



• ارنست کاسیرر نویسنده لهستانی الاصل [۱۹۴۵-۱۸۷۴] یک اندیشمند پیر و کانت بود. وی همچون هر اندیشمند پروردهٔ مکتب کانت مهمترین موضوعی را که همواره در نظر داشت مبحث شناخت شناسی و باز شناخت عناصر تشکیل دهندهٔ شناخت و چگونگی تکوین و تکامل خرد و حدود توانائی و کارائی آن بود. او بیشترین بخش عمر پر بار خویش را به فلسفهٔ معرفت اختصاص داد و نخستین اثر او در این زمینه با عنوان «مسئلهٔ دانش» در زمرهٔ یکی از برجسته‌ترین کتابهای فلسفی زمان او درآمد. کاسیرر اگر چه یک فیلسوف کانتی بود اما به صورتها و مفاهیم عقلی به عنوان پدیده‌های تاریخی نیز نگریست. کاسیرر در جائی از راه کانت جدا می‌شود که او بدین نتیجه می‌رسد که صورتهای مفاهیم علمی تنهابه صورتهای عقلی منحصر نیستند بلکه مفاهیم والگوهای غیر عقلی نیز در این میان دست اندر کارند.

ما می‌توانیم صورت «زبان» را چونان نمونه‌ای از سیری بالنده در نظر آوریم. صورت زبان یکی از مهمترین صورتهائی است که به گونه‌ای کنشگرانه و آفریننده پیوسته با انسان همراه بوده است. به گفتهٔ کاسیرر نخستین واژه‌های هر زبان برابر با نامها و جوهر خدایان انگاشته می‌شدند. از اینرو است که می‌خوانیم: «در آغاز کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود».

در سپیده دم تاریخ که نخستین هسته‌های شناخت در ذهن انسان نطفه می‌بست، نخستین واژه‌ها در واقع نخستین اسطوره‌های بشر بودند

ارنست کاسیرر

ترجمهٔ محسن ثلاثی

# زبان و اسطوره

و از همین روی است که کاسیرر زبان  
واسطوره را هم ریشه و همزاد می‌داند.

تاریخ فلسفه و تفکر از نفی اسطوره آغاز  
گشت. جدائی تفکر فلسفی و تفکر اساطیری  
در سرزمین یونان یعنی همان کانون سترگترین  
وسرشارترین اندیشه‌های اساطیری و فلسفی  
انجام پذیرفت. فلسفه در یونان زاده شد و  
شگفت اینجاست که پیش از زایش فلسفه در  
این سرزمین حتی با گسترش و رشد فلسفه در  
این منطقه زندگی مردم یونان آمیخته و سرشار  
از نگرشهای اساطیری بود. کمتر ملتی را  
می‌توان یافت که در فرهنگش اینهمه ایده‌ها  
و شخصیت‌های اسطوره‌ای وجود داشته باشد.  
و شگفتا که فلسفه با دانش و بینش علمی  
و عقلی درست در همین سرزمین زاده شده  
است. جدائی اسطوره و عقل سده‌ها ادامه  
پیدا کرد. هریک راهی در پیش گرفتند و  
رویگردان از همدیگر زندگی می‌کردند تا  
اینکه در سده کنونی فیلسوفی از آلمان یعنی  
ارنست کاسیرر با دانش ژرف و گسترده‌ای  
که از بینشهای گوناگون بشر داشت بارو بکرد  
تازه‌ای به این صورت کهن ادراک بشری  
نگریست و حلقه پیوند تفکر اسطوره‌ای را با  
تفکر منطقی و عقلی پیدا کرد. آنچه از این  
پس با عنوان «زبان و اسطوره» در فصلنامه هنر  
می‌خوانید، ترجمانی است از آرمانها و  
اندیشه‌های بزرگ این فیلسوف. دریغ است  
که این متفکر نام‌آور در ایران ناشناخته بماند  
و آثار بزرگ او به ویژه «فلسفه صورتهای  
مجازی» که به بیشتر زبانهای امروزی  
برگردانیده شده است به فارسی ترجمه نگردد.

## جای زبان و اسطوره در الگوی فرهنگ بشری

نخستین عبارت گفتگوانامه‌ی<sup>۱</sup> فادروس<sup>۱</sup>  
افلاطون وصف می‌کند که چگونه سقراط  
هنگامی که به فادروس برمی‌خورد، می‌گذارد تا  
او را در آنسوی دروازه‌های شهر بر کرانه‌های  
ایلیسوس<sup>۳</sup> به دام اندازد. افلاطون جزئیات وضع  
این صحنه را به زیباترین گونه تصویر کرد و  
چنان فضای فریبنده و عطرآگینی بر آن هموار  
ساخت که در میان توصیف‌های کلاسیک  
طبیعت بی‌همانند است. سقراط و فادروس در  
سایه‌ی یک درخت بلند راست اندام و بر سریک  
چشمه‌ی خنک آرام می‌گیرند. نسیم تابستانی  
نرم و شیرین و سرشار از آوای جیرجیرک است.  
در میان این چشم‌انداز فادروس این پرسش را به  
پیش می‌کشد که آیا این همان جایی نیست که  
برابر با اسطوره‌ای، بوریاس<sup>۴</sup> اریثیای<sup>۵</sup> نازنین را  
ربود، چرا که آب در اینجا به همان‌سان صاف و  
روشن است و برای بازی و شنای دخترکان  
می‌زیبد. سقراط زیر فشار این پرسش که آیا او  
این اسطوره و «انسان‌های اسطوره‌ای» را باور  
دارد، در پاسخ می‌گوید که گرچه نمی‌تواند آن  
را باور کند، اما باز در اهمیت آن گمانی ندارد.  
سپس می‌افزاید که «من نیز می‌توانستم چون  
دانیان قوم عمل کنم و با تفسیری هوشمندانه  
بگویم که اریثیا به هنگامی که سرگرم بازی با  
همبازی خویش فارماسیاء<sup>۶</sup> بود، بوریاس، باد  
شمال او را برد و در پرتگاه‌های دوردست

انداخت، و از برای همین شیوهی مرگ او بود که می گویند از سوی الهه‌ی بوریاس ر بوده شده است...»

«اما من فادروس این گونه تفسیرها را بسنده می بینم و این کار را بس ساختگی و ملال آور می یابم و از همین روی بدان که سرگرم این کار است رشک نمی ورزم. چرا که او به ناگزیر باید قنطورها<sup>۷</sup> و کمبراه<sup>۸</sup> را نیز درنگر آورد و خویش را در میانه‌ی آفریدگان بس گوناگونی چون گورگن<sup>۹</sup> ها، پگاسوس<sup>۱۰</sup> ها و غول های شگفت انگیز بی شمار، گم بیند. هر کس که بخواهد همه‌ی این هستی های شگفت را بی اعتبار سازد، و واقعیت آنها را به پایه‌ی نوعی احتمال فروکشد، باید مقدار زیادی وقت صرف این نوع حکمت بیهوده کند. اما من به هیچ روی برای چنین وقت گذرانی هایی مجال ندارم و دلیل آن، ای دوست گرامی اینست که من هنوز آن چنان که فرمان دلف<sup>۱۱</sup> می گوید، نمی توانم خود را بشناسم. از اینرو تا زمانی که نسبت به خویش نادانم، چه بیهوده است اگر به امور خارجی بپردازم. پس چنین چیزهایی را به حال خویش وامی گذارم و نه بدان ها بلکه به خویش می اندیشم — حال چه من به راستی آفریده‌ای پیچیده‌تر و غول آسائر از تیفون<sup>۱۲</sup> باشم و چه بر حسب تصادف حیوانی نجیب‌تر و ساده‌تر باشم که در خود جوهری شریف و یزدانی نهفته دارد<sup>۱۳</sup>».

اینگونه تفسیر اسطوره که دانایان و ادیبان آن روزگار آن را به عنوان مظهر دانش منزّه و اوج روح نزاکنمندان ارج بسیار می گذاشتند، به نگر

افلاطون یکسره مغایر با روح دانش می نمود، اما اگر چه آنرا به همانچنان که بود می نکوهید و آن را علم روستایی<sup>۱۴</sup> می خواند، ولی باز داوری او دانایان قوم را از پرداختن بدین گونه خردمندی تا سده های آینده باز نداشت. همچنان که دانایان و ادیبان به روزگار افلاطون در این ورزش فکری از همدیگر پیشی می جستند، رواقیان و نوافلاطونیان نیز در دوره های هلنی<sup>۱۵</sup> چنین رفتار می کردند، و همیشه این علم زبان وریشه شناسی<sup>۱۶</sup> بود که چونان گردونه‌ای در خدمت چنین تحقیقی بکار می رفته است. سخن فاوست در اینجا، در قلمرو ارواح و ملایک و همچنین در پهنه های فراتر اسطوره شناسی به خوبی صدق می کند. در این قلمرو همیشه چنین پنداشته می شد که جوهر هر شکل اسطوره‌ای را می توان یکراست از نام آن فراگرفت. این فکر که نام و جوهر رابطه‌ای ضروری و درونی با همدیگر دارند و این که نام نه تنها بر یک چیز نامگذاری شده دلالت می کند، بلکه جوهر آن چیز را نیز می رساند و قوه<sup>۱۷</sup> همان چیز واقعی را در درون خود نهفته دارد — یکی از فرض های<sup>۱۸</sup> بنیادی نفس آگاهی اسطوره ساز<sup>۱۹</sup> است. اینگونه می نماید که اسطوره شناسی فلسفی و علمی نیز این فرض را پذیرفته باشد. آنچه که در روح اسطوره خود به گونه‌ی یک اعتقاد زنده و بی میانجی کارکرد دارد، به منزله‌ی اصل مسلّم خط مشی نظری علم اسطوره شناسی درمی آید، اصل رابطه‌ی نزدیک میان نام ها و جوهرها و اینهمانی نهفته ایندو، در اینجا به عنوان اصل روش شناسیانه<sup>۲۰</sup> به کار رفته است.

در میان فیلسوفان تنها هربرت اسپنسر<sup>۲۱</sup> بود

که کوشید تا این تر را ثابت کند که فرجامین ریشه‌ی حرمت اسطوره‌ای - دینی پدیده‌های طبیعی‌ای چون ماه و خورشید، چیزی جز تعبیر نادرست از نام‌هایی که بر این چیزها گذاشته شده است نیست. در میان زبان‌شناسان، ما کس مولر<sup>۲۲</sup> روش تحلیل زبان‌شناسیانه را نه تنها وسیله‌ای از برای آشکار ساختن سرشت برخی از موجودات اسطوره‌ای می‌دانست (به ویژه در زمینه‌ی دین و دایی) بلکه همچنین آن را چون نقطه‌ی عطف نظریه‌ی عمومی خویش دال بر همبستگی زبان و اسطوره گرفته بود. به نگر او اسطوره نه استحاله‌ی تاریخ در داستانی افسانه‌وار است و نه افسانه‌ایست که به عنوان تاریخ پذیرفته شده باشد، و نیز بی‌گمان اسطوره یگراست از ژرف‌اندیشی<sup>۲۳</sup> درباره‌ی قدرت‌ها و صورت‌های بزرگ طبیعت سرچشمه نمی‌گیرد. آنچه را که ما اسطوره می‌خوانیم، برای او چیز است که موکول و مشروط به عامل زبان است، در واقع، اسطوره فرآورده‌ی یک کوتاهی بنیادی و ضعف جبلی زبان است. همه‌ی دلالت‌های زبان‌شناسیانه لزوماً ابهام‌انگیز هستند - و در این ابهام و در این «همریشگی»<sup>۲۴</sup> واژه‌ها، سرچشمه‌ی همه‌ی اسطوره‌ها نهفته است. مثال‌هایی که ما کس مولر از برای این نظریه می‌آورد، ویژگی راهیابی<sup>۲۵</sup> او را تشکیل می‌دهند. برای نمونه، او افسانه‌ی دثوکالیون و پیرها<sup>۲۶</sup> را نقل می‌کند که پس از آنکه زئوس آنها را از طوفانی که نوع بشر را نابود ساخت وارساند، نیاکان یک نژاد جدید گشتند بدینگونه که آنها سنگ‌هایی را از زمین برداشتند و آنها را

از بالای شانه‌هایشان انداختند و این سنگ‌ها در همان‌جا که به زمین انداخته شدند به گونه‌ی انسان درآمدند. این گونه بنیاد نوع بشر، بی‌معنی است و با هر تفسیری ناسازگار می‌نماید - اما آیا این قضیه بی‌درنگ روشن نمی‌شود که اگر این واقعیت را به یاد آوریم که در یونان انسان‌ها و سنگ‌ها با نام‌هایی همصدا یا دست‌کم نزدیک به هم خوانده می‌شوند و این که واژه‌های سنگ<sup>۲۷</sup> و انسان<sup>۲۸</sup> و همواک<sup>۲۹</sup> هستند. یا اسطوره‌دافنه<sup>۳۰</sup> را درنگر آورید که بدین دلیل از آغوش آپولو وارheid که مادرش، زمین، او را به گونه‌ی یک درخت غار درآورده بود. در اینجا باز تنها تاریخ زبان است که می‌تواند این اسطوره را «دریافتنی» سازد و بدان معنایی بخشد. دافنه که بود؟ برای پاسخ بدین پرسش باید از ریشه‌شناسی یاری گرفت، یعنی باید تاریخ این واژه را بررسی کرد. «دافنه» را می‌توان از واژه‌ی آهانا<sup>۳۱</sup>ی سانسکریت پی‌جویی کرد و آهانا در سانسکریت سرخی سپیده‌دم معنی می‌دهد. همینکه این نکته را بدانیم، کل قضیه روشن می‌گردد. داستان فوئوس<sup>۳۲</sup> و دافنه چیزی جز توصیف آنچه که هر روز می‌توان دید نیست: نخست پدیدار شدن نور سپیده‌دمان در خاور آسمان، سپس برآمدن خدای خورشید که در پی نوع‌روس خویش می‌شتابد و سپس تر، پریده‌رنگ گشتن آرام آرام سرخی شفق در برابر انوار آتشبار و سرانجام مرگ یا ناپیداشدن روشنی خورشید در آغوش مادر زمین. پس، شرط تعیین‌کننده‌ی تحوّل اسطوره، خود پدیده‌ی طبیعی نیست، بلکه وضعیتی که در آن واژه‌ی یونانی

برای درخت غار<sup>۳۳</sup> و واژه‌ی سانسکریت برای سپیده‌دم بهم وابسته‌اند، شرط تعیین‌کننده‌ی اسطوره را تشکیل می‌دهد. این وضعیت مستلزم یک نوع ضرورت منطقی تطابق با هستی‌هایی که این واژه‌ها دلالت می‌کنند، می‌باشد. از این‌روی او این چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

«اگر ما زبان را قالب بیرونی و تجلی اندیشه بدانیم، پس باید اسطوره‌سازی<sup>۳۴</sup> امری گریزناپذیر، طبیعی و یک ضرورت جبلی زبان باشد، در واقع، اسطوره سایه‌ی سیاهیست که زبان بر اندیشه می‌افکند و این سایه هرگز ناپدید نمی‌شود، مگر آنکه زبان و اندیشه همسطح گردند که هرگز چنین نخواهد شد. هر چند اسطوره‌سازی در دوران دیرین تاریخ اندیشه‌ی بشری بی‌گمان فراگیرتر بوده است، اما هرگز از میان نرفته و نخواهد رفت. از این‌روی، اسطوره‌سازی همچنان که در زمان هومر<sup>۳۵</sup> بوده است در این زمان نیز وجود دارد، تنها ما اکنون آن را احساس نمی‌کنیم، چرا که در میان سایه‌ی آن زندگی می‌کنیم و از این‌روی که از قرار گرفتن در میانه‌ی روشنی حقیقت<sup>۳۶</sup> ابا<sup>۳۶</sup> داریم اسطوره‌ها هنوز قدرت دارند... اسطوره‌سازی به بهترین معنای آن، همان قدرتیست که زبان در هر یک از حوزه‌های فعالیت ذهنی بر اندیشه اعمال می‌کند»<sup>۳۷</sup>.

بازگشت به چنین دیدگاهی که دیرینست از سوی ریشه‌شناسی و بررسی تطبیقی اسطوره‌ای امروزها گشته است، ممکن است پی‌رسی بهبودی‌ای به نظر آید، البته اگر چنین دیدگاهی به عنوان یک تلقی نمونه در همه‌ی رشته‌های

مربوط، در اسطوره‌شناسی و همچنین در بررسی‌های زبان‌شناسیانه، در نظریه‌ی هنر و نیز در نظریه‌ی دانش پیوسته بازآورده نمی‌شود.

برای ماکس مولر، جهان اسطوره‌ای ضرورتاً جهان وهم<sup>۳۸</sup> است - اما وهمی که هرگاه خودفریبی ضروری و بنیادی ذهن (که خطا از آن سرچشمه می‌گیرد) کشف گردد، تبیین می‌شود. این خودفریبی در زبان ریشه دارد که همیشه ذهن بشر را به بازی می‌گیرد و حتی آن را به بازی رنگین کمان وار معانی خویش می‌کشاند. این عقیده که اسطوره نه بر یک قدرت صورتبندی<sup>۳۹</sup> و آفرینش مثبت، بلکه بیشتر بر یک نقص ذهنی استوار است - و اینکه ما در اسطوره تأثیر «مرض شناسیانه»<sup>۴۰</sup> ی کلام را می‌یابیم - حتی در نوشته‌های قوم‌شناسیانه‌ی جدید نیز مدعیانی دارد.<sup>۴۰</sup>

اما زمانی که این عقیده را به پست‌ترین تعبیر فلسفی آن برمی‌گردانیم، روشن می‌گردد که این تلقی صرفاً نتیجه‌ی منطقی آن واقع‌گرایی‌ای<sup>۴۱</sup> است که واقیعت امور را چیزی یکسره و حتماً محقق و عیناً ملموس و آنچنان که افلاطون می‌گوید، محکم در چنگ<sup>۴۲</sup>، می‌انگارد. اگر واقیعت بدین شیوه انگاشته شود، بیگمان هر چیزی که از این گونه واقیعت مستحکم برخوردار نیست، به گونه‌ی چشم‌بندی و وهم محض درمی‌آید. این وهم ممکن است به خوبی کارگر افتد و در شادترین و سرزنده‌ترین رنگ‌ها بر فراز سر ما به پرواز درآید، اما این واقیعت همچنان پابرجای می‌ماند که این تصویر محتوای مستقل و معنایی ذاتی ندارد. این تصویر

در واقع واقعیتی را بازتاب می‌کند، اما هرگز نمی‌توان آن را با واقعیتی که بازتاب می‌کند ارزیابی کرد و هرگز نمی‌تواند تصویر روشنی از آن به دست دهد. از این دیدگاه، هر آفرینش هنری ای به گونه‌ی تقلید صرفی درمی‌آید که باید همیشه از نمونه‌ی اصلی کاستی داشته باشد. نه تنها تقلید صرف از یک نمونه‌ی محسوس، بلکه همچنین آنچه که آرمان‌پردازی<sup>۴۳</sup>، شیوه یا سبک خوانده می‌شود، نیز سرانجام تابع این حکم می‌گردد، چرا که اگر این گونه اندیشه با «حقیقت» عریان چیزی که باید تصویر گردد، ارزیابی شود، خود چیزی جز مفهوم نادرست ذهنی و تحریف از کار در نمی‌آید. و اینگونه می‌نماید که همه‌ی جریان‌های دیگر طرح‌پردازی<sup>۴۴</sup> ذهنی به همین گونه تحریف گستاخانه و انحراف از واقعیت عینی و داده‌های بی‌میانجی تجربه دچارند، چرا که همه‌ی جریان‌های ذهنی از دست یافتن به خود واقعیت وامی‌مانند و برای این که آن را باز نمایند و به نحوی آن را دریابند، به کاربرد مجاز و اداری می‌شوند. اما هر گونه مجاز‌پردازی<sup>۴۵</sup> به نفرین میانجیگری<sup>۴۶</sup> دچار است، و ناچار است آنچه را که می‌کوشد آشکار سازد، مبهم نشان دهد. از اینرو است که می‌بینیم با این که آوای کلام می‌کوشد تا رویداد ذهنی و هم‌عینی، جهان «درونی» و همچنین «بیرونی» را «بیان کند»، اما آنچه را که می‌تواند در نگاهداشت خویش آورد، نه آن حیات و تمامیت فردی وجود، بلکه تنها چکیده‌ی بی‌جان وجود است. همه‌ی آن «دلالتی» که واژه‌ی گفتاری دعوی می‌کند، به

راستی چیزی بیشتر از اشارت<sup>۴۷</sup> صرف نیست، «اشارتی» که در برابر گوناگونی مجسم<sup>۴۸</sup> و کلیت تجربه‌ی بالفعل، باید پیوسته چون صدفی میان‌تهی و بینوا جلوه کند. این واقعیت به یکسان درباره‌ی جهان درونی و جهان بیرونی صدق دارد: «کی روح سخن می‌گوید، افسوس که دیگر روح سخنی نمی‌گوید!»

از اینجا تنها یک گام به نتیجه‌ای که منتقدین شکاک زبان بدان رسیده‌اند، در پیش داریم: انحلال کامل هر گونه داعیه‌ی حقیقت محتوای زبان و تشخیص بدین نکته که محتوای زبان چیزی جز نوعی توهم‌نگاری<sup>۴۹</sup> روح نیست. علاوه بر این، از این دیدگاه، نه تنها اسطوره و زبان بلکه حتی خود دانش نظری نیز یک نوع توهم‌نگاری می‌گردد، چرا که حتی دانش نیز هرگز نمی‌تواند سرشت حقیقی چیزها را به همانگونه که هستند باز پرورد، بلکه باید جوهر آنها را در «مفاهیم» قالب‌بندی کند. مگر مفاهیم چیزی دیگر از صورت‌بندی‌ها و آفرینش‌های اندیشه هستند که به جای بدست دادن صورت‌های حقیقی چیزها، بیشتر خود صورت‌های اندیشه را به ما نشان می‌دهند؟ در نتیجه، همه‌ی طرح‌بندی‌هایی<sup>۵۰</sup> که علم برای طبقه‌بندی، تنظیم و اختصار پدیده‌های جهان واقعی دارد، چیزی جز طرح‌بندی‌های اختیاری<sup>۵۱</sup> نیستند — مصنوعات واهی ذهن که نه سرشت چیزها، بلکه سرشت ذهن را بیان می‌کنند. پس دانش، همچنین اسطوره، زبان و هنر به صورت نوعی جعل درآمده‌اند — جعلی که خود را با سودمندی خویش توجیه می‌کند، اما نباید آن را

با هر گونه معیار دقیق حقیقت ارزیابی کرد، چرا که در آن صورت در حالت عدم شیئیت<sup>۵۲</sup> تحلیل می رود.

برای رفع این خود - تلاشی<sup>۵۳</sup> روح، تنها یک درمان است: جداً پذیرفتن آنچه که کانت<sup>۵۴</sup> «انقلاب کپرنیکی» خویش می خواند. بجای آن که محتوا، معنا و حقیقت صورت های عقلی را با چیز خارجی ای که به فرض در این صورت ها باز پرورده شده اند بیازماییم، باید در خود این صورت ها مقیاس و معیار حقیقت و معنای ذاتی شان را بیابیم. به جای آن که این صورت ها را نسخه های محض چیز دیگری بینگاریم، باید در هر یک از این صورت های روحی، یک قانون ایجاد خود بخودی پیدا کنیم، یعنی یک مشی و شیوه ای اصیل بیان که متفاوت از ثبت محض چیزی که بدو از طریق مقوله های قطعی وجود واقعی به دست می آید، باشد. از این دیدگاه، اسطوره، هنر، زبان و علم به گونه مجازهایی نمایان می شوند، نه به عنوان شکل های محضی که از راه اشارت و اعمال تمثیلی، بر واقعیت محقق دلاله کنند، بلکه به معنی نیروهایی که هر یک از آنها جهانی از آن خویش را می سازند و می نهند. روح در این قلمروها از طریق دیالکتیکی که معین به ذات خویش است، خود را نمایش می دهد، و تنها به همین دیالکتیک است که هر گونه واقعیت و هستی سازمان یافته و معینی وجود دارد. پس، صورت های مجازی و ویژه، تقلیدهایی از صورت های واقعی نیستند، بلکه اندام های<sup>۵۵</sup> واقعیت به شمار می آیند، چرا که تنها به وسیله ی آنها است که هر چیز

واقعی ای به گونه ی عین مورد دریافت عقلی<sup>۵۶</sup> درمی آید و بدین سان به رؤیت ما می رسد. در اینجا پرسش این که چه واقعیتی از این صورت ها جداست و صفات مستقل آن چیست، بیهوده می افتد. زیرا برای ذهن، تنها آنچه که صورت معینی دارد، قابل دیدن است، پس هر صورت وجودی ای منشاء خویش را در شیوه ی خاصی از دیدن، نوعی صورتبندی و شهود<sup>۵۷</sup> معنا، دارد. از آنجا که زبان، اسطوره، هنر و علم به چنین صورت های تمثیلی ای بازشناخته شده اند، پس دیگر پرسش بنیادی فلسفی این نیست که رابطه ی این صورت ها با آن واقعیت مطلقه که گویی اسطوقس گوهرین و استوار آن ها را می سازد چیست، پرسش اصلی اکنون مسأله ی تحدید و تکمیل متقابل این صورت هاست. گر چه در ساختمان واقعیت روحی، همه این صورت ها به گونه ی اندام های یک واحد کارکرد دارند، اما باز هر یک از این اندام ها نشان و ویژه ی فردی خودشان را دارا هستند.

از این زاویه، رابطه ی میان زبان و اسطوره نیز در پرتو نویسی نمایان می شود. پس دیگر قضیه ی صرفاً منتج شدن یکی از این پدیده ها از پدیده ی دیگر و «تبین» یکی بر حسب دیگری مطرح نیست - چرا که این کار به معنی همسطح ساختن این دو و از میان بردن تمایزات و ویژه آنها خواهد بود. اگر همچنان که نظریه ی ماکس مولر می گوید، اسطوره چیزی جز سایه ی مبهم کننده ای نباشد که زبان بر اندیشه می افکند، به راستی مایه ی شگفتی خواهد بود اگر این سایه، هاله ای از خویش داشته باشد و از

فعالیت و نیروی زندگی مثبت و ویژه خود برخوردار باشد و بر آن گرایش داشته باشد تا آنچه را که ما عموماً واقعیت بی میانجی چیزها می‌خوانیم تیره سازد، تا آنجا که حتی غنای تجربه‌ی حسی و عملی را پریده‌رنگ کند. چونان که ویلهلم فن هومبولت<sup>۵۸</sup> در ارتباط با مسأله‌ی زبان گفته است: «انسان با اعیان خود — در واقع از آنجا که احساس و عمل او به ادراک او بستگی دارد، می‌توان یکسره گفت — بیشتر به همان‌سان که زبان آنها را برای او باز می‌نماید، زندگی می‌کند. به دلیل همین جریان است که اوزبان را با تار و پود هستی خویش می‌بافد و خود را در بند آن گرفتار می‌سازد، و هر زبانی دایره‌ای جادویی برگرداگرد مردمی که بدان زبان سخن می‌گویند می‌افکند، دایره‌ای که از آن گریزی نیست مگر آن که شخص به زندگی در میان مردمی دیگر گام گذارد.»

این نظر شاید در مورد مفاهیم اسطوره‌ای بشر بیشتر درست باشد تا در مورد زبان. چنین مفاهیمی از یک جهان هستی ساخته و پرداخته برچیده نشده‌اند و همچنین فرآورده‌های محض مخیله نیستند که از تخیل در باره‌ی وجود قطعی، تجربی و واقعی برخاسته باشند و به‌سان مه‌سپیدی بر فراز جهان واقعی شناور بوده باشند، بلکه این مفاهیم کلیت هستی را از برای آگاهی ابتدایی<sup>۵۹</sup> باز می‌نماید. صورت اسطوره‌ای مفهوم، چیزی نیست که بر برخی از عناصر معین وجود تجربی افزوده گردد، بلکه باید گفت که خود «وجود» اولیه در تخیل اسطوره غوطه‌ور است و سرشار از فضای آن می‌باشد. انسان از راه

زندگی با این صورت‌هاست که با اعیان خود زندگی می‌کند، او واقعیت را به خود و خود را به واقعیت آشکار می‌سازد، از آنجا که او می‌گذارد تا خودش و محیطش بدین میانجی قالب‌پذیر<sup>۶۰</sup> درآیند، به گونه‌ای که این دو تنها در تماس با هم نباشند، بلکه درهم آمیخته گردند.

در نتیجه، همه‌ی آن نظریه‌هایی که ریشه‌های اسطوره را از راه کاوش قلمرو تجربه و پهنه‌ی اعیان می‌جویند، و فرض را بر این می‌نهند که اسطوره از این قلمرو برخاسته و سپس به تدریج رشد پیدا کرده و گسترش یافته است، باید همواره یکسویه و ناکافی بوده باشند. همچنانکه همه به‌خوبی می‌دانند، انواع چنین تبیین‌هایی در دست است — انواع گوناگون دکترین‌های<sup>۶۱</sup> مربوط به فرجامین بنیاد و هسته‌ی واقعی اسطوره‌سازی که شمارشان کم‌تر از خود جهان اعیان نیست. گاه بنیاد اسطوره را در برخی شرایط و تجارب مادی و به ویژه در پدیده‌ی خواب‌دیدن می‌جویند و گاه در تأمل در باره‌ی رویدادهای طبیعی، و در میان این عوامل طبیعی، تأمل بیشتر مصروف مشاهده‌ی چیزهایی چون خورشید، ماه، ستارگان یا پیشامدهای بزرگی چون طوفان و رعد و برق و غیره می‌گردد. از این‌روی است که بارها کوشش شده است تا اسطوره‌شناسی روح یا اسطوره‌شناسی طبیعت، اسطوره‌شناسی خورشید یا ماه و یا رعد، به عنوان مبنای اسطوره‌شناسی به معنای مطلق گرفته شود. اما اگر حتی یکی از این کوشش‌ها موفق از کار درآید، باز آن مسأله‌ی اصلی‌ای که اسطوره‌شناسی برای فلسفه مطرح می‌کند، را حل



نمی‌سازد، بلکه در نهایت آن را یک گام به پس می‌راند. چرا که صورتبندی اسطوره‌ای را نمی‌توان صرفاً با تعیین چیزی که اسطوره در اصل و بلاواسطه بر آن متمرکز است، دریافت و ارزیابی کرد. با این کار، اسطوره به همان صورت معجزه روح و با همان رمز و راز به جای می‌ماند، حال چه با این کار، این یا آن قضیه‌ی واقعگرایانه در اسطوره کشف گردد و جریان‌های روحی یا چیزهای مادی متبلور در اسطوره به تفسیر و تفصیل درآید و درست روشن گردد که این چیزها چه می‌توانند باشند. حتی اگر می‌شد هر نوع اسطوره‌شناسی را در یک اسطوره‌شناسی ستاره‌ای<sup>۶۲</sup> فرو کاست — باز آنچه که آگاهی اسطوره‌ای از تأمل در باره‌ی ستاره‌ها استنتاج می‌کند و آنچه که مستقیماً در آنها می‌بیند، هنوز با آن نظری که همین ستاره‌ها به مشاهده‌ی تجربی ارائه می‌دهند و یا با آن شیوه‌ای که در تفکر نظری و «تبیین‌های» علمی پدیده‌های طبیعی مترسم می‌شوند، اساساً متفاوت می‌بود. دکارت گفت که علم نظری با هر چیزی که سر و کار داشته باشد، باز ذاتش یکسان به جای می‌ماند — درست همچنان که روشنائی خورشید اگر به انواع چیزهای گوناگون نیز بتابد، باز همان نور خورشید است. در مورد هر صورت مجازی، زبان، هنر یا اسطوره نیز می‌توان این چنین گفت، با این که هر یک از این‌ها شیوه و ویژه‌ای از دیدن به شمار می‌آیند و با خود مرجع نوری خاص و مقتضی خویش را حمل می‌کنند. کارکرد صورتبندی ذهنی و سرآغاز یک روشنگری مفهومی را هرگز نمی‌توان به گونه‌ای واقعگرایانه

از خود چیزها استنتاج کرد و یا از راه سرشت محتواهای عینی آنها دریافت. چرا که در اینجا پرسش بر سر آنچه که می‌توان در یک چشم‌انداز دید نیست، بلکه خود چشم‌انداز مطرح است. اگر مسأله را بدین شیوه انگاریم، کاملاً روشن خواهد شد که احاطه‌ی همه اسطوره‌ها به یک ماده‌ی موضوعی<sup>۶۳</sup> ما را به حل مسأله به هیچ روی نزدیک‌تر نمی‌سازد، بلکه در واقع ما را از هر امید به یک پاسخ واقعی دورتر نیز می‌کند. چرا که ما در زبان، هنر و اسطوره پدیده‌های نمونه‌ای بسیاری از ذهنیت بشری بینیم که نمی‌توان با آنها به تبیین چیز دیگری دست یافت، بلکه تنها بر خود این پدیده‌ها دلالت می‌کنند. واقعگرایان، امر «محقق»<sup>۶۴</sup> را به عنوان پایه‌ی همه‌ی تبیین‌های خود می‌گیرند، البته با این تصور که این امر محقق باید صورتی معین و ساخت جبری‌ای از آن خویش داشته باشد. آنها این واقعیت را چونان کل یکپارچه‌ای از علت و معلول‌ها، صفت و موصوف‌ها، اوضاع و جریان‌ها و کل اعیان ساکن و متحرک می‌پذیرند و تنها مسأله‌ی آن‌ها اینست که کدامیک از این عناصر فرآورده‌ی ذهنی و ویژه‌ای چون اسطوره، زبان یا هنر را در اصل متبلور می‌سازند. برای نمونه، اگر پدیده‌ی مورد بحث زبان باشد، خط طبیعی بررسی آنها باید این باشد که آیا نام چیزها باید مقدم بر نام شرایط یا کنش‌ها باشد، یا برعکس — به سخنی دیگر نام‌ها نخستین «ریشه‌ها»ی سخن را تشکیل می‌دهند یا افعال؟ اما همین که تشخیص دادیم که تمایزهایی که در اینجا مطرح شده‌اند، یعنی

تحلیل واقعیت بر حسب چیزها و جریان‌ها، جنبه‌های پایدار و جنبه‌های گذرا، اعیان و اعمال، به عنوان اسطس واقعیت محقق، مقدم بر زبان نیستند، بلکه در آغاز خود زبان چنین مرزبندی‌هایی را تعیین می‌کند و سپس هریک از آنها را در حوزه‌ی خاص‌شان می‌پروراند، آنگاه قضیه‌ی مطرح‌شده در بالا سراسری معنی از کار درمی‌آید. سپس روشن می‌شود که زبان نمی‌توانست با مرحله‌ی «مفاهیم اسمی» یا «مفاهیم فعلی» آغاز گردد، بلکه زبان خود همان عاملیست که تمایز میان این صورت‌ها را ایجاد می‌کند و آن «بحران» روحی خطیری را که در آن امر پایدار در برابر امر گذرا می‌ایستد و هستی در مقابل شدن<sup>۶۵</sup> قرار می‌گیرد، را خود زبان به پیش می‌کشد. پس مفاهیم بنیادی زبانی را باید به گونه‌ی چیزی مقدم بر این تمایزها، یعنی همان صورت‌هایی که در یک حالت بی‌تفاوتی و احساس موازنه‌ی ویژه میان حوزه‌ی مفهوم اسمی و مفهوم فعلی، میان شیئیت<sup>۶۶</sup> و امکان<sup>۶۷</sup> جای می‌گیرند، باز شناخت.

به نظر می‌رسد که ابهام مشابهی خصلت نخستین مراحل را که ما می‌توانیم در تحول اندیشه‌ی اسطوره‌ای و دینی پی‌جویی کنیم، مشخص می‌سازد. برای ما این یک امر طبیعیتست که جهان باید به گونه‌ی الگویی از صورت‌های مشخص به معاینه و مشاهده‌ی ما درآید به نحوی که هریک از این صورت‌ها با محدوده‌های فاصله‌ای کاملاً مشخصی متمایز باشند تا جزئیات ویژه‌شان را از دست ندهند. گرچه ما جهان را به گونه‌ی یک کل در نظر می‌گیریم، اما با

اینهمه این کل از واحدهای کاملاً تمایز پذیری ساخته شده است که درهم آمیخته نمی‌شوند، بلکه هر واحدی هویت خویش را در برابر هویت واحدهای دیگر به گونه‌ی مشخصی حفظ می‌کند. اما برای آگاهی اسطوره‌ساز این عناصر مجزا، این چنین جداگانه مطرح نمی‌شوند، بلکه باید هریک از عناصر بدو و به تدریج از خود کل سرچشمه بگیرند، هنوز زمان تحقق جریان دستچین کردن و دسته‌بندی نمودن صورت‌هایی جزئی فرا نرسیده بود. به همین دلیل است که حالت اسطوره‌ای ذهن، به گونه‌ای متمایز از تلقی تحلیلی مجرد ما، حالت «مجموعه»<sup>۶۸</sup> خوانده شده است. پره‌اوس<sup>۶۹</sup> که این تعبیر را بدست ما داده است، برای مثال می‌گوید که در اسطوره‌های سرخپوستان کرا<sup>۷۰</sup>، که مورد بررسی کامل ایشان قرار گرفته است، مفهوم عرش<sup>۷۱</sup> شبانه و عرش روزانه باید مقدم بر خورشید، ماه و صور فلکی مجزا باشد. او بر این عقیده است که نخستین انگیزه‌ی اسطوره‌ای، در جهت ساختن یک خدای خورشیدی یا خدای قمری نبوده است، بلکه نخست اجتماع ستارگان پایگاه خدایی گرفت. «راست است که خدای خورشید نخستین رتبه را در سلسله مراتب خدایان اشغال می‌کند، اما... خدایان ستاره‌ای گوناگون می‌توانند به نمایندگی خدای خورشید قرار گرفته شوند. این ستارگان بر خورشید تقدم زمانی دارند و با پریدن یکی از ستارگان در آتش یا انداخته شدن یکی از آنها به درون آتش، خورشید آفریده می‌شود، قدرت خورشید تحت تأثیر این ستارگان است و خورشید از راه خوراندن قلب‌های طعمه‌های

قربانی شده، یعنی همان ستارگان، مصنوعاً زنده نگاهداشته می شود. آسمان پرستاره، شرط ضروری وجود خورشید را تشکیل می دهد، و اینست ایده‌ی اصلی در سراسر تصور دینی سرخپوستان کرا و مکزیکیان باستانی و باید آن را در تحوّل بعدی دین آن‌ها، چونان عاملی اساسی تلقی کرد.<sup>۷۲</sup>

به نظر می رسد همین کارکردی که در این جا به عرش‌های شبانه باز بسته شده است، اقوام هندو و اروپایی نیز به آسمان روز باز می بندند. دین‌های این اقوام نشانه‌های بسیاری از این واقعیت را نشان می دهند که پرستش نور به عنوان یک تجربه‌ی نامتمایز و کلی بر هیئت‌های آسمانی جزئی مقدم بوده است و این هیئت‌ها تنها به عنوان میانجیان نور و تجلی‌های جزئی آن مترسّم می شوند. برای مثال، در اوستا، میترا بر خلاف صورتی که در دوره‌های بعدی به خود گرفت، خدای خورشید نیست، بلکه روح نور آسمانی است. میترا پیش از برآمدن خورشید سوار بر گردونه‌ای که با چهار اسب سفید کشیده می شود برستیف کوهستان نمایان می گردد و گردش آسمان را به هنگام روز تعیین می کند، آنگاه که شب فرا می رسد او باز بی آن که به خواب رود چهره‌ی زمین را با یک نور نیمروشن، روشن نگاه می دارد. به ما صریحاً گفته شده است که میترا نه خورشید، نه ماه و نه هر یک از این ستارگان است، بلکه او از طریق این هیئت‌های فلکی، هزار گوش و ده هزار چشمش هر چیزی را درمی یابد و جهان را به نظارت خویش دارد.<sup>۷۳</sup>

در این جا باز با یک نمونه‌ی مجسم می بینیم که چگونه مفهوم اسطوره‌ای در آغاز تنها تضاد بزرگ، بنیادی و کیفی میان روشنی و سیاهی را در بر می گیرد و چگونه این هر دو را چونان یک ذات و یک کل مرکب می انگارد که خصلت‌های مشخص به تدریج از این کل واحد پدیدار می شوند. استعداد اسطوره‌سازی نیز چون روح زبان صورت‌های منفرد و جداگانه «دارد»، اما تنها تا آن جا که این صورت‌ها را چونان چیزهایی برگرفته از کل بینش آغازین خویش، «می نهد».

به نظر می رسد که این بینش به کارکرد متعین و متمایزکننده‌ای که اسطوره و همچنین زبان در ساختمان ذهنی جهان «چیزها» ی ما انجام می دهند، را تنها یک «فلسفه صورتهای مجازی» می تواند به ما فرا آموزد. «فلسفه‌ی معمولی نمی تواند از حد خود فراتر رود، نمی توان از چنین فلسفه‌ای توقع داشت که به گونه‌ای مجسم، جریان سترگ پیدایش را به ما باز نماید و مراحل آن را از برای ما مشخص سازد. اما اگر فلسفه‌ی ناب ضرورتاً نمی تواند بیش از تصویر عام و نظری‌ای از این جریان تکاملی به دست دهد، اما می شود گفت که لغت‌شناسی و اسطوره‌شناسی تطبیقی می تواند رئوس آنچه را که تفکر فلسفی تنها نظراً طرح می کند با خطوطی روشن و استوار ترسیم نماید. گام اساسی و شگفت‌آوری که در این راه برداشته شد از سوی اوزنر<sup>۷۴</sup> و با کتابش در باره‌ی نام‌های خدایی انجام پذیرفته است. عنوان «مقاله‌ای در باره‌ی مفهوم دینی» که او به کتابش داد، این کتاب را قطعاً

«به قلمرو مسایل فلسفی و پرداخت دستگامند<sup>۷۵</sup> وارد می‌کند. او می‌گوید که پی‌رسی تاریخ خدایان و پیدایش متوالی و تحوّل آنها در میان قبیل‌های گوناگون، هدفی دستیافتنی نیست، تنها تاریخ ایده‌های اسطوره‌ای را می‌توان باز ساخت. این ایده‌ها گرچه در نگاه نخست، ممکن است متعدّد، متنوع و ناهمساز نموده آیند، باز از یک قانونمندی<sup>۷۶</sup> درونی و ویژه‌ای برخوردارند، این‌ها از یک بازی بی‌حد و مرز تخیل برنمی‌خیزند، بلکه در مسیرهای معین احساس و اندیشه‌ی آفریننده می‌پویند. این قانون درونی، همان چیز است که اسطوره‌شناسی در پی استقرار آن است. اسطوره‌شناسی، علم *Mythos* اسطوره یا علم صورت‌های مفهوم دینی است.<sup>۷۷</sup> یافته‌های او بی‌گمان فیلسوفان را به درنگ وامی‌دارد، فیلسوفانی که بر این گرایشند تا ذهن بشری را از همان آغاز دارنده‌ی موهبت مقوله‌های منطقی بینگارند. او معتقد است که «در تکامل ذهنی بشر دوره‌های درازی بوده است» که در آن دوران، ذهن بشری هنوز به کرانه‌ی اندیشه و مفهوم نرسیده بود و از قوانین ایده‌پردازی<sup>۷۸</sup> و گفتار متسفاوتی پیروی می‌کرد. تا زمانی که لغت‌شناسی و اسطوره‌شناسی جریان‌های مفهوم نا آگاهانه و ناخودخواسته را آشکار نکرده باشند، شناخت‌شناسی<sup>۷۹</sup> ما هیچ بنیاد واقعی‌ای نخواهد داشت. شکاف میان ادراک‌های خاص و مفاهیم عام، بزرگ‌تر از آنست که برداشت‌های دانشگاهی و زبان تفکر ما می‌انگارد. این شکاف چندان بزرگ است که اگر خود زبان بدون باخبری آگاهانه‌ی انسان، این جریان را

تدارک نمی‌دید و برنمی‌انگیخت، نمی‌توانم تصوّر کنم که چگونه می‌شد آن را از میان برداشت. این خود زبان است که سبب می‌شود تا تعبیرهای جزئی و اتفاقی گوناگون به صورتی واحد درآیند و آنقدر دلالت آن را به موارد خاص دیگر بسط می‌دهد تا این که سرانجام بر همه‌ی آنها دلالت پیدا می‌کند و به قدرت بیان یک مفهوم طبقه‌ای<sup>۸۰</sup> دست می‌یابد.

پس در اینجا لغت‌شناس و پژوهنده‌ی زبان و دین است که فلسفه را با پرسش تازه‌ای روبرو می‌سازد، پرسشی که از بررسی‌های هم‌پدیدار می‌شود. «اوزنر» تنها رهیابی نوینی را نشان نداده است بلکه پایدانه آن را دنبال نیز کرده است و همه‌ی نشانه‌هایی که تاریخ زبان، تحلیل دقیق واژه‌ها و به ویژه تحلیل نام‌های خدایی بدست داده است، را در خدمت همین هدف بکار برده است. طبیعتاً این پرسش مطرح می‌شود که آیا فلسفه با توجه به این که مجهز به هیچیک از چنین موادی نیست، می‌تواند از عهده‌ی چنین پرسشی که علوم انسانی بدو ارائه می‌کنند برآید و با چه منابع عقلی‌ای می‌تواند به چنین دعوتی پاسخ گوید؟ آیا مسیر دیگری به جز تاریخ بالفعل زبان و دین می‌توانست ما را به مفاهیم زبانی و دینی آغازین نزدیک‌تر برد. یا در اینجا برای دانستن تکوین چنین ایده‌هایی و دریافت معانی و کارکردهای غایی آنها، تنها و تنها همان یک راه است؟ این همان مسأله‌ایست که من بر آنم تا در صفحات بعدی فیصله‌اش دهم. من مسأله‌ی اوزنر را دقیقاً به همان صورتی که او طرح کرده است، دنبال خواهم کرد، اما بر آن خواهم کوشید

تا این مسأله را بر مبنای ای جدا از ملاحظات لغت‌شناسیانه و زبان‌شناسیانه توجیه کنم. خود اوزنر با در نظر گرفتن این که مسأله‌ی اصلی را صرفاً نه به عنوان قضیه‌ی تاریخ عقلی و زبان‌شناسیانه، بلکه آن را به عنوان مسأله‌ی منطق و شناخت‌شناسی نیز صورت‌بندی کرده بود، در واقع درستی و ضرورت چنین رهیابی ای را نشان داده است. این امر مستلزم اینست که منطق و شناخت‌شناسی نیز بتوانند از دیدگاه خودشان به مسأله‌ی مفهوم اسطوره‌ای و معنی‌شناسی<sup>۸۱</sup> بپردازند و آن را با اصول و شیوه‌های روش‌شناسیانه‌ی خاص‌شان به بررسی کشند. علم منطق از راه این فراگسترش و آشکارا پای فراتر گذاشتن از مرزهای معمول تحلیل منطقی، در واقع مقام شایسته‌ی خویش را به دست می‌آورد و قلمرو خرد نظری ناب تحقّقاً از حوزه‌های هستی‌عقلی و تحوّل عقلی دیگر متعین و متمایز می‌گردد.

### تکامل ایده‌های دینی

پیش از آنکه به سوی این هدف عام بتازیم، بهر روی باید واقعیت‌های جداگانه‌ای را که پژوهش‌های اوزنر در زمینه‌ی تاریخ زبان و دین مطرح ساخته است دریابیم تا برای تفسیرها و تعبیرهای نظری خود مبنای مجسمی داشته باشیم.

در زمینه‌ی تکامل آن مفاهیم خداشناسیانه‌ای که او از طریق فهرست نام‌های خدایی پی‌جویی کرده است، سه مرحله‌ی اساسی تشخیص

می‌دهد. کهن‌ترین این مراحل، با ساختن «خدایان لحظه‌ای» مشخص می‌گردد. این خدایان هیچ نیروی طبیعی‌ای را مشخص نمی‌سازند و جنبه‌ی ویژه‌ای از زندگی بشری را بازنمود نمی‌کنند، هیچ ممیزه یا ارزش بازگردنده‌ای<sup>۱</sup> در این خدایان حفظ نمی‌شود تا به یک تصویر دینی — اسطوره‌ای مبدل گردد، بلکه این موجود یک محتوای ذهنی برق‌آسا، گریز‌پا است که پیوسته پدیدار و ناپدید می‌شود و عینیت‌یافتگی<sup>۲</sup> و ظهور بیرونی آن، تصویر یک «خدای لحظه‌ای» را می‌سازد. هر تأثیری که انسان می‌پذیرد، هر آرزویی که در او جوش می‌کند، هر امیدی که پایبندش می‌سازد، هر خطری که در هراسش می‌افکند، می‌تواند تأثیری دینی بر او گذارد. تنها کافیست که یک احساس خود بخودی پدیده‌ای عینی را در برابر چشمانش فراکشد، یا وضع شخصی او و یا نمود قدرتی در یک هاله‌ی تقدس او را به شگفتی اندازد، آنگاه است که خدای لحظه‌ای به تجربه درمی‌آید و آفریده می‌شود. این موجود در یکتایی و انفراد محض در برابر ما پدیدار می‌گردد، نه به عنوان بخشی از نیرویی که در این جا و آن‌جا و یا هر جای دیگری، در مکان‌ها و زمان‌های گوناگون و برای اشخاص مختلف خود را نمایان می‌سازد، بلکه به عنوان چیزی که تنها در همین جا و همین آن و در یک لحظه‌ی تجربی تجزیه‌ناپذیر و تنها برای کسی که در آن مستغرق می‌شود و به اسارت آن درمی‌آید، وجود دارد.

اوزنر با مثال‌هایی از ادبیات یونان نشان داده است که تا چه اندازه این احساس دینی ابتدایی

حتی برای یونانیان دوره‌ی کلاسیک واقعی بود و چقدر بارها و بارها آنها را به کنش واداشته بود. «به خاطر همین سرزندگی و حساسیت احساس دینی آنهاست که هر ایده یا هر عینی که در یک لحظه علاقه‌یکپارچه‌ی آنها را تحت سلطه‌ی خود درمی‌آورد، می‌تواند به پایگاه خدایی فراکشیده شود: خرد و فهم، ثروت، بخت، اوج، شراب، جشن، بدن محبوب... و هر چه که چون چیزی آسمانی بر ما فرود آید و یا ما را شاد و غمگین و رنجور سازد، از برای این آگاهی دینی چون یک موجود خدایی به نظر می‌آید، تا آنجا که می‌توان گذشته‌ی یونانیان را پی‌رسی کرد، آنها چنین تجربه‌هایی را تحت اصطلاح عام دیو خدا<sup>۳</sup> درمی‌آوردند».<sup>۴</sup>

در یک سطح تا اندازه‌ی بالاتر از خدایان لحظه‌ای که می‌آیند و می‌روند، پیدا و ناپیدا می‌شوند و بسان همان عواطف ذهنی‌ای که این خدایان از آنها سرچشمه می‌گیرند، رشته‌ی جدیدی از خدایان را می‌یابیم که نه از احساس‌های خود بخودی، بلکه از فعالیت‌های سامان‌یافته و مستمر بشر برمی‌خیزند. هر چه که تحوّل فرهنگی و عقلی ما پیشرفت می‌کند، به همان اندازه، رابطه‌ی ما با جهان بیرونی از صورت یک تلقی کنش‌پذیر<sup>۵</sup> به گونه‌ی یک تلقی کنش‌گر<sup>۶</sup> درمی‌آید. انسان دیگر نمی‌پذیرد که چونان بیدی دستخوش تأثرات و تأثیرات بیرونی باشد، او خواست خویش را اعمال می‌کند تا مسیر رویدادها را بر وفق نیازها و آرزوهایش تعیین سازد. این مسیر اکنون اندازه و دور و یژه‌ی خویش را داراست: در فرجه‌های

معین و در ادوار یکنواخت، فعالیت‌های بشری روز به روز و ماه به ماه خودشان را تکرار می‌کنند و با نتایج پایدار و دگرگونی ناپذیری ارتباط می‌یابند. اما باز خویشتن<sup>۷</sup> بشری فعالیت کنونی‌اش را چونان کنش‌پذیری پیشین خود، تنها می‌تواند با فراق‌کندن به جهان بیرونی و صورت مجسم بخشیدن بدان، تحقق بخشد. پس هر بخشی از فعالیت بشری، خدای و یژه‌ای را که باز نماینده‌ی آن فعالیت است، پدیدار می‌سازد. این خدایان نیز که اوزنر آن‌ها را «خدایان و یژه»<sup>۸</sup> می‌خواند، هنوز کارکرد و اعتبار عام پیدا نکرده‌اند، آنها سراسر ژرفا و پهنای وجود را نمی‌پوشانند، بلکه تنها بخشی از آن را در بر می‌گیرند و بر حوزه‌ی محدودی از آن شمول پیدا می‌کنند. اما در همان محدوده‌ی حوزه‌های و یژه‌ی‌شان، از تداوم و خصلت معینی برخوردار گشته‌اند و از همین روی به نوعی عمومیت دست یافته‌اند. برای مثال، خدای کلوخ شکنی<sup>۹</sup>، خدای اوکاتور<sup>۱۰</sup> نه تنها بر کلوخ شکنی امسال یا کشت در یک مزرعه‌ی خاص تسلط دارد، بلکه خدای کلوخ شکنی به معنای عام است، که هر ساله از سوی سراسر اجتماع به عنوان یاری‌دهنده و نگاهدار تراجیع این عمل کشاورزی فراخوانده می‌شود. پس، گرچه او یک فعالیت و یژه و شاید پیش پا افتاده‌ی روستایی را باز می‌نماید، اما با اینهمه این فعالیت را در عمومیت آن باز نمود می‌کند.<sup>۱۱</sup>

اوزنر از راه نشان‌دادن «خدایان کارکردی» رمی، شرح می‌دهد که این خدایان و یژه به چه وسعت و تنوعی در دین رمی پرورانده شدند.

انجام دادن هر کار عملی ای، نگاهبان و یژه‌ی خویش را دارد: شکستن خاک آیش شده، شخم زنی بار دَوم، اعمال تخم پاشی، وجین، درو و همچنین خرمن برداری، و هر یک از این اعمال نمی‌تواند موفقیت‌آمیز باشد، مگر آنکه خدای و یژه‌ی آن به شیوه‌ای مقرر و به نام درست آن فراخوانده شود. اوزنر همین ساخت خدایان توده‌ای بر حسب فعالیت‌های جداگانه را در سنت لیستوانی نیز کشف کرده است. او از این دست‌آورد و همچنین از همین نوع یافته‌ها در تاریخ دین یونان به این نتیجه می‌رسد که ماهیت‌ها و نام‌های چنین خدایانی در مرحله‌ی معینی از تکامل دینی همه‌ی اقوام، پدیدار می‌گردند. این خدایان، مرحله‌ای ضروری را باز می‌نمایند که آگاهی دینی باید برای رسیدن به دست‌آورد فرجامین و برین، یعنی مفهوم خدایان شخصی از آن فراگذرد. بهر روی، برابر با نظر اوزنر جریانی که این آگاهی از راه آن به هدف یاد شده دست می‌یابد، تنها با بررسی لغت‌شناسیانه آشکار می‌شود، چرا که «شرط ضروری برای تکوین خدایان شخصی، وجود یک جریان تاریخی — زبان‌شناسیانه است».<sup>۱۲</sup>

هر گاه که خدای و یژه‌ای برای نخستین بار به تصور درآمده است، به نام و یژه‌ای نیز نامگذاری شده است، نامی که از فعالیت خاصی سرچشمه می‌گیرد که آن فعالیت خود آن خدا را پدیدار ساخته است. تا زمانی که نام این خدا به فهم درمی‌آید و به معنای اصیل آن در نظر گرفته می‌شود، حدود معنای این نام، همان حدود قدرت‌های این خدا است، این خدا از راه نامش

همیشه محدود به آن حوزه‌ی باریکی است که در اصل برای همان آفریده شده است. درست به گونه‌ی دیگر، اگر نام خدایی بر اثر حادثه‌ای ناشی از دگرگونی‌های فونتیک<sup>۱۳</sup> یا مهجورماندن ریشه‌ی لفظی آن، معنای خود و پیوستگی اش را با زبان زنده از دست بدهد، آن نام دیگر برای کسانی که آن را به زبان می‌آورند، معنای همان فعالیت واحدی را که دارنده‌ی این نام باید منحصرأ محدود بدان باشد، نخواهد داشت، بدین ترتیب، این واژه یا نام دیگر جنبه‌ی نام خاص را پیدا کرده است — و بدین گونه، چون هر نام تعیین شده برای هر انسانی، بر مفهوم یک شخصیت دلالت می‌کند. بدین شیوه، یک موجود جدید ساخته شده است که با قانون و یژه‌ی خویش پرورنده خواهد شد. مفهوم خدای و یژه‌ای که بیشتر فعالیت خاصی را بیان می‌کرد تا ماهیت معینی را، اکنون به مرحله‌ی تجسم خویش دست می‌یابد و می‌توان گفت به صورت زنده‌ای تجلی می‌نماید. اکنون این خدا همچون هر آفریده‌ی بشری توانایی عمل کردن و رنج بردن را دارد، او درگیر همه‌گونه اعمال می‌گردد و به جای آنکه یکسره در یک کار کرد تحلیل رفته باشد، به عنوان یک فاعل مستقل با آن ارتباط برقرار می‌کند.

نام‌های خدایی متعددی که در اصل بر تعدادی از خدایان و یژه‌ی دقیقاً مشخص شده‌ای دلالت می‌کرد، اکنون در شخصیت واحدی که بدینگونه پدیدار گشته است، درآمیخته می‌شوند، این نام‌ها به گونه‌ی تسمیه‌های گوناگون این موجود درمی‌آیند و جنبه‌های مختلف سرشت، قدرت و حیطة‌ی آن را بیان می‌کنند.<sup>۱۴</sup>

در میان نتایجی که اوزنر بدست داده است و ما کوشیده‌ایم رؤس آنها را به اختصار بیاوریم، آنچه که ما را به هیجان می‌آورد، تنها نتیجه گیری اصلی او نیست، بلکه روشی است که او با آن بدین نتیجه گیری دست یافته است. این روش در پیشگفتار کتاب او با این عبارت خلاصه می‌شود: «تنها از راه اشتغال ذهنی تام به نشانه‌های روحی زمانه‌های ناپدید شده، یعنی از راه یک بررسی لغت‌شناسیانه، می‌توانیم خودمان را به احساس گذشته آموخته سازیم، پس از این، اندک اندک کشش‌های تفاهم‌آمیز در درون ما به حرکت درمی‌آید تا این که سرانجام در آگاهی خودمان رشته‌هایی که زمانه‌های نوین را به زمانه‌های باستانی می‌پیوندند، پیدا می‌کنیم. غنای بیشتری از مشاهده و مقایسه، به ما اجازه می‌دهد تا از این پیش‌تر رویم و از یک مورد جزئی به یک قانون دست یابیم. برای دانش بشری این یک واقعه‌ی اسفناکی می‌بود اگر صرف بررسی جزئیات، ذهن بشر را به بند می‌کشید و آن را از جستجوی یک دید عام باز می‌داشت. هر چه ژرف‌تر بکاوید، از بینش عام چشمداشت بازده‌های بیشتری می‌توانید داشته باشید». اوزنر بیشتر گواهان را از تاریخ دین رم و یونان می‌گیرد، با این همه او کاملاً روشن می‌سازد که این تجلیات تنها نمونه‌های بازنمود کننده‌ی الگویی عموماً معتبر به شمار می‌آیند. در واقع، او صریحاً می‌پذیرد و بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که دریافت خویش را از بسیاری از ویژگی‌های مهم و بنیادین دین رمی — یونانی، از راه بررسی وسیع شرک<sup>۱۵</sup> لیتوانیایی

به دست آورده است. حتی در حوزه‌های یکسره جدا از دین رمی — یونانی، یعنی در نظام‌های اعتقاد آمریکایی و آفریقایی نیز اغلب نظایر شگفت‌انگیزی پیدا می‌شود که تزه‌های بنیادی اوزنر را در زمینه‌ی تاریخ دینی و فلسفه، تأیید و روشن می‌کند. در گزارش دقیق و مشروح قبیله‌ی اوه<sup>۱۶</sup> که از سوی اسپیت<sup>۱۷</sup> منتشر شده است، توصیفی از خدایان اوه وجود دارد که درست برابر است با آنچه که اوزنر تحت نام «خدایان لحظه‌ای» مطرح نمود.

«پس از آن که ساکنین شهر دزاک<sup>۱۸</sup> در پکی<sup>۱۹</sup> سکونت گزیده بودند، یکی از کشاورزانی که در مزرعه خویش کار می‌کرد، به جستجوی آب رفت. او در یک حفزه‌ی آبخیزمانندی کاردک خود را در خاک نمناک فرو برد. به ناگهان جوئی به خون‌ماننده در برابر چشمان او جستن کرد و او از آن نوشید و آن را فرحبخش یافت. او خانواده‌اش را از این رخداد آگاه ساخت و آن‌ها را برانگیخت تا با او بدان‌جای روند و آن مایع روان سرخ‌رنگ را پرستش کنند. پس از چندی این آب شفاف گشت و همه‌ی خانواده از آن نوشیدند. از آن پس، این آب برای کاشف و تبار او به صورت یک «ترو»<sup>۲۰</sup> درآمد...»

«آورده‌اند که درست به هنگام ورود نخستین ساکنان آنولو<sup>۲۱</sup> مردی بر حسب اتفاق در برابر یک درخت نان تنومند و بزرگی قرار گرفت. او در برابر چشم‌انداز این درخت احساس سراسیمگی کرد. او به پیش کاهن رفت تا این رویداد را برایش توجیه کند. پاسخی که از آن



کاهن دریافت این بود که درخت یاد شده ترویی بود که می خواست با او زندگی کند و از سوی او پرستش شود. پس این هراس نشانی از این بود که انسان یاد شده دریافت که ترویی خود را بر او آشکار ساخته است... اگر کسی از انسان یا حیوانی به پشته ای پناه برد، پس از آن خواهد گفت که این پشته مرا نجات داده است، و هنگامی که شخصی از ترس حیوان زخمی خشمگینی در جویی مأمن می گیرد یا یک خانواده یا همگی افراد یک کلان از ترس دشمن به استحکامات کوهستانی پناه می گیرند، باز به همین گونه نتیجه گیری می شود. در هر یک از این موارد، رهایی از خطر به قدرتی جایگزیننده در یک چیز یا یک محل باز بسته می شود که به وسیله آن رهایی انجام می پذیرد»<sup>۲۲</sup>.

ارزشی که اینگونه مشاهدات برای تاریخ

عمومی دین دارا هستند، بیش از هر چیز در این امر نهفته است که در این جا بجای مفهومهای ایستای خدایان مفهوم پویایی از خداوندی قرار داده شده است و این که خدا یا دیو خدا<sup>۲۳</sup> بر حسب ماهیت و معنای آن توصیف نمی شود، بلکه قانون برخاستگاه این خدا نیز در نظر گرفته می شود. کوششی شده است تا از آگاهی دینی - اسطوره ای، چگونگی تکوین خدایان را پی جویی کرد و لحظه ی زایش آن ها را ثبت نمود. حال که علم تجربی در قلمروهای ریشه شناسی، دین و قوم شناسی خود را با این گونه مسایل روبرو می بینند، چه کسی می تواند این حق را از فلسفه دریغ دارد که او نیز به این مسایل پردازد و اصول و علایق ویژه ی خویش را در جهت حل آن ها بکار گیرد.

ناتمام

## زیرنویس های فصل اول

- |  |  |
|--|--|
| 13- Phaedrus 229D ff.  | 1- Dialogue.   |
| 14- αἰθικός σοφία  | 2- Phaedrus.   |
| ۱۵ - دوره فرمانروایی جانشینان اسکندر مقدونی در مصر و آسیای صغیر. (م) | 3- Ilissus.  |
|  | 4- Boreas.   |
| 16- Etymology.   | 5- Orithyia.   |
| 17- Potency.   | 6- Pharmacia.  |
| 18- Assumptions.   | ۷ - Centaurs اسبی که از کمر به بالا آدم بود. (م)   |
| 19- Mythmaking Consciousness.  | ۸ - Chimaeras جانوری که سرشیر و بدن بز و دم مار داشته است. (م)                             |
| 20- Methodological Principle.  | ۹ - Gorgons یکی از سه زنی که موهای سرشان مار بود و هر کس بدانان نگاه می کرد سنگ می شد. (م) |
| 21- Herbert Spencer.   | ۱۰ - Pegasuses اسب بالدار. (م)   |
| 22- Max Müller.  | ۱۱ - Delph پرستشگاه خدایان یونان باستان در شهر باستانی دلف. (م)                            |
| 23- Contemplation.   | ۱۲ - Typhon غول صد سر. (م)   |
| 24- Paronymia.   |  |
| 25- Approach.  |  |
| ۲۶ - Deucalion در اساطیر یونانی فرزند پرومته (آفریننده ی             |  |

- 56- Intellectual apprehension.
- 57- Intuition.
- 58- Wilhelm Von Humboldt.
- 59- Primitive Consciousness.
- 60- Plastic.
- 61- Doctrines.
- 62- Astral Mythology.
- 63- Subject matter.
- 64- Given.
- 65- Becoming.
- 66- Thinghood.
- 67- Eventuality.
- 68- Complex State.
- 69- Preuss.
- 70- Cora.
- 71- Lunar Heaven.
- 72- Preuss, *Die Nayarit-Expedition I: Die Religion der Cora Indianer*, Leipzig, 1912. Cf. further, Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pp. 9. ff.
- 73- Yasht X, 145; Yasna I, ü (35); cf. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* (Brussels, 1899), I, p. 225.
- 74- Usener.
- 75- Systematic Treatment.
- 76- Lawfulness.
- 77- Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (Bonn, 1896), p. 330; cf. esp. pp. vff.
- 78- Ideation.
- 79- Epistemology.
- 80- Class concept.
- 81- Semantic.
- (بشر) و شاه فتیا Phtia و شوهر پیرها Fyrrha است که به هنگامی که زنوس بر آن شد تا نوع بشر را با یک توفان براندازد، قایقی ساخت و با آن قایق خود و همسرش از توفان جستند.
- 27- λαοι
- 28- λαας
- 29- Assonant.
- 30- Daphne.
- 31- Ahana.
- ۳۲- Phoebus نام دیگر آپولو خدای خورشید. (م)
- 33- δαφνη
- ۳۴- Mythology گرچه در بیشتر موارد به معنی دانش اسطوره هاست، اما در اینجا جریان و عمل اسطوره سازی معنی می دهد. (م)
- 35- Homer.
- 36- Truth.
- 37- Max Müller, «The Philosophy of Mythology,» appended to *Introduction to the Science of Religion* (London, 1873), pp. 353-355.
- 38- Illusion.
- 39- Formulation.
- 40- B. Brinton, *Religions of Primitive Peoples* (New York and London, 1907), pp. 115 ff.
- 41- Realism.
- 42- ἀπριξ ταυ Χεροι
- 43- Idealization.
- 44- Gestation.
- 45- Symbolism.
- 46- Mediacy.
- 47- Suggestion.
- 48- Concrete Variegation.
- 49- Phantasmagoria.
- 50- Schemata.
- 51- Arbitrary.
- 52- Nothingness.
- 53- Self - Dissolution.
- 54- Kant.
- 55- Organs.

## زیرنویس های فصل دوم

1- Recurrent.

2- Objectification.

3- δα:μων

۴ - همان کتاب، ص ۲۹۰.

5- Passive.

6- Active.

7- Ego.

8- Sondergötter.

9- Harrowing God.

10- Occator.

۱۱ - همان کتاب، ص ۲۸۰.

۱۲ - همان کتاب، ص ۳۱۶.

13- Phonetic.

۱۴ - همان کتاب، ص ۳۰۱ و ۳۳۰.

15- Paganism

16- Evé.

17- Spieth.

18- Dzake.

19- Peki.

20- Tro.

21- Anvlo.

22- Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo* (Leipzig, 1911), pp. 7t; cf. esp. Spieth's work on the Evé tribes (Berlin, 1906), pp. 462.

23- Daemon.