenekleri konusunda bkz. W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites* (III. bas-

kı, Londra, 1927), s. 86 (Arap efsanesi); Hans Schmidt, *Die Erzählung von Paradies und Sündefall* (Tübingen, 1931), s. 38, dipnot 1 (Eski Ahit).

Rumen dinsel folklorunda İsa'nın taştan doğması konusunda bkz. Alexandre Rosetti, *Colindele Românilor* (Academia Româna, Bükreş, 1920), s. 68.

NOT H

İNGİLİZ EDEBİYATINDA SİMYA*

Ben Jonson'un *The Alchemist* adlı oyunu konusunda bkz. Edgar Hill Duncan, "Jonson's *Alchemist* and the Literature of Alchemy" (PMLA, 61, Eylül 1946, s. 699-710). Yazar Jonson'un simya hakkındaki kaydadeğer bilgisini vurgular; Chaucer ve Donne dışında diğer bütün İngiliz yazarlarından daha fazla bilgi sahibidir (a.g.y., s. 699). Duncan Chacer'ın simya bilgilerini "The Yeoman's Canon's *Silver Citri-nacioun*" adlı yazıda inceler (*Modern Philology*, XXXVII, 1940, 241-262); ayrıca diğer incelemeleri "Donne's Alchemical Efigures" (*ELH*, IX, 1942, 257-285) ve "The Alchemy in Jonson's *Mercury Vindicated*" (*Studies in Philology*, XXXIX, 1942, 625-637). H. Fisch'te genel bir sunuş bulunacaktır: "Alchemy and English Literature" (*Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society*, VII, 123-136).

* Bu bölüm İngilizce baskıda çıkarılmıştır –yn.

NOT I

BABİL “SİMYASI”

Asur belgeleri R. Campbell Thompson tarafından çevrilmiştir: *On the Chemistry of the Ancient Assyrians* (Londra, 1925, 158 daktilo sayfası); Bruno Meissner, *Babylonien und Assyrien*, c. II (Heidelberg, 1925), s. 382 vd; Robert Eisler, “Der babylonische Ursprung der Alchimie” (*Chemiker-Zeitung*, no: 83, 11 Temmuz 1925, s. 577 vd; no 86, 18 Temmuz 1925, s. 602 vd); aynı yazar, “Die chemische Terminologie der Babylonier” (*Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. 37, Nisan 1926, s. 109-131); aynı yazar, “L’origine babylonienne de l’alchimie” (*Revue de Synthèse Historique*, 1926, s. 1-25). Madenler ve kimyayla ilgili terimler konusunda bkz. R. C. Thompson, *A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology* (Oxford, 1936). R. C. Thompson araştırmalarını makalesinde özetlemiştir: “A Survey of the Chemistry of Assyria in the VII. cent. B.C.” (*Ambix*, II, 1938, s. 3-16).

Robert Eisler’in yorumu bazı Asurbilimciler tarafından çeşitli nedenlerle reddedilmiştir: H. Zimmern “Assyrische chemisch-technischen Rezepte, insbesondere für Herstellung farbigen glasierter Ziegel, in Umschrift und Übersetzung” (*Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. 36, Eylül 1925, s. 177-208); aynı yazar, “Vorläufiger Nachtrag zu den assyrischen chemisch-technischen Rezepten” (a.g.y., Bd. 37, Eylül 1926, s. 213-214); bilimtarihçisi Ernst Darmstaedter, “Vorläufige Bemerkungen zu den assyrischen chemisch-technischen Rezepten” (*Zeitschrift für Assyriologie*, 1925, s. 302-304); aynı yazar, “Nochmals babylonische Alchemie” (a.g.y., 1926, s. 205-213); Arap bilgin ve bilim tarihçisi Julius Ruska, “Kritisches zu R. Eisler’s chemie-geschichtlicher Methode” (*Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. 37, 1926, s. 273-288).

R. Eisler'in hipotezini Abel Rey kabul etmiştir: *La Science orientale avant les Grecs* (Paris, 1930), s. 193 vd; ayrıca bkz. R. Berthelot, *La Pensée de l'Asie et l'astrobiologie* (Paris, 1938), s. 43 vd.

Edmund von Lippmann'ın *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* (Berlin, 1931) isimli eserinin ikinci cildinin s. 51 ve devamında yazar kategorik olarak düşüncelerini açıklamadan bir ölçüde olumsuz bir tutum takınıyor; ayrıca bkz. c. III (Weinheim, 1954), s. 40. Onun kapsamlı eseri *Metallurgy in Antiquity*'de Forbes'in ele aldığı problemi görmek hoş olurdu.

NOT J

ÇİN SİMYASI

Bilimin evrensel tarihi içinde Çin bilimsel düşüncesinin tarihine ilişkin genel durum konusunda bkz. George Sarton, *An Introduction to the History of Science*, c. I-III, beş cilt (Washington, 1926-1948) ve özellikle Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, c. I-V (Cambridge, 1956).

Eski Çin'de metalurji ve kimya sanatının tarihi konusunda bkz. Li Ch'iao Ping, *The Chemical Arts of Old China* (Easton, 1948). B. Laufer hem *liu li* hamurunun (vitray yapımında kullanılıyordu) hem de kaolinin ilk kez Taocu simyacılar tarafından denendiğini göstermiştir: Bkz. *The Beginnings of Porcelain in China* (Chicago, 1917, Field Museum), s. 142, 118, vb. Simyacıların kullandıkları arsenik tuzları tarımda ve çeşitli endüstrilerde yerini bulmuştur; bkz. M. Muccioli, "L'arsenico presso i Cinesi" (*Archivio di Storia della Scienza*, VIII, s. 65-76, özellikle, s. 70-71). Simya keşiflerinin seramik ve metalurji tek-

niklerine uygulanması konusunda bkz. E. von Lippmann, *Entsehung und Ausbreitung der Alchemie*, I, s. 156; II, s. 45, 66, 178, vb.

Çin simyası konusunda temel kaynakça için bkz. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalite et Liberte* (Paris, 1954), s. 399-400 ve özellikle Needham, *Science and Civilisation in China*, V. I (Cambridge, 1974), s. 2 vd, 387 vd. En önemli yapıtları belirtelim: O. Johnson, *A Study of Chinese Alchemy* (Şangay, 1928; ayrıca bkz. B. Laufer'in sunuş, *Isis*, 1929, c. 12, s. 330-332); A. Waley, "Notes on Chinese Alchemy" (*Bulletin of Oriental School of London*, VI, 1930, s. 1-24); W. H. Barnes, "Possible Reference to Chinese Alchemy in the Fourth or Third Century B. C." (*The China Journal*, c. 23, 1935, s. 75-79); Homer H. Dubbs, "The Beginnings of Alchemy" (*Isis*, c. 38, 1947, s. 62-86); Ho Ping-Yü ve Joseph Needham, "The Laboratory Equipment of the Early Medieval Chinese Alchemist" *Ambix*, VII, 1959, s. 57-115; T'sao T'ien Ch'in, Ho Ping-Yü ve Joseph Needham, "An Early Medieval Chinese Alchemical Text on Aqueous Solutions," *a.g.y.*, s. 122-158; Nathan Sivin, *Chinese Alchemy: Preliminary Studies* (Cambridge, Mass, 1968; bkz. M. Eliade'nin sunuş, *History of Religions*, 10, 1970, s. 178-182); Joseph Needham, *Science and Civilisation*, V, I, (simya tarihi şu anda hazırlanmakta olan sonraki dört ciltte devam edecektir).

Simya metinlerinin çevirileri arasında özellikle belirtilmesi gerekenler: Lu-Ch'iang Wu ve Tenney L. Davis, "An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled *Ts'an T'ung Ch'i*, written by Wei Po-Yang about 142 A. D." (*Isis*, 1932, c.18, s. 210-289); aynı yazar, "Ko Hung on the Yellow and the White" (*Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, c. 70, 1935, s. 218-284): Bu çalışma Ko Hung (Pao P'u Tzu) risalesinin IV. ve VI. bölümlerinin çevirisini içerir; I.-III. bölümler Eugen Eifel tarafından çevrilmiştir: *Monumenta Serica*, c.

6, 1941, s. 113-211 (bkz. a.g.y., c. 9, 1944, IV. bölümün yeni bir çevirisi yine Feifel tarafından yapılmıştır), VII. ve XI. bölümler de T. L. Davis ve K. F. Chen tarafından çevrilmiştir: "The Inner Chapters of Pao-pu-tzu" (*Proceedings of the American Academy of Arts and Science*, c. 74, 1940-1942, s. 287-325). T. L. Davis ve katkıda bulunanların değeri konusunda bkz. J. Needham, *Science and Civilisation*, V, I, s. 6 ve Nathan Sivin, *Chinese Alchemy*, s. 15. James R. Ware, Ko Hung'un *Nei P'ien*'inin tam çevirisini yapmıştır: *Alchemy, Medecine and Religion in the China of A. D. 320: The Nei P'ien of Ko Hung* (Cambridge, Mass., 1966; bkz. bizim *History of Religions*'taki gözlemlerimiz, 8, 1968, s. 84-85). Sivin'in yapıtı olan *Chinese Alchemy* (s. 145-214), Sun Ssu-mo'ya (MS VI. yüzyıl) atfedilen *Tan ching yao chueh*'in ("Essentials Formulas from the Alchemical Classics") açıklamalı çevirisini içerir. Ayrıca bkz. Roy C. Spooner ve C. H. Wang, "The Divine Nine Turn *Tan Sha* Methode, a Chinese Alchemical Recipe" (*Isis*, 1947, c. 38, s. 235-242.)

H. H. Dubs simyanın kökenlerinin MÖ IV. yüzyıl Çin'inde aramak gerektiğini düşünür. Yazara göre simya, altının pek bilinmediği, ayarını ölçmenin bilinmediği bir uygarlıkta doğabilir; öte yandan Mezopotamya'da bu yöntemler MÖ XIV. yüzyıldan beri yaygınlaşmıştı, bu da simyanın Akdeniz kökenli olduğu konusunda kuşkuya açıyor (Dubs, s. 80 vd). Ancak bu kam simya tarihçileri tarafından kabul görmemiştir (bkz. F. Sherwood Taylor, *The Alchemists*, New York, 1949, s. 75). Dubs simyanın Batıya Çinli gezginler tarafından sokulduğunu düşünür (a.g.y., s. 84). Bununla birlikte Laufer'a göre "bilimsel" simyanın Çin'de yabancı bir etkiyi temsil etmesi de olasılık dışında değil (bkz. Laufer, *Isis*, 1929, s. 330-331). Akdeniz kaynaklı düşüncelerin Çin'e girmesi konusunda bkz. Dubs, a.g.y., s. 82-83, dip-

notlar, 122-123. Çin simya ideolojisinin olası Akdeniz kökeni konusunda bkz. H. E. Stapleton, "The Antiquity of Alchemy" (*Ambix*, V, 1953, s. 1-43), s 15 vd. Simyanın Çin kökenli oluşunu kısaca gözden geçiren Sivin (s. 19-30) Dubs'un varsayımını yadsır (s. 22-23). Başka nedenlerle de olsa simyanın bir Çin ürünü olduğunu savunmasına karşı en kökten eleştiri Needham'dan gelir (c. I, s. 44 vd). Needham'a göre eski Çin kültürü, kimyacının en yüce işi olarak ölüme karşı bir iksir geliştirme inancının berraklaşacağı tek yerdir (s. 71, 82, 114-115). İki tasavvur –iksir ve altının simyevi olarak yaratılması– tarihte ilk kez Çin'e MÖ IV. yüzyılda girmiştir (s. 12 vd, vb). Ancak Needham altın ile ölümsüzlük arasındaki ilişkinin MÖ IV. yüzyıldan önce Hindistan'da bilindiğini kabul eder (s. 118 vd; bu konuyla ilgili gözlemlerimiz için bkz. yukarıda s. 55, 139).

Nefes alıp verme ve cinsel edimin simyevi simgeciliği konusunda bkz. R. H. van Gulik, *Erotic Colour Prints of the Ming Period with an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty*, B.C. 206-A.D. 1644 (kırk kopya özel basım, Tokyo, 1951), s. 115 vd.

NOT K

ÇİN BÜYÜ GELENEKLERİ VE SİMYA FOLKLORU

Yogiler ve simyacıların büyü yoluyla uçmaları konusunda bkz. M. Eliade, *Le Yoga*, s. 397. Çin'de "büyülü uçuş" konusunda bkz. Eliade, *Le Chamanisme*, s. 294 vd; Taocu ölümsüzlerin uçuşu konusunda bkz. Lionel Giles, *A Gallery of Chinese Immortals* (Londra, 1948), s. 22, 40, 43, 51, vb; Max Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan (Biographies legen-*

daires des Immortels taoïste de l'antiquite), çeviri ve notlar (Pekin, 1953) s. 41, 54, 82, 146, 154.

Ölümsüzlük ve ona ulaşma konusundaki çok eski mitler ve inanışların büyük bölümü Çin simyasında ele alınıp değerlendirilmiştir. Kaplumbağa ve turna ölümsüzlüğün simgesi olarak görülürdü. Antikçağ yazarları turnayı hep Ölümsüzlerin yanında tasvir ederler (J. J. de Groot, *The Religious System of China*, Leyden, 1892, c. IV, s. 232-233, 295); cenaze arabalarının üstüne ölümsüzlüğe geçişi simgelemek üzere turna resmedilir (a.g.y., c. IV, s. 359). Doğaüstü adaya doğru yola çıkmış sekiz Ölümsüz'u resmeden tablolarla gemiyi havada götüren kuş turnadır (bkz. Werner, *Mythe and Legends of China*, Londra, 1924, s. 302). Öte yandan, Pao Pu'tzu (=Ko Hung) turna yumurtası ve kaplumbağa kabuğuyla hazırlanmış içecekler içilerek ömrün uzatılabileceğini kesinler (Johnson'un alıntılıdığı metin: *Chinese Alchemy*, s. 61). Gelenek çok eskidir: *Liensien Tchouan* Kouei fou'nun kaplumbağa beyniyle karıştırdığı tarçın ve ayçekirdeğiyle beslendiğini anlatır (M. Kaltenmark, s. 119).

Ömrü uzatabilecek bitki türleri arasında Çin geleneği *çih* ("ölümsüzlük otu"), çam, servi ve şeftali ağacını öne çıkarır. Çam ve servide yang cevherinin bol bulunduğu inanılır (bkz. J. J. de Groot, a.g.y., s. c. IV, s. 294-324). Yo Ts'üan çam tohumu yiyerek havaya uçmayı başarmıştır. "O zamanın insanları bunu alıp yediler ve hepsi de iki ya da üç yüzyıl yaşadı" (M. Kaltenmark, *Le Lien-sien Tchouan*, s. 54; bkz. a.g.y., s. 81, 136, 160). Ömrü uzatan çam ağaçları konusunda bkz. Rolf Stein, *Jardins en miniature d'Extreme-Orient*, *Le Monde en petit*, Bulletin de l'Ecole française d'Extreme-Orient, 42, Hanoi, 1943, s. 1-104, özellikle s. 84 vd). Pao Pu'tzu ise, eğer bir kişi topuklarına servi suyu sürerse "batmadan su üstünde yürüyebilir" diye yazar; bütün

vücuduna sürerse görünmez olur. Kurutulan, öğütülen ve bir meşaleye konulan servi kozalağı görülmemiş bir parlaklıkla yanar ve eğer yakında altın ya da yeşim varsa alevler maviye dönüşür, toprağa doğru yönelir. Servi kozalağı tozuyla beslenen kişi bin yaşına kadar yaşar (De Groot'un bastığı metin, c. IV, s. 287). Yyine Pao Pu'tzu'nun dediğine göre şeftali ağacı reçinesi insan bedenini ısıltılı olmasını sağlar.

Diğer bitki ve otlar ömrü uzatmalarıyla ve büyülü güçler sağlamalarıyla ünlüdürler. *Lie-sien Tschouan* armutu (s. 97), tarçını (s. 82, 119), çayirmantarını (s. 82), boğanotunu (s. 154), melekotunu (s. 154) ayçiçeğini (s. 119) vb sayar. Folklor gelenekleri, taoculuk ve simyanın sürekliliğinde hiçbir kopma yoktur: Taocu simyacı, çok eski zamanlardan beri bir sukabağı ile büyülü tohumlar ve bitkiler toplamaya dağlara giden otacının ardılıdır. Bu konuda bkz. R. Stein, *Jardin en miniature*, s. 56 vd ve başka sayfalar. Ayrıca bkz. Michel Soymie "Le Lo-Feou Chan, etude de geographie religieuse" (*Bulletin de l'Ecole Française de l'Extreme-Orient* [Saigon], 97-103 ["Le soleil de minuit"]).

NOT L

HİNT SİMYASI

Hint simyası ve ön-kimyası konusunda bkz. P. C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, c. I (2. basım, Kalküta, 1903), c. II (2. basım, Kalküta, 1925); ayrıca bkz. Rasacharya Kaviraj Bhudeb Mookerjee, *Rasajala-nidhi or Ocean of Indian Medicine, Chemistry and Alchemy*, 2 cilt (Kalküta, 1926-1927): Değeri olmayan bir derleme, ama içinde gele-

neksel simyaya ilişkin çok sayıda metinden alıntılar var. Simyacı *siddha* öğretisinin sunumu için bkz. V. V. Raman Sastrî, "The Doctrinal Culture and Tradition of the Siddhas" (*Cultural Heritage of India, Sri Ramakrishna Centenary Memorial*, Kalküta, tarihsiz, c. II, s. 303-319); Shashibbusan Dasgupta, *Obscure religious Cults as background of Bengali Literature* (Kalküta, 1946), s. 289 vd; Mircea Eliade, *Le Yoga. Immortalite et Liberte*, s. 299 vd.

Birmanya'da simyacı yogilerle ilgili benzer inanışlar vardır. Cıva ya da demirle hazırlanmış cevherleri tüketerek *zagwy* (*yogi*'den türetilmiş sözcük) olunur. Kişi daha uygulamanın yarısında "canlı metal taşı" elde eder. Ona sahip olunca havada uçabilir, toprak altından gidebilir; dokunulmazlık kazanır ve yüzlerce yıl yaşayabilir. Bu taş her tür hastalığı iyileştirir; sarı bakıra ya da gümüşe değiştirildiğinde bunları altına dönüştürür. Kişi taşı yuttuğunda yedi gün kendini kaybeder. Genellikle bir mağaraya çekilir ve yedinci günün sonunda *zagwy* olarak geri gelir. Artık bir tanrı gibidir; milyonlarca yıl yaşayabilir, ölüleri diriltebilir, görünmez olabilir. Kadınlarla değil ama bir genç kız boyunda ve biçiminde olan kimi meyvelerle cinsel ilişkiye girebilir. *Zagwy* bu meyveleri canlandırır ve onlarla evlenir. Bkz. Maung Hsin Aung, "Alchemy and Alchemist in Burma," *Folklore*, 44, 1933, s. 346-354, özellikle s. 346-347 ve "Burmese Alchemy Beliefs," *Journal of the Burmese Research Society*, 35, s. 83-91.

Simya, Tantracılık ve Hatha-yoga arasındaki ilişkiler konusunda bkz. M. Eliade, *Le Yoga*, s. 274, vd, 398 vd (kaynakçalar). Ayrıca bkz. A. Waley, "References to Alchemy in Buddhist Scriptures" (*Bulletin of the School of Oriental Studies*, Londra, c. VI, s. 1102-1103). *Mahāyāna-saṃgrahabhasya*'da simyaya göndermeler bulunmaktadır (Nanjio, 1171; Çinceye çeviren: Hüsang-tsang, 656-659). Ayrıca bkz. O. Stein,

“Reference to Alchemy in Buddhist Scriptures” (*Bull. School Orient. Studies*, VII, 1933, s. 262 vd).

Sımyacı Nāgārcuna konusunda bkz. *Yoga*'da sorunlar ve kaynakçalar, s. 398.

El-Birūnī konusunda J. Filliozat, *Albīrunī et l'alchimie indienne (Al-Bīrunī Commemoration Volume)*, Kalkūta 1951, s. 101-105).

Hint sımyasında cıvanın rolü konusunda bkz. P. C. Ray, *a.g.y.*, I, s. 105, Giriş; E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* (Berlin, 1919), s. 435; c. II (Berlin, 1931), s. 179; Julius Jolly, “Der Stein der Weisen” (*Windisch Festschrift*, Leipzig, 1914), s. 98-106. Tamil *sittar*’ları konusunda bkz. A. Barth, *Oeuvres*, I (Paris, 1914), s. 185; J. Filliozat, *Journal Asiatique*, 1934, s. 111-112: *Sittar sarakku*’ları (cevherler, malzemeler) *ān* ve *pensarakhu*, yani eril ve dişil malzemeler olarak ayırır; bu ayırma Çin düşüncesindeki yin-yang ikiliğini anımsatıyor. L. Wieger (*Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 2. basım, Hien-hien, 1927, s. 395) MÖ III. yüzyıldan Taocu sımyacı Ko Hung’un (Pao-p’u-tzu) Nāgārjunā’ya atfedilen *Rasaratnākara* risalesine öykündüğünü düşünür. Bu durumda MÖ VII. ya da VIII. yüzyıla ait olduğu düşünülen *Rasaratnākara*’nın (bkz. E. Lamotte, *Traite de la Grande Vertu de Sagesse*, I, Louvain, 1944, s. 383, dipnot 1), “aslında II. yüzyıldan budist Nāgārcuna çağma ait olduğu söylenebilir” (J. Filliozat, *La Doctrine classique de la medecine indienne*, Paris, 1949, s. 10). Ancak Tamil sımyasının Çin sımyasından etkilenmiş olma olasılığı da vardır (Bkz. J. Filliozat, “Taoisme et Yoga,” *Dān viet-Nam*, No: 3, Ağustos 1949, s. 113-120, özellikle s. 120).

Cordier Fonu nun sımya el yazmaları konusunda bkz. J. Filliozat, *Journal Asiatique*, 1934, s. 156 vd.

DOĞU SİMYASINDA AMONYAK TUZU

Amonyak tuzunun Sanskritçedeki adı *navasāra*, Farsça *nūşādūr*. H. E. Stapleton bu terimleri Çince *nau-sha* ile açıklamayı denemiştir: bkz. "Sal-Ammoniac. A Study in Primitive Chemistry" (*Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, c. I, No: 2, s. 25-42, Kalküta, 1905); Bkz. Stapleton ve R. F. Azo, "Chemistry in Iraq and Persia in the Xth Century A. D." (*Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, c. VIII, No: 61, 1927), s. 346, dipnot 1). B. Laufer bu varsayımın geçersizliğini göstermiştir: Bkz. *Sino-Iranica* (Field Museum, Chicago, 1919), s. 505. Amonyak tuzu ilk kez İran simyasında kullanılmış ve buradan Çin, Hint ve Arap simyacılarına geçmiştir. Bu konuda bkz. Julius Ruska, *Sal ammoniacus, Nusādir und Salmiak* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1925); aynı yazar, *Das Buch der Alaune und Salze* (Berlin, 1931), s. 111, 192 vd. Arapça terim olan *nīşādūr* Farsçadaki *nūşādūr*'dan türemiştir. Amonyak tuzu olasılıkla "Sasani İmparatorluğu döneminden bir simya okulu" tarafından keşfedilmiş ve simyada kullanılmıştır; bkz. Henri Corbin, "Le livre du Glorieux de Jābir ibn Hayyān" (*Eranos-Jahrbuch*, XVIII, Zürich, 1950, s. 47-114), s. 53, dipnot 15. Amonyak tuzu Asur çiviyazı metinlerinde de geçer; bkz. Campbell Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, s. 12. Ayrıca bkz. J. R. Partington, *Origins and Development of Applied Chemistry* (Londra, 1935), s. 147, 317; H. E. Stapleton, "The Antiquite of Alchemy" (*Ambix*, V, 1953, s. 1-43), s. 34, dipnot 68. E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, III (Weinhein, 1954), s. 116.

NOT N

SİMYA TARİHİ ÜZERİNE GENEL BİLGİLER
YUNAN-MISIR, ARAP VE BATI SİMYALARI

TEMEL KAYNAKÇA

Simya konusunda yakın tarihli külliyat ve kimyanın başlangıcı G. Debus tarafından "The Significance of the History of Eary Chemistry" adlı incelemede sunulmuştur (*Cahiers d'histoire mondiale*, IX, No: 11, 1965, s. 39-58). J. M. Partington'ın dört ciltlik anıtsal yapıtı *History of Chemistry*'nin yalnızca II. cildi (Londra 1961) ve III. cildi (1962) yayımlandı. Ayrıca bkz. H. M. Leicester, *The Historical Background of Chemistry* (New York, 1956); John Read, *Through Alchemy to Chemistry* (Londra, 1957); E. J. Holmyard, *Alchemy* (Penguin Books, 1957); ve özellikle Robert P. Multhau, *The Origins of Chemistry* (Londra, 1966).

George Sarton'ın (*An Introduction to the History of Science*, 5 cilt) ve Lynn Thordike'm yapıtlarında (*A History of Magic and Experimental Science*, 6 cilt, New York, 1921-1941) zengin kaynakçalar var. Ayrıca bkz. *Isis*'te yayımlanan eleştiri yazıları (kurucusu George Sarton).

Gerard Heym "Introduction to the Bibliography of Alchemy" adlı bir yazıyla başlangıç yapmış ama ne yazık ki gerisini getirememiştir (*Ambix*, I, 1937, s. 48-60).

Simyanın kökeni ve anlamı konusunda yakın tarihli birkaç çalışmanın çözümlemesi için bkz. Wolfgang Schneider, "Über den Ursprung des Wortes, Chemie" (*Pharmazeutische Industrie*, XXI, 1959, s. 79-81) ve "Probleme und neuere Ansichten in der Alchemiegeschichte" (*Chemiker Zeitung-Chemische Apparatur*, LXXXV, No: 17, 1961, s. 643-651); ayrıca bkz. aynı yazar, "Die geschichtlichen Beziehungen der Metallurgie zu Alchemie und Pharmazie" (*Archiv für das Eisenhütten-*

wesen, XXXVIII, no. 7, Temmuz 1966, s. 533-538) ve özellikle *Lexicon Alchemistische-Pharmazeutisches Symbole* (Weinheim, 1962).

Maurice P. Grossland simya terminolojisinin aydınlatılmasını e-peyce ileri götürmüştür: *Historical Studies in the Language of Chemistry* (Cambridge, Mass, 1962). W. Ganzenmüller'in çok önemli katkıları şu kitapta bir araya getirilmiştir: *Beträge zur Geschichte der Technologie und der Alchemie* (Weinheim, 1956).

Yunan simya metinlerinin çoğu Marceline Berthelot tarafından çevrilip yayımlanmıştır: *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3 cilt (Paris, 1887). Berthelot'nun *Collection*'a almadığı metinler yakın tarihte F. Sherwood Taylor tarafından İngilizceye çevrildi: "The Alchemical Works of Stephanos of Alexandria" (*Ambix*, I, 1937, s. 116-139; II, 1938, s. 39-49). Kimya konulu papirüsler O. Lagercrantz (*Papyrus Graecus Holmiensis*, Uppsala, 1913) ve Marcelin Berthelot, (*Archologie et Histoire des Sciences*, Paris, 1906) tarafından yayımlanmıştır. Yazma eserlerinin dökümü konusunda bkz. *Le Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* (Brüksel, 1924).

İskenderiye simyası tarihi ve buna ilişkin dosya için bkz. M. Berthelot, *Les Origines de L'Alchimie* (Paris, 1885); aynı yazar, *Introduction a l'etude de la Chimie des Anciens et du Moyen Age* (Paris, 1889); Edmund von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, I (Berlin, 1919), II (Berlin, 1931), III (Weinheim, 1954); Arthur John Hopkins, *Alchemy, Child of Greek Philosophy* (Columbia University Press, New York, 1934); R. P. Festugiere, O. P., "Alchymica" (*L'Antiquite Classique*, VIII, 1939, s. 71-95); aynı yazar, *La Revelation d'Hermes Trismegiste*, I (Paris, 1944), s. 216-282; F. Cumont ve J. Bidez, *Les Mages hellenises* (Paris, 1938), I, s. 170 vd, 198 vd; II, 309 vd; F. Sherwood Taylor, "The Origins of Greek Alchemy" (*Ambix*, I, 1937,

s. 30-47); aynı yazar, *The Alchemists* (New York, 1949); R. Pfister, "Teinture et alchimie dans l'Orient hellénistique" (*Seminarium Kondakovianum*, VII, Prag, 1935, s. 1-59); J. Bidez, "Dernières recherches sur l'histoire de l'alchimie en Grèce à Byzance et en Égypte" (*Byzantinian*, 13, 1938, s. 383-388); G. Goldschmidt, "Der Ursprung der Alchemie" (*Ciba Zeitschrift*, V, 1938, s. 1950-1988); A. Rehm, "Zur Überlieferung der griechischen Alchemisten" (*Byzantinische Zeitschrift*, 39, 1939, s. 394-434); W. J. Wilson, "Origin and Development of Greco-egyptian alchemy" (*Ciba Symposia*, III, 1941, s. 926-960); W. Ganzenmüller, "Wandlungen in der geschichtlichen, Betrachtungen der Alchemie" (*Chymia*, III, 1950, s. 143-155); R. J. Forbes, "The Origin of Alchemy" (= *Studies in Ancient Technology*, I, Leyden, 1955, s. 121-144). Ayrıca bkz. C. A. Browne, "Rhetorical and Religious Aspects of Greek Alchemy" (*Ambix*, II, 1946, s. 129-137; III, 1948, s. 15-25); Egon Wellesz, "Music in the Treatises of Greek Gnostics and Alchemists" (*Ambix*, IV, 1951, s. 145-158).

H. E. Stapleton, "The Antiquity of Alchemy" (*Ambix*, 5, 1953, s. 1-43) adlı incelemesinde *Traité d'Agathodaimon*'u özetleyip tartışmıştır.

H. J. Shepard Gnostisizm ile simya arasındaki ilişkileri irdeleyen birçok makale yazmıştır: "Gnosticism and Alchemy" (*Ambix*, VI, 1957, s. 86-101); "Egg Symbolism in Alchemy" (*Ambix*, VI, 1958, s. 140-148); "The Redemption Theme and Hellenistic Alchemy" (a.g.y., VII, 1959, 42-76); "A Survey of Alchemical and Hermetic Symbolism" (a.g.y., VII, 1960, 35-41); "The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: A Study in Origins" (a.g.y., X, 1962, 93-96); "Alchemy: Origin or Origins?" (a.g.y., s. XVII, 1970, s. 69 vd).

Arap simya tarihi için özellikle J. Ruska'nın yayımladığı metinlere

ve incelemelere başvurulacaktır (*kaynakçası Festgabe zu seinem 70. Geburtstag*'de bulunabilir, Berlin, 1937 s. 20-40). En önemlilerini anımsatalım: *Arabische Alchemisten*, I-II (Heidelberg, 1924); *Tabula Smaragdina* (Heidelberg, 1926); *Turba Philosophorum* (Berlin 1931); *Das Buch der Alaune und Salze* (Berlin, 1935). Ayrıca bkz. Ruska'nın iki makaleyle aktardığı genel sunum: "Quelques problèmes de la littérature alchimique" (*Annales Guébbard-Séverine*, Neuchâtel, VII, 1931, s. 156-173) ve "Methodes of Research in the History of Chemistry" (*Ambix*, 1937, s. 21-29). Ayrıca bkz. "Neue Beiträge zur Geschichte der Chemie," (*Quellen und Studien zur Geschichte des Naturwissenschaften und der Medizin*, c. 8, 1942, s. 1-131).

Cabir konusunda bkz. E. J. Holmyard, *The Arabic Works of Jābir ibn Hayyān* (Paris, 1928) ve özellikle Paul Kraus, *Jābir ibn Hayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, I-II (Kahire, 1942-1943, Institut d'Égypte'e sunulan tezler, 44-45. ciltler).

Rāzi konusunda: Gerard Heym, "Al Rāzi and Alchemy" (*Ambix*, I, 1938, s. 184-191); J. R. Partington, "The Chemistry of Rāzi" (a.g.y., s. 192-196).

Ayrıca bkz. J. W. Fück, "The Arabic Literature on Alchemy According to An-Nādim, A. D. 987" (*Ambix*, IV, 1951, s. 81-144); Henri Corbin, "Le Livre du Glorieux de Jābir ibn Hayyān. Alchimie et Archétypes" (*Erano-Jahrbuch*, XVIII, Zürich, 1950, s. 47-114); H. E. Stapleton, R. T. Azo ve H. Hussain, *Chemistry in Iraq and Persia* (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, VIII, 1927, s. 340 vd); H. E. Stapleton, "Two Alchemical Treatises Attributed to Avicenna" (*Ambix*, X, 1962, s. 41-82; A. Abel, "De l'alchimie arabe à l'alchimie occidentale" *Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze* (Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1971); s. 251-283; Georges C. Anawati,

“Avicenne et l'alchimie,” a.g.y., s. 285-341.

Burada ortaçağ ve Rönesans simyasına ilişkin muazzam külliyata yer vermeye olanak bulunmuyor. M. Berthelot'nun üç ciltlik yapıtına (*La Chimie au Moyen Age*, Paris, 1893) Ed. von Lippmann'ın klasik yapıtına, W. Ganzenmüller'in yapıtına (*Die Alchemie im Mittelalter*, Paderborn, 1938; Fr. çev., Paris 1940), R. P. Multhaufa (*The Origins of Chemistry*, s. 116-200) başvurulabilir. Ayrıca bkz. Aldo Mieli, *Pagine di Storia della Chimica* (Roma, 1922); John Read, *Prelude to Chemistry. An Outline of Alchemy, its Literature and Relationship* (Londra, 1939); F. Sherwood Taylor, *The Alchemists* (New York, 1949); Albert-Marie Schmidt, *La Poesie scientifique en France au XVI^e siècle* (Paris, 1938), s. 317 vd (Üç simyacı şair: Beroalde de Verville, Christofle de Gamon, Clovis Hesteau de Nuysement); Lynn Thorndike, “Alchemy During the First Half of the Sixteenth Century” (*Ambix*, II, 1938, s. 26-38); Robert Amadou, *Raymond Lulle et l'Alchimie* (Paris, 1953; Leonce Bouysson tarafından yakınlarda çevrilen *Codicille*'in giriş bölümüdür).

Paracelsus ve iyatrokimya konusunda bkz. Ernst Darmstaedter, *Arznei und Alchemie, Paracelsus Studien* (Leipzig, 1931); A. F. Titley, “Paracelsus. A resume of some controversies” (*Ambix*, I, 1938, s. 166-183); C. G. Jung, *Paracelsica* (Zürich, 1942); T. P. Sherlock, “The Chemical Work of Paracelsus” (*Ambix*, III, 1948, s. 33-63); A. Koyre, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI^e siècle allemand* (Paris, 1955), s. 45 vd; Walter Pagel, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance* (Basel ve New York, 1958, Fr. çev. 1963); aynı yazar, *Das Medizinische Weltbild des Paracelsus, seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis* (Wiesbaden, 1962); aynı yazar, “Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition” (*Ambix*, VIII, 1960, 125-160); Allen G. Debus, *The English Paracelsians*

(Londra, 1965); aynı yazar, *The Chemical Dream of the Renaissance* (Cambridge, 1968); aynı yazar, "The Chemical Philosophers: Chemical Medicine from Paracelsus to van Helmont" (*History of Science*, II, 1974, s. 235-259); "The Significance of the History of Early Chemistry," s. 48 vd (zengin bir kaynakçayla birlikte); Wolfgang Schneider, "Paracelsus und die Entwicklung der pharmazeutischen Chemie" (*Archiv der Pharmazie*, CCXCIX, No: 9, 1966, s. 737-746).

"Geleneksel" açıdan görülen simya konusunda bkz. Fulcanelli, *Les demeures philosophales et le symbolisme hermetique dans ses rapports avec l'Art sacre et l'esoterisme du Grand-Oeuvre* (Paris, 1930); J. Evola, *La Tradizione ermetica* (Bari, 1931; genişletilmiş ikinci basım, 1948); Eugene Canseliet, *Deux logis alchimiques* (Paris, 1945); Alexander von Bernus, *Alchymie und Heilkunst* (Nürnberg, 1940); Rene Alleau, *Aspects de l'Alchimie traditionnelle* (Paris, 1953, s. 223-236, kaynakçalar); Maurice Aniane, "Notes sur l'alchimie, "yoga" cosmologique de la chretiente medievale" (*Yoga. Science de l'homme integral* içinde, Jacques Masui yönetiminde derlenip yayımlanan metinler ve incelemeler, Paris, 1953, s. 243-273); Claude d'Yge, *Nouvelle Assemblée des Philosophes Chymiques. Aperçus sur le Grand-Oeuvre des Alchimistes* (Paris, 1954: Bernard Le Trevisan'ın *La Parole delaissee*'sinin ve Gobineau de Montluisant'ın *L'Explication tres curieuse*'ünün tam metnini içerir; s. 225-232, kaynakça).

NOT O

C. G. JUNG VE SİMYA

C. G. Jung'un araştırmaları kimya tarihine gösterdiği ilgiye ya da

kendi içinde Hermetik simgecilikle uğraşmasına hiçbir şey borçlu değildir. Hekim ve analist olarak *psike*'nin yapıları ve davranışını yalnızca tedavi amaçlı incelemiştir. Zamanla mitolojileri ve dinleri, irfanî bilgileri ve ayinleri incelemeye yönelmesi *psike* süreçlerini daha iyi anlama amacım gütmekteydi; yani amacı son çözümlemede hastalarının iyileşmesine yardım etmektir. Ote yandan bir süre sonra düş simgeciligi ve bazı hastalarının sanrıları ile simya simgeselliği arasındaki benzerliğe takılmıştı. Jung düşlerin anlamı ve işlevini anlamak için simyacıların yazılarını ciddiyetle incelemeye başladı. Araştırmalarını onbeş yıl sürdürmüş, ama bundan ne hastalarına ne de yakın çalışma arkadaşlarına söz etmemiştir. Her tür dış ve iç telkinden kaçınmak için önlem alıyordu. 1935 yılında Ascona'da *Eranos* için düşler ve birey olma süreçleri konusunda bir konferans vermiştir ("Traumsymbole des Individuations-prozesses," *Eranos-Jahrbuch*, III, Zürih, 1936); bunu 1936 yılında başka bir konferans izledi: "Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie" (*Eranos-Jahrbuch*, IV, 1937). Birinci konferansta Jung birey olma süreçlerinin aşamalarını belirleyen bir dizi düşü *opus alchymicum*'un sıralı işlemleriyle karşılaştırır; ikincisinde simyanın bazı merkezi simgelerini ve özellikle maddenin günden arındırılmasına ilişkin simgesel karmaşayı psikolojik olarak yorumlamayı dener. Bu iki konu üzerinde çalışılıp büyük ölçüde genişletildikten sonra 1944 yılında kitap halinde yayımlanmıştır: *Psychologie und Alchemie* (Zürih, Rascher, gözden geçirilmiş 2. basım, 1952). Ascona konferanslarından beri Jung'un yazdıklarında simyaya göndermeler gittikçe sıklaşmıştır; ancak özellikle şu incelemeleri belirtmek gerekiyor: "Die Visionen des Zosimos" (*Eranos-Jahrbuch*, V, 1937, s. 15-54; genişletilmiş bir değişkesi şu ciltte yer alıyor: *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürih, Rascher, 1954, s. 139-216; *Die*

Psychologie der Übertragung (Zürih, 1946), anıtsal *Mysterium Coniuncti-onis*'in kapsamlı önsözü, I-II (Zürih, 1955-1956); “Der Philosophische Baum” (ilk hali şu yapıttadır: *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft*, Basel, Bd. LVI, 1945, s. 411 vd; tamamıyla elden geçirilen metin şu yapıtta yeniden basılmıştır: *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, s. 353-496).

Jung simya araştırmalarına başladığında bu konunun derinlik psikolojisi açısından ele alındığı ciddi ve derin bir tek yapıt vardı: Freud'un en parlak öğrencilerinden biri olan Herbert Silberer'in yazdığı *Probleme der Mystik und ihre Symbolik* (Viyana, 1914). Jung araştırmalarının başında psikolojik düzeyi aşmayı kesinlikle istememiştir: Kimi simya simgesi ve işlemleriyle bazı uyuşumlarını keşfettiği “psişik olgularla” uğraşıyordu. Daha sonraları “Hermesçiler” ve “gelenekçiler” Jung'un kendi varoluş tarzı nedeniyle psişik ötesi olan bir simgeciliği ve işlemi psişik terimlerle ifade etmesinden yakındılar. Kimi ilahiyatçılar ve filozoflar da Jung'a benzer yakınmalarda bulundular: Dinsel ya da metafizik olguları psikoloji terimleriyle yorumlaması eleştirildi. Bu itirazlara Jung'un yanıtı biliniyor: Psikoloji-ötesi, psikoloğun işi değildir; her tür tinsel deneyimde psişik bir güncellik vardır ve bu güncellik psikoloğun uğraşabileceği, uğraşması gerektiği bazı içerikler ve bazı yapılarla oluşmuştur.

Öte yandan Jung'un araştırmalarının yeniliği ve önemi şu olguyu ortaya koymuş olmasından kaynaklanıyor: Bilinçdışı simya simgeciliğiyle ifade bulan ve *Hermetik işlemlerin sonuçlarına benzetilebilecek* psişik sonuçlara kayan süreçleri izlemektedir. Böyle bir keşfin kapsamını küçümsemek olanakdışıdır. Jung'un önerdiği sırf psikolojik yorumu bir yana bırakırsak yaptığı keşif esas olarak şunu kanıtlamaktadır: Bilinçdışının derinliklerinde *kutsal olmayan deneyim dünyasında ve-*

rili olmayan, aksine kutsal olmayan dünyadan kökten ayrılan bir tinsel eserin –irfan, mistisizm, simya– aşamalarına şaşırtıcı derecede benzeyen süreçler olup biter. Başka deyişle “bilinçdışının” ürünleri ile (düşler, uyanık görülen düşler, sanrılar vb.) dindışı ve kutsallıktan arınmış dünyanın ulamlarını aşmaları nedeniyle bir “biliç-ötesine” (mistik, simyevi deneyimler vd) ait görülebilecek deneyimler arasında tuhaf bir işbirliği ile karşı karşıyayız. Ancak Jung araştırmalarının başından itibaren simyevi simgeciliğini keşfetmekte olduğu düşler ve uyanıkken görülen düşler dizisinin psişik bir katılım sürecine eşlik ettiğini belirlemişti; Jung bu sürece birey olma süreci diyordu. Demek ki bilinçdışının bu tür ürünleri anarşik ya da keyfi değildi; bunların belirli bir amacı vardı: Jung’a göre bu amaç her insanın yüce ideali olan, kendi Ben’inin keşfi ve hâkimiyetini oluşturan birey olma idi. Ancak simyacılar göre *opus*’u, *elixir vitae*’yi ve *lapis*’i ele geçirmeyi, yani ölümsüzlüğü ve mutlak özgürlüğü elde etmeyi amaçladığına göre (“filozof taşının” elde edilmesi diğer kazanımların yanında “altına dönüşmeyi” yani dünyayı değiştirme, “kurtarma” özgürlüğünü de içeriyordu), bilinçaltı tarafından bilincin “izni” olmadan ve büyük çoğunlukla ona rağmen üstlenilen bu birey olma süreci, insanı kendi merkezine, Ben’ine doğru götüren bu süreç, *opus alchymicum*’un ön tasarımı olarak görülmeli ya da daha kesin söylersek, son derece zor ve bu yüzden de az sayıda tinsel varlığın başarabileceği bir erginlenme sürecinin bütün varlıkların kullanacağı şekilde, “bilinçdışı olarak taklit” edilmesi olarak görülmelidir. Bunun sonucunda birçok tinsel gerçekleşme düzeyi olduğu, ama bu düzeylerin belli bir gönderge düzleminde, şimdiki durumda psikolojik düzlemde ele alındıklarında birbirlerine bağımlı ve bağlaşık oldukları sonucuna varabiliriz. Simyevi düşler gören ve psişik bir katılıma yaklaşan “erginlenmemiş” kişi de

bir “erginlenmenin” aşamalarından geçer: Ancak bu erginlemenin sonucu, işlevsel olarak eş olsa da, herhangi bir ritüel ya da mistik erginlenmenin sonucuyla aynı olmayacaktır. Gerçekten de düşler ve bilinçaltının diğer süreçlerinde “dindışı” kişiye göre, ritüel ve mistik düzeyde “erginlenme” ile aynı önemde olan bir tinsel kaynaşma görüyoruz. Her tür simgecilik çok yönlüdür. Jung “simyevi” ve “mistik” işlemler için de benzer birçok yönlülük belirlemiştir: Bunlar çok çeşitli düzeylere uygulanabilirler ve benzer sonuçlara ulaşırlar. İmgelem, düşler, sanrılar simyevi simgeleri yeniden keşfederler –böylelikle de hastayı simyevi bir durum içine dahil ederler– ve psişik düzeyde simyevi işlemin sonucuna denk düşen bir iyileştirme sağlarlar.

Jung kendi keşiflerini farklı değerlendirir. Jung bir psikanalist olarak bütün simgeciliği ve bütün işlemleriyle simyayı kolektif bilinçaltının arketiplerinin ve süreçlerinin Madde üzerine yansıtılması biçiminde değerlendirir. *Opus alchymicum* aslında insanı Ben haline getiren birey olma sürecidir. *Elixir vitae* de Ben’in elde edilmesi olacaktır; çünkü Jung şunu gözlemliyordu: “Ben’in, yani Ben ile bağlaşıklık kimi simgelerin ortaya çıkması beraberinde bilinçaltının zamandışılığını getirir, bu da bir ebediyet ve ölümsüzlük duygusuyla ifadesini bulur” (*Pyschologie der Übertragung*). Demek ki simyacıların ölümsüzlük arayışı psikolojik düzeyde birey olma sürecine, Ben ile kaynaşmaya denk düşüyor. Simyacıların düşledikleri “filozof taşına” gelince, Jung bu simgecilikte birçok anlam bulur. Öncelikle Jung’a göre simya işlemlerinin gerçek olduğunu belirtelim: Ancak bu gerçeklik *fiziksel* değil *psişiktir*. Simya hem kozmik hem de tinsel bir dramın “laboratuvar” terimleriyle yaratılması demektir. *Opus magnum* un amacı hem insan ruhunun kurtuluşu hem de kozmosun iyileştirilmesidir. Bu anlamda simya Hristiyanlığı yeniden ele alır ve onu sürdürür. Simya-

cılara göre, der Jung, Hristiyanlık insanı kurtarmıştır, ama Doğayı değil. Öte yandan simyacı Dünyayı, bütün olarak iyileştirmeyi amaçlar: Filozof Taşı, dünyayı iyileştiren *Filius Macrocosmi* olarak tasavvur edilir, bu arada simyacılar göre İsa Mikrokozmos'un, yani yalnızca insanın Kurtarıcısıdır. *Opus*'un en son amacı Kurtulma'dır, yani kozmik Kurtuluş. Bu nedenle *Lapis philosophorum* İsa ile eşleştirilir. Jung'a göre simyacıların "Madde" dedikleri aslında Ben dir. Simyacıların *spiritus mercurius* olarak tanımladıkları "dünyanın ruhu," *anima mundi*, "madde"nin içinde hapsolmuştu. Bu nedenle simyacılar "maddenin" gerçekliğine inanıyorlardı; çünkü "madde" gerçekten de kendi psişik yaşamlarıydı. Öte yandan *opus*'un amacı bu "maddeyi" azat etmek, "kurtarmak," tek sözcükle *Filozof Taşını*, yani "muzaffer bedeni," *corpus glorificationis*'ı elde etmektir.

Jung ve simya konusunda makale (*Le Disque Vert*, 1955, s. 97-109) bakınız. Bilim tarihçilerinin Jung'un simya konusundaki tezlerini olumlu karşıladıklarını belirtelim; bkz. Walter Pagel, "Jung's Views on Alchemy" (*Isis*, 39, 1948, s. 44-48) ve Gerard Heym'in değerlendirmesi, *Ambix*, III, 1948, s. 64-67).

1957 yılında yayımlanan *Mysterium Coniunctionis*'in üçüncü cildinin bütünüyle Dr. Marie-Louise von Franz tarafından yazıldığını belirtelim; XII. yüzyıl metni olan ve Aquinas'lı Thomas'a atfedilen *Aurora consurgens*'in çevirisi ve basımını içeriyor, hemen ardından da uzun bir yorum var. Bu yapıtı R. F. C. Hull ve A. S. B. Glover tarafından İngilizceye çevrildi: *Aurora Consurgens. A Document Attributed to Thomas Aquinas on the Problem of Opposites in Alchemy* (Londra ve New York, 1966). Kapsamlı yorumu simya simgeciliği tefsirine önemli bir katkıdır (İngilizce çevirinin 153-154. sayfaları).

RÖNESANS VE REFORM ÇAĞINDA SİMYA

İki yüzyıl boyunca devam etmiş olan İtalyan Rönesans'ının başlangıcında Yeni Platonculuk ve Helenistik Hermetizmin yeniden keşfi bir coşkuya yol açtı. Yeni Platoncu ve Hermetik öğretilerin, felsefe ve sanatlar üzerinde derin ve yaratıcı bir etkiye sahip olduğunu ve aynı zamanda simyevi kimya, tıp, doğa bilimleri, eğitim ve siyasal kuramın gelişiminde büyük bir rol oynadıklarını biliyoruz.¹

Simyaya gelince, –maden filizlerinin büyümesi, metallerin dönüşümü, eliksir ve sır saklamanın zorunluluğu gibi– bazı temel önkoşullarının ortaçağdan Rönesans ve Reform çağına taşındığını aklımızın bir kenarında tutmalıyız. Örneğin XVII. yüzyıl bilginleri, metallerin doğal büyümesinden şüphe duymamışlardır; tersine simyacı bu süreç içinde Doğaya yardım etmeli midir, “böyle yapılmasını isteyenler dürüst insanlar mıdır, yoksa budalalar ya da sahtekârlar mıdır”² bunu sorgulamışlardır. Genellikle ilk büyük rasyonalist kimyacı olarak kabul edilen ve empirik olarak yaptığı deneyleriyle ünlü Herman Boerhaave (1664-1739), dönüşüme olan inancını hâlâ koruyordu. Ayrıca Newton'ın bilimsel devriminde simyanın önemini de kısaca ele alacağız. Ancak geleneksel simya, yani Arap ve Batı ortaçağ simyası, Yeni Platonculuk ve Hermetizmin etkisi altında referans çerçevesi-

¹ Bkz. W. Ragel, *Paracelsus*, Londra, 1958; Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, 1964; aynı yazar, *The Rosicrucian Enlightenment* (Chicago, 1972).

² Betty J. Teeter Dobbs, *The Foundation of Newton's Alchemy*, Cambridge, 1976, s. 44.

ni genişletmiştir. İnsanla kozmos ve Yüce Tanrı arasındaki tinsel aracıların rolünü vurguayan Yeni Platoncu model, Aristotelesçi modelin yerini almıştır. Simyacıların Doğa ile işbirliği yönündeki eski ve evrensel olarak yaygın inançları şimdi Hristolojik bir anlam kazanmıştı. Simyacılar, tıpkı İsa'nın, ölerək ve tekrar dirilerek insanlığı kurtarması gibi, *opus alchymicum*'un da Doğa'yı kurtaracağına inanmaya başlamışlardı. XVII. yüzyıl Hermesçisi Heinrich Khunrath, Filozof Taşım "Makrokozmosun Oğlu" Mesih İsa ile özdeşleştirdi ve onun keşfinin, İsa'nın mikrokozmos insana bütünlüğü bahşetmesi gibi, makrokozmosun gerçek doğasını göstereceğine inandı.³

C. G. Jung, haklı olarak Rönesans ve Reform çağı simyasının bu yönü üzerinde ısrar etmiştir. Özellikle dikkatli bir şekilde İsa ile Filozof Taşı arasındaki koşutluğu soruşturmuştur.⁴ XVIII. yüzyılda, Benedikten keşiş Don Pernety, Hristiyan *Mysterium*'ünün simyevi yorumunu şu şekilde özetlemiştir.⁵ "Onların eliksirleri asıl olarak Bakire yeryüzünde bedenlenmiş, Dünyanın evrensel Ruhunun bir parçasıdır; hedefe, yani harika ve değişmez mükemmelliğe ulaşmadan önce gerekli tüm işlemlere katlanmak için ondan Ruh'un çıkarılması gereklidir. İlk işlemde [*preparatio*] Ruh, kanı akıncaya kadar işkence görür; *putrefactio* [aşamasında] ölür; beyaz renk [*albedo*] siyaha [*nigredo*] döndüğünde, mezarının karanlığından dışarı çıkar ve ihtişam içinde dirilir, saf cevher olarak göğe yükselir; oradan hayatı ve ölümü yar-

³ A.g.y., s. 54.

⁴ Krş. özellikle *Psychology and Alchemy*, çev. R. F. C. Hull, ikinci basım, Princeton, 1968, s. 345 vd.

⁵ Dom A. J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermetique*, Paris, 1758; tekrar basım, Archè koleksiyonu, Milan, 1969, s. 349.

gılar,” insanın kirli ve değişime tabi olan kısmına karşılık gelen “ölüm” ateşe dayanamaz ve böylece cehennemde yok edilir.

Rönesans’tan itibaren, hem eski işleme dayalı simya hem de bu daha yeni “mistik” ve Hristolojik yeniden yorum, endüstri devriminin ve doğa bilimlerinin zaferini mümkün hale getiren hayret verici kültürel başkalaşımda kesin bir rol oynamıştır. Simya *opus*’u ile insanın ve doğanın kurtarılması umudu, Giacchino da Fiore’den beri Batı Hristiyan âleminin aklını kurcalamış köktenci bir *renovatio* özlemini sürdürmüştür. Yeniden doğum, yani “manevi doğum”, tam manasıyla bir Hristiyan hedefiydi; ancak birçok nedenle kurumsallaştırılmış dinsel hayatta kendine pek az yer bulmuştur. Tersine, bu hakiki “manevi doğum” özlemi, bir kolektif *metanoia* ve tarihin dönüşümü umudu, ortaçağ ve Rönesans devrinin binyılcı halk hareketlerine, peygamber teolojilerine ve mistik görümlere ve de Hermetik Gnosis’e esin kaynağı olmuştur.

Daha da önemlisi, benzer bir umudun *opus alchymicum*’un kimya açısından yeniden yorumu denilebilecek şeyi esinlemiş olduğu gerçektir. İmparator II. Rudolf’u, dönüşümün sırrını bildiğine ikna eden ünlü simyacı, matematikçi ve allâme John Dee (d. 1527), dünya reformunun okült –özellikle de simyevi– işlemlerle serbest bırakılan manevi güçlerle başarılabileceğini düşünmüştür.⁶ İngiliz simyacı Elias Ashmole, çağdaşlarının pek çoğu gibi, simya, astroloji ve doğal büyüü kendi zamanlarının bilimlerinin kurtarıcıları olarak görmüştür. Aslında, Paracelsus ve van Helmont’un yandaşları için, yalnızca “kim-

⁶ Krş. Peter French, *John Dee*, Londra, 1972; R. J. Evans, *Rudolf II and His World*, Oxford, 1973, s. 218-28. John Dee’nin Khunrath üzerindeki etkisi için bkz. Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, s. 37-38.

ya felsefesi'nin (yani yeni simya) araştırılması yoluyla veya "gerçek tıp" ile Doğa anlaşılabilirdi.⁷ Kimya ve astronomi gökle yerin sırlarını açacak bir anahtar olarak görülmüştür. Simya ilahi bir anlama sahipti. Yaratılış kimyasal bir işlem olarak görüldüğü için, hem yersel hem de göksel görüngüler kimya terimleriyle yorumlanmıştır. Makrokozmos-mikrokozmos ilişkileri temelinde, "kimya filozofu" yersel ve göksel gövdelerin sırlarını öğrenebilirdi. Böylelikle Robert Fludd güneşin döngüsel hareketine koşut bir kan dolaşımının kimyasal tarifini vermiştir.⁸

Hermesçiler ve "kimya filozofları", çağdaşlarının çoğu gibi bütün dinsel, sosyal ve kültürel kurumlarda kökten ve genel bir reform yapılmasını umuyor, içlerinden bazıları ise etkin bir biçimde bunun için hazırlık yapıyordu. Bu evrensel *renovatio*'nun ilk, zaruri aşaması bilgi reformuydu. Gülhaç hareketini başlatmış ve 1614'te yayımlanmış, yazarı belirsiz küçük bir kitap olan *Fama Fraternitatis*, bilginin yeni tipini talep ediyordu. Tarikatın mistik kurucusu Christian Rosenkrantz, tıbbın ve dolayısıyla bütün bilimlerin gerçek sırlarına hâkim olmakla ünlüydü. Daha sonraları sır olarak saklanan ve yalnızca Gülhaç tarikatının müritlerinin okuduğu birtakım kitaplar yazdı.⁹ Böylece XVII. yüzyılın başında yine o eski, bildik mistik senaryoyla

⁷ A. G. Debus, "Alchemy and the Historian of Science," s. 134.

⁸ A. G. Debus, *The Chemical Dream of the Renaissance*, Cambridge, 1968, s. 7, 14*15.

⁹ Debus, *The Chemical Dream of...*, s. 17-18. *Fama Fraternitatis*, Yates'in *The Rosicrucian Enlightenment*'i içinde yeniden basılmıştır, s. 238-51. *Fama*'nın Fransızca çevirisi *Confessio Fraternitatis* R. C. (1615) ve J. V. Andreae'nin (1586-1654) *The Chymical Marriage of Christian Rosencreutz*'u Bernard Gorceix'in *La Bible des Rose-Croix*'sında (Paris, 1970) bir araya getirilmiştir.

karşı karşıyayız: efsanevi bir şahsiyetin kaydettiği ve yüzyıllardır sır olan, sonraları yeniden keşfedilip yalnızca erginlenmiş gizli bir gruba aktarılmış ezeli vahiy. Pek çok Çince, Tantracı ve Helenistik metin örneğindeki gibi ezeli vahyin yeniden keşfi, ruhbandan olmayanlar için hâlâ erişilmez olsa da, hakikati ve kurtuluşu dürüst bir şekilde araştıranların dikkatini çekmek için dünyaya bildirilmiştir. *Fama Fraternitatis*'in yazarı Avrupa'nın bütün derin âlimlerinden sanatlarını gözden geçirmelerini ve bilgi reformunda Gülhaç Biraderliğine katılmalarını; başka deyişle topyekün *renovatio* için acele etmelerini istemişti. Bu çağrıya yanıt müthişti ve on yıldan az bir süre içinde bu gizli grubun faziletlerini ele alan yüzlerce kitap ve makale yazıldı.

Bazı tarihçilerin *Fama*'nın yazarı olduğunu iddia ettikleri Johann Valentin Andreae, 1619'da, muhtemelen Bacon'ın *Yeni Atlantis*'inden etkilenmiş bir kitap olan *Christianopolis*'i yayımladı.¹⁰ Andreae *Christianopolis*'te, "kimya felsefesi" ne dayalı yeni bilgi yöntemini daha ayrıntılı bir hale getirmek için uygun bir cemaat oluşturulmasını önermiştir. Bu ütöpik kentte, bu tür araştırmaların merkezi, bir laboratuvar olacaktı; "gökle yerin evlendiği" ve "yere ilahi sırların mührünün vurulduğunun anlaşıldığı" bir yer.¹¹ *Fama Fraternitatis*'i ve Gülhaç tarikatını savunanlar arasında Kraliyet Fizikçiler Koleji'nin öğretim üyesi, ama aynı zamanda bir mistik simya ustası da olan Robert Fludd vardı. Okült bilimlerde ciddi bir eğitimden geçmeden hiç kim-

¹⁰ Krş. Andreae, *Christianopolis: An Ideal State of the Seventeenth Century*, çev. Felix Emil Held (New York ve Londra, 1916). Ayrıca bkz. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, s. 145-46; Debus, *The Chemical Dream*, s. 19-20; John Warwick Montgomery, *Cross and Crucible: Jonathan Valentin Andreae (1586-1654), Phoenix of the Theologians*, I-II (Lahey, 1973).

¹¹ *Christianopolis*, (çev. Held), s. 196-97.

senin doğa felsefesinin yüksek bilgisine ulaşmasının mümkün olmadığını üzerine basa basa söylemiştir. Ona göre “hakiki tıp” doğa felsefesinin temeliydi. Mikrokozmos, yani insan bedenine dair bilgimiz bize evrenin yapısını öğretecek ve böylece bizi Yaratıcımıza götürecekti. Aynı şekilde evren hakkında daha fazlasını öğreneceğiz, kendimiz hakkında daha fazlasını bileceğizdir.¹²

En son çalışmalar, özellikle Debus ve Frances Yates’inkiler, “felsefi kimya”ya ve okült bilimlere dayalı yeni bilgiye ilişkin bu araştırmaların sonuçlarına yeni bir ışık tutmuştur. Simya formüllerinin donanımlı laboratuvarlarda deneysel olarak araştırılması hakkında görüş alışverişinde bulunmanın önemi, rasyonel bir kimyanın yolunu açmıştır. Okült bilimlerin pratisyenleri arasında sürekli sistematik bilgi alışverişi, pek çok akademinin ve eğitilmiş cemiyetin kurulmasına neden olmuştur. Ancak “hakiki simya” miti etkisini yitirmemiştir, bilimsel devrimin yazarları üzerinde bile. 1658’de yayımlanan bir denemede, Robert Boyle, simyasal ve tıbbi sırların serbest bir şekilde aktarımını desteklemiştir.¹³ Öte yandan Newton simya sırlarını kamuya açmanın güvenli olmadığını düşünüyordu ve Boyle, Kraliyet

¹² Robert Fludd, *Apologia Compendiaris Fraternitatem de Rosea Cruce Suspicionis et Infamiae Maculis Aspersam, Veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens* (Leyden, 1616), s. 89-93, 100-103; aktaran: Debus, a.g.y., s. 22-23.

¹³ Margaret E. Rowbottom’ın şerhiyle tekrar basılan bu deneme için bkz. “The Earliest Published Writting of Robert Fludd,” *Annals of Science*, 6 (1950): 376-89. “Eğer Elixir bir sır olmuşsa ... bunu kendi endüstrimize değil bütünüyle İfşa Ediciler’imize borçluyuz, bana öyle geliyor ki, kazanmak için çaba harcamadığımız şeyi vermekten bu kadar geri durmamalıyız; çünkü kurtancılarımızın benzer bir durumdaki buyruğu şuydu: Kolayca aldın, kolayca ver” vb; Rowbottom, s. 384. Yukarıdaki alıntı Dubbs tarafından kopyalanmıştır, *The Foundations of Newton’s Alchemy*, s. 68-69.

Akademisi Sekreterine bu meselelerde “âli sükûtunu” koruması gerektiğini yazmıştı.¹⁴ Newton, deneylerinden bazılarının başarılı olduğunu bildirmişse de simya araştırmalarının ve deneylerinin sonuçlarını asla yayımlamadı. Ne ki, ona ait sayısız simya yazması –1940’a kadar önemsenmemişlerdir– *The Foundation of Newton’s Alchemy*¹⁵ isimli kitabında Prof. Dobbs tarafından adamakıllı soruşturulmuştur. Dobb’s göre, Newton, “engin eski simya küliyatını daha önce hiç araştırılmadığı kadar” derinlemesine incelemiştir (s. 88).

Newton simyadaki küçük dünyanın yapısını kendi kozmolojik sistemiyle eşleştirmeyi denerdi. Gezegenleri yörüngelerinde tutan gücün keşfi onu tam olarak tatmin etmemişti. Ancak 1668’den 1696’ya kadarki yoğun deneylerine karşın küçük kütlelerin hareketini yöneten güçleri bulmayı başaramadı. Bununla birlikte 1679-80’de yörünge hareketinin dinamikleri üzerinde ciddi bir şekilde çalışmaya başladığında, çekim gücüyle ilgili kimyevi fikirlerini evrenlere uyguladı.¹⁶

McGuire ve Rattans’ın gösterdiği gibi, Newton şuna inanmıştı ki, “Tanrı doğa felsefesinin ve gerçek dinin sırlarını seçilmiş birkaç kişiye vermişti. Bu bilgi sonradan kayboldu, fakat daha sonra, avamdan saklı tutulan masallarda ve mitsel sözlerde biraraya getirildiğinde kısmen de olsa yeniden keşfedilmişti. Günümüzde bu daha eksiksiz

¹⁴ Dobbs (a.g.y., s. 195), H. Oldenburg’a gönderilmiş 26 Nisan 1676 tarihli bu mektuptan parçalar (= Newton, *Correspondence*, II, s. 1-3) alıntılanmıştır.

¹⁵ Newton’ın simya yazmalarının John Maynard Keynes tarafından 1936-39 arasında kısmen yeniden ele geçirilmelerine kadarki hikâyesi Dobbs tarafından anlatılmıştır (s. 6f).

¹⁶ Richard S. Westfall, “Newton and the Hermetic Tradition,” *Science, Medicine and Society in the Renaissance: Essays to Honor Walter Pagel* (ed. Allen G. Debus), New York, 1972, II, s. 183-98, özellikle s. 193-194; Dobbs, s. 211.

bir şekilde yaşatıdan tekrar elde edilebilir.”¹⁷ Bu nedenle Newton, genellikle oraya gizlenmiş gerçek sırları öğrenmeyi umut ederek, simya külliyyatının en içrekçi dallarına başvurmuştu. Modern mekanik biliminin kurucusunun ne ezeli gizli vahyin teolojisini ne de tüm simyaların temeli olan dönüşüm ilkesini reddetmemesi çok anlamlıdır. *Opticks* isimli incelemesinde şöyle yazmıştır: “Kütlelerin Işığa, Işığın Kütlelere çevrilmesi, Doğanın gidişatına çok uygundur, Doğa bu Dönüşümden hoşnut görünmektedir.”¹⁸ Prof. Dobbs’a göre, “Newton’ın simyayla ilgili düşünceleri, ana esasları üzerine öyle sağlam bir şekilde oturtulmuştur ki, asla onların genel olarak geçerliliklerini inkâr etmesi söz konusu olmamıştır ve bir bakıma 1675’ten sonra meslek hayatının bütünü simya ve mekanik felsefeyi bir bütün halinde birleştirmeye yönelik uzun süreli bir çaba olarak görülebilir.”¹⁹

Principia yayımlandığında, Newton’ın muhallifleri Newton’ın güçlerinin, aslında okült nitelikler olduğunu özellikle vurgulamışlardır. Prof. Dobbs, eleştirilerinin doğru olduğunu kabul eder: “Newton’ın güçleri, Rönesans döneminin okült külliyyatının büyük bölümünde bulunan gizli sempatiler ve antipatilere çok fazla benziyordu. Fakat Newton güçlere, madde ve hareketinkilere denk bir ontolojik statü vermişti. Böyle yaparak ve güçleri rakamsal ifadeler haline getirerek, onların mekanik felsefenin hayali etki mekanizması düzeyine yükselmelerini sağladı” (s. 211). Prof. Richard Westfall, *Force in Newton’s*

¹⁷ Dobbs, s. 90, E. McGuire ve P. M. Rattansi’nin şu eserine gönderme yapıyor: “Newton and the ‘Pipes of Pan’” *Notes and Records of the Royal Society of London* 21 (1966): s. 108-43.

¹⁸ Newton, *Opticks* (Londra, 1704; dördüncü edisyonun tekrar basımı [1730], New York, 1952), s. 374; aktaran: Dobbs, s. 231.

¹⁹ A.g.y., s. 230.

Physics adlı kitabında, kendi dölü olarak modern bilimi üretmiş olan şeyin, mekanik felsefe ile Hermetik geleneğin *evliliği* olduğu sonucuna ulaştı.²⁰ “Modern bilim” gözcü gelişimi içinde, Hermetik mirasını görmezden gelmiş ya da reddetmiştir. Başka bir ifadeyle, Newton mekanığının zaferi, Newton’m kendi bilimsel idealini yok etti. Aslına bakılırsa, Newton ve çağdaşları, bilimsel devrimin oldukça farklı bir tipini ummuşlardı. Rönesans’ın neo simyacısının amaçları ve umutlarını –yani Doğanın kurtarılması çabasını– sürdüren ve bunu geliştiren Paracelsus, John Dee, Comenius, J. V. Andreae, Ashmole, Fludd ve Newton gibi birbirinden çok farklı insanlar, simyada daha tutkulu bir girişimin modelini görüyorlardı: yani yeni bilgi yöntemiyle insanın kemâlatı. Onların görüşüne göre, böyle bir yöntem Hermetik gelenek ve doğa bilimleri, yani tıp, astronomi ve mekanik ile mezhep-üstü bir Hristiyanlığı bütünleştirecekti. Bu tutkulu sentez aslında yeni bir dinsel, özellikle Hristiyan yaratımıydı ve Platoncu, Aristotelesçi ve Yeni Platoncu metafizik kavramların eski bütünleştirilmesinin sonuçlarıyla uyumluydu. XVII. yüzyılda daha da ayrıntılandırılan bu “bilgi” tipi, Hristiyan Avrupa’daki son bütünsel girişim olmuştur. Böylesi bütünsel bilgi sistemleri Pythagoras ve Platon tarafından eski Yunanda ileri sürölmüşse de daha çok Çin kültürünün tipik özelliğidir; burada sanat, bilim veya teknoloji, söz konusu kültürün kozmolojik, ahlaki ve “varoluşsal” önkabülleri ve olası etkileri hesaba katılmadan anlaşılamaz.

²⁰ R. S. Westfall, *Force in Newton’s Physics: The Science of Dynamics in the Seventeenth Century* (Londra ve NY, 1971), s. 377-91; Dobbs, *a.g.y.*, s. 211.

DİZİN

- Abydos, 23
Alacahöyük, 24
altın, 22, 52-54, 59, 60, 69, 72-74, 118-123, 125, 128, 133, 137, 142, 144, 145, 147, 150, 157, 160, 161, 164, 167, 168, 175, 181, 185, 197, 211, 215, 217, 223, 235, 236, 238, 239
Artemis, 20
Asur, 38, 76, 232
Asûr, 69-71, 106
Asurular, 70
ateş, 22, 26, 41, 52, 62, 63, 67, 70, 77, 84-86, 88, 90, 98, 100, 101, 110, 113-115, 125, 128, 131, 133, 134, 155, 163, 165, 168, 175, 178, 184, 186, 191, 196, 208, 213, 228, 229, 250, 263
Baal, 104, 105, 107, 114
Baal'm Şiiri, 104
Bahya ben Aşer, 39
bakır, 23, 24, 26, 38, 52, 145, 174, 223, 225, 239
Bergbüchlein, 50-52, 210
Bhiller, 28
Câbir ibn Hayyân, 142, 176, 245
cıva, 51, 52, 74, 122, 128, 129, 132-134, 138, 141-147, 165, 167, 168, 176, 178, 211, 240
çekiç, 22, 30, 31, 62, 95, 97, 105, 113
Çingeneler, 106
Delphoi, 21
demir, 21-24, 28-30, 54, 69, 71, 87, 89, 90, 96-99, 102, 225, 226
demir çağı, 24, 25, 29, 71, 108, 209
demiurgos, 79, 82, 84
Dökümcü, 38, 186
eliksir, 221, 248, 249, 253
Elixir Vitae, 10, 183, 184, 197
el-Übeyd, 26
embriyon, 8, 9, 34, 40, 44, 46, 52, 54-56, 62, 72, 75-79, 82, 83, 129, 131, 133, 136, 138, 154, 161, 217
Endonezya, 7, 93
Ephesos, 20
Eros, 20
ersuyu, 33, 73, 74, 129, 133-135, 144, 168, 217

- fetüs, 76, 79, 82, 217
 Filozof Taşı, 10, 83, 133, 162,
 165, 172, 173, 175-178, 180,
 181, 183, 187, 189, 249, 261
 Fırın, 61, 62, 66-69, 72, 77, 78,
 114, 120, 185

 Gayömart, 73, 74
 Girit, 21, 23
 Göктаşı, 20
 Grönland Eskimoları, 22

 Hermetizm, 188, 193
hierogami, 21
 Hititler, 23
homo faber, 107, 108, 156, 185,
 187, 196, 202

 İbn er-Rûmî, 39
 İbn Meymûn, 36
 İbn Vahşiyye, 36, 228
 İndra, 73, 105, 107, 114
 İsa, 46, 114, 115, 170, 172, 187-
 189, 231, 249, 261

 John Dee, 189, 194, 250, 256,
 263, 264
 Jung, C. G., 10, 13, 56, 154, 163,
 164, 166-174, 176-180, 187,
 218-220, 249, 257-261

 Kâbe, 20
 Kafkasya, 22

 kalay, 58, 59, 74, 93, 106
 kaya kristali, 19, 20, 90
 kazan, 89
 kimya, 9-13, 15, 17, 49, 76, 124,
 125, 139, 143, 144, 146, 147,
 150-152, 154, 157, 158, 160,
 161, 165, 188-192, 194-197,
 202, 205-207, 212, 216, 220,
 232, 233, 236, 238, 242, 246,
 248, 250-253, 257
 kimya filozofu, 251
 kuvars kristali, 19
 Kybele, 20

 magnetit, 24, 225
 Malakka Negritoları, 19
 Malezya, 28, 59
 Marduk, 32, 33, 82, 104
 Massailer, 96, 97, 103
materia prima, 131, 167, 175,
 177, 262
 mağara, 21, 42-44, 89, 110, 129,
 211, 218, 239
 merkez, 11, 41, 122, 169, 229
 metalurji, 7-9, 19, 22-27, 31, 32,
 34, 38, 40, 44, 48-50, 54, 57,
 61-63, 68-71, 73, 77, 79, 82,
 83, 88, 103, 107, 108, 111,
 113, 117, 147, 155, 157, 160,
 164, 185-187, 200-203, 205,
 224, 233
 meteorit, 20, 21, 26, 224

Mezopotamya, 23, 24, 33, 35-38,
 42, 52, 75-79, 158, 160, 210,
 227, 228, 235
 Mundalar, 69, 70
mysteria, 8, 26, 159, 162-164,
 174, 175
 Mısır, 23, 24, 33, 36, 43, 74, 104,
 108, 158-160, 162, 164, 205,
 225, 227
 Nâgârcuna, 137, 142, 143, 145,
 240
 nalbant, 111-115, 209
 Newton, 17, 188, 191-194, 248,
 253-256, 264
nigredo, 162, 165, 167, 170, 175,
 176, 249
 Odin, 106, 111-113
opus magnum, 162

 örs, 30, 31, 63, 66, 78, 87, 89,
 95, 101, 115

palladion, 20
 Paracelsus, 147, 168, 169, 181,
 189, 194, 212, 214, 218, 246,
 248, 251, 256
 Pessinus meteoriti, 20
petra genitrix, 21, 40, 45, 230
 Phrygia, 20
 Platon, 21, 194, 256
 Plinius, 29, 48
prakrti, 139-141, 152

puruşa, 139, 140

Regressus ad uterum, 131, 138,
 168, 169

 sülfür, 48, 122, 147

 Şeytan, 113, 115
 Şiva, 143-146
 şaman, 19, 47, 59, 85-91, 93, 97,
 98, 113, 114, 116, 163, 180

 Tantracılık, 137, 151, 152, 159,
 175, 205, 239
 Taoculuk, 8, 117, 118, 138, 141,
 159, 205, 217
 Tiamat, 32, 79, 82, 104

 üçgen, 43, 44, 229, 230

 yeşim, 122, 123, 125, 217, 238
 Yeni Platonculuk, 188, 248, 249
 Yer Tanrıçası, 21
 Yeryüzü Ana, 27, 42, 44, 45, 49,
 52, 54, 56, 61, 154, 156, 161
 Yucatan Mayaları, 22
 yıldırım, 21, 31, 99, 100, 105,
 107, 108, 112
 yıldırımtaş, 21, 31, 107, 209, 223

 zincifre, 117, 118, 120, 128-130,
 217