

زبان و مفهوم سازی

اگر بخواهیم سرشت و ویژه‌ی مفهوم دینی —
اسطوره‌ای را نه تنها از طریق نتایج این مفهوم،
بلکه از راه خود اصل شکل‌گیری آن بدانیم و
درک کنیم و از این هم بیش‌تر چگونگی ارتباط
رشد مفاهیم زبانی را با رشد ایده‌های دینی
دریابیم و پی‌بریم که این دو در چه صفاتی
تطابق دارند، به راستی بدان نیاز داریم که به
گذشته‌ای بس دور دست یابیم. در این راه ما
نباید از گام زدن در راه خلاف منطق عمومی و
شناخت‌شناسی درنگی روا داریم، چرا که تنها
بر این بنیاد است که می‌توان به تعیین دقیق
کارکرد این گونه ایده‌پردازی امید بست و آن را از
صورت‌های مفهومی‌ای که در خدمت تفکر
نظریه‌ای کار می‌کنند، به روشنی باز شناخت.
برابر با آموزش‌های سنتی منطق، ذهن با در نظر
گرفتن چند چیز معینی که خواص مشترکی دارند
مفاهیم را می‌سازد، یعنی تطابق این چیزها در
برخی از جهات، به گونه‌ای که با هم به اندیشه
درآیند، و تجرید از اختلاف‌های آنها به نحوی که
تنها همانندی‌های شان نگهداشته آید و مورد باز
اندیشی قرار گیرد، به چنین شیوه‌ای فلان ایده‌ی
عمومی‌ای از دسته‌ای از چیزها، در آگاهی
تشکیل می‌شود. بدین گونه، مفهوم، ایده‌ایست
که کلیت خاصیت‌های مشترک را باز می‌نماید،
یعنی ذات چیزهای مورد بحث را نشان می‌دهد.
در این تبیین آشکارا ساده و روشن، هر چیزی
بستگی بدان دارد که آن چیز با یک



ارنست کاسیرر

ترجمه محسن ثلاثی

زبان و اسطوره

«خاصیت»^۲ چه معنی می دهد و این چنین خاصیت‌هایی از آغاز چگونه تعیین می شوند. صورت‌بندی یک مفهوم عام مستلزم خاصیت‌های معینی است، تنها اگر خصوصیت‌های ثابتی وجود داشته باشند که چیزها از طریق آن‌ها بتوانند همانند یا ناهمانند، مطابق یا نامطابق شناخته آیند، می شود چیزهایی را گردآورد که در یک طبقه همانند همدیگر باشند. اما در این جا ما را از این پرسش گریز نیست که چگونه چنین تمایزی می تواند پیش از زبان وجود داشته باشد. آیا ما چیزها را تنها به میانجی زبان و از راه همان عمل نامگذاری نمی شناسیم؟ اگر ما چیزها را تنها با زبان و نامگذاری آن‌ها می شناسیم، پس با چه قواعد و چه ملاک‌هایی این عمل انجام می پذیرد؟ این چه چیز است که زبان را وامی دارد تا چند ایده را تحت یک کل واحد گردآورد و با یک واژه برهمه‌ی آنها دلالت کند؟ چه چیز او را برمی انگیزد تا از میان نهر همیشه جاری و یکنواخت تأثراتی که بر حواس ما تأثیر می گذارند یا از جریان‌های خود انگیزته‌ی ذهن بر می خیزند، صورت‌های فایقی را برگزیند و بر آن‌ها اهتمام ورزد و بدان‌ها «اهمیت» و ویژه‌ای بخشد؟ تا مسأله را بدین صورت مطرح می کنیم، می بینیم که منطق سنتی به پژوهنده و فیلسوف زبان هیچ‌یاری نمی رساند، چرا که تبیین منطق سنتی از خاستگاه مفاهیم کلی، خود مستلزم همان چیز است که ما در صدد فهم و استنتاج آنیم، یعنی صورت‌بندی مفاهیم زبانی^۳. مسأله حتی از این هم دشوارتر و مبهم‌تر خواهد شد، اگر در نظر

گرفته شود که صورت آن سنتز ایده‌پردازانه‌ای^۴ که به مفاهیم لفظی ودالات اولیه می انجامد، صرفاً و صریحاً با خود شیئی مورد نظر تعیین نمی شود، بلکه این صورت، پهنه‌ای از برای عملکرد آزاد زبان و نقش ذهنی آن به جای می گذارد. البته، این آزادی باید قواعد خود را داشته باشد و این قدرت اصلی و آفریننده، قانونی از آن خویش را دارد. آیا می توان این قانون را در ارتباط با اصولی که بر حوزه‌های دیگر بیان روحی، به ویژه بر قواعد مفهوم اسطوره‌ای، دینی و مفهوم نظریه‌ای ناب یعنی علمی حاکم هستند، مطرح ساخت؟.

اگر بررسی مان را از آخرین شاخه یاد شده در بالا آغاز کنیم، می توانیم نشان دهیم که همه‌ی کار عقلی‌ای که ذهن با آن از تأثرات جزئی مفاهیم کلی می سازد، در جهت شکستن افراد یک داده^۵ سوق داده شده است و می کوشد این داده را از «زمان و مکان» وقوع بالفعل آن جدا سازد و به چیزهای دیگری وابسته‌اش کند و سپس آن را با همین چیزهای دیگر در درون یک سامان فراگیرنده و در وحدت یک «نظام» گرد هم آورد. صورت منطقی مفهوم، از دیدگاه دانش نظریه‌ای، چیزی جز تدارکی از برای صورت منطقی حکم^۶ نیست، هر حکمی هدفش به هر روی چیره گشتن بر وهم جزئی^۷ است که طرفدار هر محتوای جزئی آگاهی می باشد. همان واقعیتی که آشکارا جزئیست، تنها مادامی که تحت یک ایده‌ی کلی در می آید و به گونه‌ی «مورد»^۸ی از یک قانون، یا به عنوان دانه‌ای از یک رشته تشخیص داده می شود، آنگاه دانسته و

فهمیده‌ی انسان می‌گردد و از نظر مفهومی دریافت می‌آید. بدین معنا، هر حکم اصیلی، ترکیبی است، زیرا آن چه که حکم بر آن می‌گراید و می‌کوشد، درست همین ترکیب اجزاء در یک کل و همبافتن جزئیات در یک نظام است. این ترکیب نمی‌تواند به یکباره و با یک جهش به دست آید، بلکه باید گام به گام و با بیش از پیش مرتبط ساختن ایده‌های جداگانه یا تأثرات حسی مختلف به همدیگر و سپس گردآوردن کل‌های منتجه در مجموعه‌های بزرگ‌تری حاصل گردد تا سرانجام وحدت همه‌ی این مجموعه‌های جداگانه تصویر جامعی از کلیت چیزها به دست دهد. خواستن این کلیت، اصل زندگی بخش مفهوم نظریه‌ای و تجربی ماست. از این روی، این اصل، ضرورتاً استدلالی است، یعنی باید گفت که با یک مورد جزئی آغاز می‌کند، اما به جای آنکه بر همین مورد جزئی قنار گیرد و به تفکر محض آن خوشنود گردد، می‌گذارد تا ذهن در مسیر ویژه‌ای که از سوی یک مفهوم تجربی تعیین شده است، از همین مورد جزئی سراسر پهنه‌ی هستی را سیر کند. با همین جریان سیر اجمالی قلمروی از تجربه، یعنی با تفکر استدلالی، جزئی «معنای» عقلی قطعی و خصلت معین خویش را به دست می‌آورد. جزئی بر حسب زمینه‌های بیش از پیش توسعه‌یابنده‌ای که در آنها مطرح می‌شود، نمودهای گوناگون دارد، مکانی که جزئی در کلیت هستی به خود اختصاص می‌دهد، یا مکانی که سیر متعالی اندیشه برای او تعیین می‌کند، محتوا و اعتبار

نظری آن را معین می‌سازد.

اما این که آرمان^۸ دانش چگونه بر پیدایش علم^۹ به ویژه بر ساختمان فیزیک ریاضی نظارت می‌کند، به روشنگری بیشتری نیاز ندارد. همه‌ی مفاهیم فیزیک، جز تبدیل «ادراکات پراکنده» ای که بدان‌ها جهان محسوس به گونه‌ی بالفعل به ما نموده می‌شود، به صورت یک نظام و گزیده‌ی همبسته‌ای از قوانین، هدف دیگری ندارند. هر داده‌ی جزئی ای تنها در صورتی که این شرط را رعایت کند، به صورت یک پدیده یا یکی از اعیان «طبیعت» در می‌آید— چرا که «طبیعت» به معنای نظری، برابر با تعریف کانت، چیزی نیست جز وجود چیزهایی که از سوی قوانین عام تعیین می‌شود. همیشه میان شیوه‌ی «جزئی کننده»ی اندیشه‌ی تاریخی و شیوه‌ی «کلی کننده»ی علم، تمایزی برقرار بوده است. هر چند که در علم، هر مورد مجسمی صرفاً به عنوان مصداقی از یک قانون کلی انگاشته می‌شود و هر موردی در «این زمان» و در «این مکان» هیچ اهمیتی ندارد مگر این که قاعده‌ای کلی را آشکار سازد، اما می‌گویند که تاریخ عمداً همین شرایط زمانی و مکانی را می‌جوید تا آن‌ها را در همان جزئیات‌شان با دقت بیشتری دریابد. باز حتی در تفکر تاریخی نیز یک رویداد جزئی تنها به دلیل ارتباط‌هایی که با چیزهای دیگر پیدا می‌کند، اهمیت دارد. گرچه یک رویداد تاریخی را نمی‌توان به عنوان موردی از یک قانون کلی در نظر گرفت، اما برای آنکه همین رویداد، تاریخی انگاشته شود و به شیوه‌ی تاریخی

نمایانده گردد، باید خود را به گونه‌ی جزئی از یک رشته رویداد قرار دهد و به یک سلسله‌ی غایی تعلق داشته باشد. تعیین رویداد تاریخی در زمان، درست نقطه‌ی مقابل انفراد موقتی آن است، زیرا تنها در صورتی که به گذشته و آینده‌ی راجع باشد، از نظر تاریخی معنایی پیدا می‌کند. بدینگونه، هر بازنمایشی^{۱۰} تاریخی اصلی، به جای آنکه خود را در تأمل صرف موارد جزئی و غیربازگردنده^{۱۱} گم کند، باید بسان اندیشه‌ی مورفولوژیک^{۱۲} گوته تا آن لحظه‌های «آبستن» را در سیر رویدادها پیدا کند، لحظه‌هایی که در کانون سراسر رشته‌ی وقایع جای می‌گیرند و همه‌ی این وقایع بدان‌ها مختصر می‌شوند. در چنین مواقعی، مراحل واقعیتی که موقتاً سخت از همدیگر جدایند، از نظر مفهوم و فهم تاریخی، پیوسته می‌گردند. چون این لحظه‌های والای تاریخ از نهر یکپارچه‌ی زمان بیرون کشیده می‌شوند و به همدیگر وابسته‌اند و در یک رشته پیوسته‌اند، خاستگاه و فرجام همه‌ی رخدادها و کم و کیف آن‌ها رفته رفته روشن می‌گردد. پس مفهوم تاریخی نیز با این واقعیت مشخص می‌شود که از طریق این مفهوم هزار رویداد به یک رشته‌بند می‌گردد و با تامل درباره‌ی اجزاء، چندان نمی‌توان به دریافت روابط میان یک رشته رویداد دست یافت، روابطی که اعتبار و یژه‌ی تاریخ و همان چیزی که اهمیت تاریخی وقایع می‌خوانیم را تعیین می‌کنند.

بیابید از این بیش‌تر بر این نگرش‌های کلی درنگ نکنیم، زیرا توجه ما اساساً معطوف به

ساخت مفاهیم علمی نیست، ما با این ساخت از این‌روی کار داریم تا چیز دیگری، یعنی صورت و خصلت مفاهیم زبانی آغازین را روشن سازیم. تا هنگامی که این کار انجام نپذیرفته باشد، نظریه‌ی منطقی ناب مفهوم نیز نمی‌تواند به گونه‌ای کامل ساخته و پرداخته شود، چرا که همه‌ی مفاهیم دانش نظری، تنها لایه‌ی بالایی منطق را تشکیل می‌دهند که این نیز خود بر پایه‌ی لایه‌ی پایینی، یعنی بر منطق زبان استوار است. پیش از آن که کار عقلی تصور کردن و فهم کردن پدیده‌ها بتواند آغاز گردد، می‌بایست کار نامگذاری آن‌ها انجام پذیرفته باشد و به درجه‌ی معینی از تکمیل رسیده باشد. چرا که همین جریان است که جهان تأثرحسی، جهانی که جانوران نیز از آن برخوردارند، را به جهان ذهنی، جهان ایده‌ها و معانی تبدیل می‌کند. هر شناخت^{۱۳} نظری‌ای از جهانی که زبان از پیش آن را ساخته است آغاز می‌کند، عالم، تاریخ‌نگار، حتی فیلسوف با اعیان خویش تنها به همان گونه‌ی که زبان ارائه‌شان می‌کند، سروکار دارد. تشخیص این وابستگی بی‌میانجی از هر چه که ذهن با میانجی و با جریان‌های اندیشه‌ی آگاهانه می‌آفریند، دشوارتر است. به سادگی می‌توان دریافت که نظریه‌ی منطقی که پیشینه‌ی مفاهیم را در یک عمل «تجرید» تعمیم دهنده می‌جوید، در اینجا چندان فایده‌ای ندارد، چرا که این «تجرید» از گزینش برخی از خواص مشترک در تجارب حسی یا شهودی گوناگون از میان مجموع خواص محقق ساخته می‌شود، اما مسأله‌ی ما گزینش خواص محقق گشته نیست،

بلکه نهادن خود خاصیت‌ها است. دریافتن و روشن ساختن سرشت و جهت اخبار^{۱۴}، می‌بایست از نظر ذهنی بر کارکرد «دلالیت»^{۱۵} مقدم باشد. حتی آن اندیشندگان^{۱۶} که هم خویش را فعالانه صرف مسأله‌ی «خاستگاه زبان» کرده‌اند، تشخیص داده‌اند که باید در این جا توقف کنند و تنها بدین بسنده کرده‌اند که روح را واجد «استعداد» جریان «اخبار» بدانند. هردر، در رساله‌اش در باره‌ی خاستگاه‌های زبان می‌گوید «زمانی که انسان به وضع بازاندیشی^{۱۶} دست یافت، وضعی که و یژه‌ی اوست و هنگامی که این بازاندیشی آزادانه به کار افتاد، او گفتار را اختراع کرد.» فرض کنید که حیوانی چون بره در برابر چشمان یک انسان بگذرد، این بره خود را با چه تصویر و چه دیدی بدو می‌نمایاند؟ بی‌گمان همین تصویر برای گرگ یا شیر پیدا نمی‌شود، این جانوران بره را بو می‌کنند و می‌چشند و شهوت حسی بر آن‌ها مستولی می‌گردد و غریزه آن‌ها را به سوی بره می‌راند. همچنین تصویر انسان از بره با تصویر حیوان دیگری از بره که بره مورد علاقه‌ی مستقیم آن نیست، همانندی ندارد، برای چنین حیوانی تنها تصویر موجودی متصور می‌شود که به آرامی از کنارش می‌گذرد، زیرا غریزه‌ی این حیوان در جهت دیگری سوق داده شده است. «اما در مورد انسان این چنین نیست! همینکه در مقام آشنایی با بره قرار می‌گیرد، هیچ غریزه‌ای در ارتباط او با بره دخالتی نمی‌کند، هیچ گونه شهوت حسی انسان را به تماس نزدیک با بره یا دفع آن نمی‌کشاند، همین که انسان در برابر بره

می‌ایستد، این حیوان حواس او را برمی‌انگیزد. سپید، لطیف، پشمین - ذهن او در عمل آگاهانه‌ی خود خصوصیتی از برای بره می‌جوید - اه، بره بع بع می‌کند! او ممیزه‌ی این حیوان را پیدا کرده است. احساس درونی او به فعالیت می‌افتد. این بع بع کردن که زنده‌ترین تاثیر را بر ذهن او گذاشته است و خود را از خواص دیگر با صره و لامسه آزاد ساخته است، به ذهن او متبادر می‌گردد و به ژرفی در تجربه‌ی او وارد می‌شود - اه، تو یک موجود بع بع کننده‌ای - و با او می‌ماند، او احساس می‌کند که به عنوان یک انسان بره را شناخته و توجیه کرده است، چرا که این موجود را با یک خاصیت می‌شناسد. و تنها با همین یک خاصیت! آیا این موجود جز یک واژه‌ی ذاتاً دلالیت کننده چیز دیگری هست؟ صدای بع بع که برای انسان به عنوان خصلت گوسفند ادراک می‌گردد، از طریق میانجی باز اندیشی به صورت نام گوسفند در می‌آید، گرچه انسان هرگز نکوشیده است با زبان خویش بع بع گوسفند را ادا کند».^{۱۷}

در این عبارت‌های هردر، باز می‌توان طنین نظریه‌هایی را که خود او با آنها سرچنگ داشت، به روشنی شنید - آثار نظریه‌های زبان عصر روشنگری که زبان را به عنوان چیزی «اختراع شده» و برخاسته از بازاندیشی آگاهانه می‌پنداشتند، در این عبارات یافته می‌شود. برابر با این نظریه‌ها، انسان از آن روی در پی وجه تمایز یک چیز است، که بدان نیاز دارد، چرا که خرد او، استعداد و یژه‌ی بازاندیشی او، این وجه تمایز را می‌خواهد. خود این خواست از چیز

دیگری بر نمی خیزد— این یک «قدرت بنیادی روح» است بدین گونه، این تبیین واقعاً در یک دور می افتد: زیرا فرجام و هدف تشکیل زبان، یعنی عمل دلالت با خواص و یژه، می باید به عنوان اصل آغازش آن نیز انگاشته شود.

عقیده ی هومبولت^{۱۸} در باره «صورت درونی زبان» به جهت دیگری راه می برد. زیرا او به «منشاء» مفاهیم زبانی کاری ندارد، بلکه صرفاً به «چگونگی» آنها توجه دارد، مسأله ی او را نه خاستگاه مفاهیم، بلکه اثبات خصلت آنها، تشکیل می دهد. وجه نگرشی که مبنای تکامل هر یک از گفتارها و زبان ها را تعیین می کند، همواره خصلت روحی و یژه و شیوه و یژه ای از ادراک و دریافت را بیان می کند. از این روی، تفاوت میان زبان های گوناگون، ربطی به اصوات و علایم متفاوت ندارد، بلکه در مفاهیمی که هر یک از این زبان ها در مورد جهان دارند، تفاوت وجود دارد. همین امر که ماه در یونانی بر چیزی اندازه گیرنده^{۱۹} و در لاتین بر چیزی درخشنده^{۲۰} دلالت می کند، یا حتی اگر در یک زبان، برای مثال در سانسکریت، فیل هم دو دندانه و هم دو بار نوشنده اطلاق می شود— نشان می دهد که زبان هرگز صرفاً بر اعیان و بر چیزها همچنان که هستند دلالت نمی کند، بلکه همیشه مفاهیم زبان از فعالیت خود مختار ذهن برمی خیزند. پس ماهیت مفاهیم زبان بر جهتی که این دید فعال به خود می گیرد، بستگی دارد.

اما حتی این عقیده ی مبتنی بر صورت درونی زبان نیز در واقع خود از پیش مستلزم همان چیزیست که مدعی اثبات و آشکار ساختن

آن است. زیرا، از یک سوی در این جا گفتار، گردونه ی هرگونه دید مربوط به جهان است و همان میانجی ایست که اندیشه پیش از آنکه بتواند خود را پیدا کند و صورت نظری معینی به خود بگیرد، باید از آن بگذرد، اما از سوی دیگر همین صورت و همین دید معین باید از پیش فرض گردد تا خصلت و یژه ی هر زبان و شیوه ی خاص دیدن و دلالت کردن آن توجیه شود. بدینگونه، مسأله ی خاستگاه زبان— حتی برای اندیشندگان آنی که عمیقاً بدین مسأله پرداختند و به سختی با آن کلنجار رفتند— بر این گرایش دارد تا همیشه به گونه ی یک معمای به راستی پیچیده باقی ماند. به نظر می رسد همه ی کوشش هایی که از برای حل این مسأله به کار رفته است، تنها ما را به یک دور می کشاند و سرانجام ما را در همان نقطه ای که آغاز کرده بودیم، وامی گذارد.

با این همه، خود ماهیت این مسایل چندان الزام آور است که ذهن با این که از حل نهایی آن ناامید است، اما هرگز نمی تواند آن ها را به حال خود واگذارد. اما اگر بکشیم به جای مقایسه ی صورت های زبانی اولیه با صورت های مفهوم منطقی، آن ها را با صورت های تصور اسطوره ای مقایسه کنیم، به امید گونه ی تازه ای در زمینه ی حل مسایل یاد شده دست می یابیم. آن چه که دو نوع مفهوم زبانی و اسطوره ای را در یک مقوله می گنجاند و این هردو را با صورت اندیشه ی منطقی مغایر می سازد، این واقعیت است که هردوی این مفاهیم تو گویی یک نوع دریافت عقلی را آشکار می سازند، دریافتی که در جهتی مخالف با جریان های اندیشه ی نظری ما سیر

می‌کند. هدف تفکر نظری، همچنان که دیده‌ایم، در اصل وارهاندن محتواهای تجربه‌ی حسی و شهودی از آن انفرادیست که این محتواها بدو در محدوده‌ی آن به ذهن خطور می‌کنند. این نوع تفکر موجب می‌شود تا این محتواها از محدوده‌های تنگ‌شان فراگذرند و سپس با محتواهای دیگر ترکیب گردند و به مقایسه کشیده شوند تا سرانجام در یک زمینه‌ی فراگیر و در یک سامان معین با هم پیوسته گردند. سیر این تفکر «استدلالی» است، چرا که به محتوای بی‌میانجی تنها به عنوان نقطه‌ی آغازی نگاه می‌کند که از آن جا می‌تواند سراسر پهنه‌ی تأثرات در جهات گوناگون را سیر کند تا این تأثرات تحت یک مفهوم واحد و یک نظام همبسته با همدیگر همسازی یابند. در این نظام، دیگر نقاط مجزایی وجود ندارد، همه‌ی آحاد آن متقابلاً در ارتباطند و به یکدیگر راجعند و همدیگر را روشن و تبیین می‌کنند. بدینگونه، هر رویداد جداگانه‌ای توگویی با رشته‌های نادیدنی اندیشه به کل نظام بسته می‌شود. اعتبار نظری‌ای که هر رویداد به دست می‌آورد، در این امر نهفته است که این رویداد مهر خصلت این کلیت را بر پیشانی دارد.

تفکر اسطوره‌ای اگر در ابتدایی‌ترین صورت‌های آن نگریسته شود، چنین مه‌ری را بر خود ندارد، در واقع، خصلت وحدت عقلی یکسره با روح این نوع تفکر بیگانه است. زیرا در این شیوه‌ی فکری، اندیشه داده‌های ادراک شهودی را آزادانه به دست ندارد تا آنها را با همدیگر مقایسه کند و مرتبطشان سازد، بلکه مسخر و اسیر

ادراک شهودی ناگهانی می‌گردد. تفکر اسطوره‌ای در همان تجربه‌ی بی‌میانجی قرار می‌گیرد، در این جا حال محسوس چندان بزرگ است که هر چیز دیگری در برابر آن ناچیز می‌افتد. برای شخصی که دریافت او تحت افسون تلقی دینی - اسطوره‌ای است، توگویی سراسر جهان در برابر این حال محسوس ناپدید می‌گردد، همان محتوای بی‌میانجی (حال هر چه که می‌خواهد باشد) که علاقه‌ی دینی او را تعیین می‌کند، چندان آگاهی‌اش را پرمی‌سازد که دیگر چیز دیگری نمی‌تواند جدا و برکنار از آن وجود داشته باشد. خویشتن، همه‌ی نیرویش را بر این چیز واحد می‌گمارد، در آن زندگی می‌کند و خود را در آن گم می‌سازد. در این جا، ما به جای توسعه‌ی تجربه‌ی شهودی، محدودیت شدید آن را می‌یابیم، به جای بسطی که به پهنه‌های بزرگ‌تر و بزرگ‌تر راه می‌برد، گرایش نیرومند به تمرکز را داریم، به جای توزیع وسیع، تراکم فشرده وجود دارد. این تمرکز همه‌ی نیروها بر یک نقطه‌ی واحد، شرط لازم هر نوع تفکر و صورت‌بندی اسطوره‌ای است. هنگامی که از یکسوی، سراسر خود^{۲۱}، تسلیم یک تأثر واحد می‌شود و تحت «تسخیر»، آن درمی‌آید و از سوی دیگر، تنش شدیدی میان فاعل شناسایی^{۲۲} و عین شناسایی^{۲۳}، یعنی جهان بیرونی وجود دارد، زمانی که واقعیت خارجی تنها به نظر و تأمل در نمی‌آید، بلکه در همان عدم وساطت محض، با عواطف بیم و امید، وحشت و حصول آرزو بر انسان مستولی می‌گردد، یکباره جرقه‌ای می‌جهد، همچنان که اضطراب ذهنی عینیت

می یابد و به گونه‌ی یک خدا یا دیو خدا در برابر ذهن متجلی می شود، تنش یاد شده آرام می گیرد.

در این جا یک پیش پدیده‌ی^{۲۴} دینی - اسطوره‌ای داریم که اوزنر کوشیده است تا آن را با اصطلاح «خدای لحظه‌ای»^{۲۵} مشخص سازد. او می گوید که «پدیده‌ی فردی بدون دخالت حتی ابتدایی‌ترین تصور طبقه‌ای، در حالت عدم وساطت مطلق به گونه‌ی خدا در می آید، تنها همان چیزی که در پیشاپیش خود می بینید و نه چیز دیگر، خدا است».^{۲۶} تا امروز، زندگی اقوام ابتدایی و ویژگی‌هایی را نشان می دهد که بدان‌ها این جریان به گونه‌ی تقریباً ملموسی روشن می گردد. می توانیم مثال‌هایی از این وضع را که اسپیت^{۲۷} اقامه می کند، فرا یادآوریم. آبی که یک تشنه پیدا می کند پشته‌ای که یک نفر را پناه و نجات می دهد، هرچیز تازه‌ای که انسان را به یک هراس ناگهانی افکند - همه‌ی این چیزها یکراست به صورت خدایان تبدیل پیدا می کنند. اسپیت ملاحظات خود را با این عبارت مختصر می کند: «برای ذهن قوم اوه، در آن لحظه‌ای که یک چیز یا هر یک از صفات تکان دهنده‌ی آن در یک ارتباط خوشایند یا ناخوشایند با زندگی و روح انسان قرار می گیرد، یک ترودر آگاهی اش زاده می شود». توگویی رخداد منفرد یک تائر، جدایی آن از کل تجربه‌ی عادی و پیش پا افتاده است که نه تنها یک تشدید سخت، بلکه بالاترین درجه‌ی انقباض را ایجاد می کند و توگویی به خاطر همین انقباض است که صورت عینی خدا به گونه‌ای فراتر از تجربه آفریده

می شود.

در همین جا و در همین صورت شهودی خلاقانه‌ی اسطوره‌است که باید کلید قفل رازهای مفاهیم اولیه‌ی زبان را جستجو کنیم، نه در تشکل مفاهیم نظری استدلالی ما. صورتبندی زبان را نیز نباید در هرگونه تأمل بازانديشانه^{۲۸} و در مقایسه‌ی آرام و بی دغدغه‌ی تأثرات حسی و تجرید از اوصاف معین پی جویی کرد، بلکه در این جا نیز از برای دریافت آن جریان پویایی که صوت ملفوظ را از همان سایقه‌ی درونی و یژه‌ی آن تولید می کند، باید این دیدگاه ایستا را رها کنیم. بی گمان، این پس‌نگری^{۲۹} به خودی خود کافی نیست، زیرا از این طریق تنها به مسایل دشوارتر و بیشتری کشیده می شویم. چگونه ممکن است که یک چیز پایداری از چنین پویایی‌ای منتج گردد و چرا باید تأثرات و احساسات حسی مبهم، موج و سیالی یک «ساخت» ملفوظ عینی را پدید آورند. علم جدید زبان در کوشش خویش از برای روشن ساختن خاستگاه زبان، در واقع بارها به گفته‌ی هامان^{۳۰} بازگشت داشته است که برابر با آن، شعر «زبان مادری بشریت است». دانش پژوهان علم نوین زبان بر این امر تأکید ورزیده‌اند که گفتار نه از جنبه‌ی عادی، بلکه از جنبه‌ی شاعرانه‌ی زندگی ریشه گرفته است، از این روی بنیاد فرجامین آن را نباید نه در اشتغال به جنبه‌ی عینی چیزها و طبقه‌بندی آنها برحسب برخی اوصاف معین، بلکه در قدرت ابتدایی احساس ذهنی جستجو کرد. اما گرچه این آموزه^{۳۱} درنگاه نخست این گونه می نماید که از دور باطل همیشگی نظریه‌ی

بیان منطقی بدور است، باز سرانجام این نیز نمی‌تواند بربرزخ میان کارکرد صرفاً دلالتی و کارکرد بیانی گفتار پل زند. در این نظریه نیز، میان جنبه‌ی غنایی^{۳۳} بیان ملفوظ و خصلت منطقی آن همیشه یکنوع شکاف به جای می‌ماند، آنچه که همچنان مبهم می‌ماند، دقیقاً همان رهایی است که بدان، یک صوت از صورت یک اظهار عاطفی در می‌آید و جنبه‌ای دلالتی به خود می‌گیرد.

در این جا ما برای بار دیگر به مسأله‌ی چگونگی تکوین «خدایان لحظه‌ای» کشانده می‌شویم. گرچه چنین خدایی در خاستگاه خویش، آفریده‌ی یک لحظه است و وجودش یکسره باز بسته‌ی چیزی مجسم و فردی است نه وابسته‌ی یک موقعیت بازگردنده، ولی باز از گوهریت خاصی برخوردار می‌شود که او را بر فراز موقعیت تصادفی خاستگاهش جای می‌دهد. همین که او از اقتضای بی‌میانجی، بیم و امید یک لحظه رهایی می‌یابد، خود موجود مستقلی می‌گردد که از آن پس به حکم همین استقلال با قانون ویژه‌ی خویش زندگی خواهد کرد و صورت ویژه و استمرار پیدا می‌کند. او به چشم انسان‌ها نه چونان آفریده‌ی یک زمان، بلکه به گونه‌ی یک قدرت عینی و برتری نمایانده می‌شود که مورد پرستش آنها قرار می‌گیرد و این پرستش بیش از پیش صورت مشخص تری بخود می‌گیرد. تصویر یک خدای لحظه‌ای، نه آن چنان که صرفاً خاطره‌ای از آن چه که وجود و معنای آن خدا از آن ریشه گرفته بود را نگاهدارد— رهایی از بیم، حصول یک آرزو و امید— مدت‌های دراز

پس از رنگ باختن و سرانجام یکسره ناپدید شدن آن خاطره، پایدار و پاینده به جای می‌ماند. همان کارکردی که تصویر خدای لحظه‌ای انجام می‌دهد، همین گرایش به یک وجود پایدار، را می‌توان به اصوات ملفوظ زبان نسبت داد. واژه، چون یک خدا یا دیو خدا، نه به عنوان آفریده‌ی انسان، بلکه چونان چیزی که سر خویش موجود و معتبر است، و به گونه‌ی یک واقعیت عینی، در برابر انسان قرار می‌گیرد. همین که آن جرقه برجهیده می‌شود، و به محض آن که تنش و عاطفه‌ی لحظه در یک واژه یا تصویر اسطوره‌ای فروکش می‌گردد، نقطه‌ی عطفی در ذهن بشر رخ می‌دهد. آن اضطراب درونی‌ای که یک حالت شخصی صرف بود، ناپدید می‌گردد و در صورت عینی اسطوره یا گفتار تحلیل می‌رود. از این پس، جریان عینیت یافتگی^{۳۴} دامن‌های گسترده‌تر و فزون‌تر پیدا خواهد کرد. به همان اندازه‌ای که فعالیت خود مختار انسان در یک پهنه‌ی توسعه یافته گسترش می‌یابد و صورتی متناسب و سازمان یافته به خود می‌گیرد، جهان اسطوره‌ای و گفتاری او تحت یک سازمان مترقی و تلفظ مشخص تری در می‌آید. خدایان فعالیت^{۳۵} به دنبال «خدایان لحظه‌ای» می‌آیند، همان خدایانی که اوزنر با مثال‌هایی از «خدایان کارکردی»^{۳۶} رمی و خدایان همانند لیتوانیایی به ما نشان داده است. و یسوا^{۳۷} خصلت بنیادی دین رمی را در این عبارت مختصر می‌کند: «همه‌ی خدایان رمی به گونه‌ای یکسره عملی پنداشته شده‌اند، یعنی به عنوان هستی‌هایی مؤثر در آن چیزهایی که رمیان

در زندگی روزانه با آن‌ها سروکار داشتند، تصور می‌شدند. محیط محلی مورد رفت و آمد یک رمی، پشه‌های گوناگونی که بدان‌ها اشتغال دارد، مواقعی که زندگی و اجتماع رمی را تعیین می‌کنند و بدان‌ها شکل می‌بخشند—همه‌ی این چیزها در نگاهداشت خدایانی قرار دارند که یکایک آن‌ها با قدرتی به رسمیت شناخته شده، به روشنی ادراک می‌شوند. برای رمیان، حتی ژوپیتر^{۳۸} و تلووس^{۳۹} نیز خدایان اجتماع رمی به شمار می‌آمدند، یعنی خدایان اجاق و حرارت، خدایان جنگل و دشت، تخم‌پاشی و خرمن‌برداری، خدایان رشد و گل و میوه^{۴۰}. در این جا شخص می‌تواند پیدا کند که چگونه انسان تنها به میانجی فعالیت خویش و تمیز بیش از پیش آن، به واقعیت عینی واقعاً بینش می‌یابد. انسان پیش از آن که برحسب مفاهیم منطقی اندیشیده باشد، تجارب خود را به وسیله‌ی تصویرهای اسطوره‌ای روشن و مجزا نگاه می‌داشت. و باز در این جا نیز به نظر می‌رسد که تکامل زبان رونوشتی از تکامل اندیشه و ادراک شهودی اسطوره‌ای باشد، چرا که اگر مفاهیم زبانی را چونان نسخه‌ها و بازنمودهای جهان متعین امور واقع در نظر گیریم، جهانی که اجزای آن در خطوطی مشخص و مجزا به ذهن بشر درمی‌آیند، هرگز به سرشت و کارکرد راستین این مفاهیم دست نخواهیم یافت. نخست حدود چیزها و خطوط اصلی آن باید به وسیله‌ی زبان نهاده شود، و این کار همچنان که فعالیت انسان سازمان می‌گیرد و به همان نسبت مفهوم او از هستی الگوی روشن و مشخصی پیدا می‌کند،

انجام می‌پذیرد.

تا این جا اثبات کرده‌ایم که کارکرد اولیه‌ی مفاهیم زبانی، شامل مقایسه‌ی تجربه‌ها و گزینش برخی اوصاف مشترک نیست، بلکه تمرکز بر این تجربه‌ها و تثبیت آن‌ها در یک نقطه است که کارکرد این مفاهیم را تشکیل می‌دهد. اما شیوه‌ی این تمرکز همیشه به جهت علاقه‌ی شخص بستگی دارد و چندان نه با محتوای تجربه، بلکه با یک چشم‌انداز غایت‌بینانه تعیین می‌شود. تنها آنچه که برای آرزو، خواست، امید و شوق و برای کنش و عمل ما مهم می‌نماید، می‌تواند مهر «معنی» کلامی را بپذیرد. تمایز در معنی، لازمی استحقاک پذیرفتن تأثرات است که این خود نیز همچنان که که گفته شد شرط لازم برای مدلول گردانیدن تأثرات با واژه‌ها است. زیرا تنها آنچه که به نوعی به نقطه‌ی کانونی خواست و عمل مرتبط است و تنها آنچه که ثابت شود که از برای طرح کلی زندگی و فعالیت ضروری است، از میان سیل یکنواخت تأثرات حسی برگزیده می‌شود و مورد «اخبار» قرار می‌گیرد و با یک تکیه‌ی ویژه‌ی زبانی یعنی نام، نامگذاری می‌شود. آغازهای^{۴۱} این جریان «اخبار» بی‌گمان باید حتی به ذهنیت حیوانی نیز نسبت داده شود، چرا که در جهان تجربه‌ی جانوران نیز آن عناصری که مورد تمرکز غرایز و ساینقه‌های آنها قرار می‌گیرند، از سوی دریافت آگاهانه‌ی شان مجزا می‌گردند. تنها آن چیزی که یک غریزه‌ی واحد چون غریزه‌ی تغذیه یا غریزه‌ی جنسی را برانگیزاند یا هر چیزی که به یکی از غرایز وابسته باشد، به عنوان یک محتوای

عینی احساس و ادراک حیوانی برای یک حیوان «وجود دارد». اما چنین حضوری تنها آن لحظه‌ی بالفعلی که در آن غریزه‌ای بیدار می‌شود و یا مستقیماً برانگیخته می‌گردد، را می‌پوشاند. همین که این برانگیختگی فروکش می‌کند و آن میل برآورده می‌شود، جهان هستی حیوان و سامان ادراکات او از هم پاشیده می‌شود. و باز هنگامی که محرک تازه‌ای به آگاهی حیوان می‌رسد، جهان هستی او تجدید می‌گردد، اما این جهان همیشه در محدوده‌های باریک انگیزه‌ها و برانگیختگی‌های بالفعل دریافته می‌شود. آغازهای متوالی جهان حیوانی همیشه تنها لحظه‌ی کنونی را در برمی‌گیرند، بی آن که در یک جریان تصاعدی درجاتی بر آن مرتب شود، گذشته در ذهن حیوان جز به گونه‌ی مبهم و تیره ضبط نمی‌گردد و آینده نیز به سان یک تصویر و یک دورنما در نمی‌آید. تنها بیان مجازی می‌تواند امکان آینده‌بینی و گذشته‌بینی را به دست دهد، زیرا تنها با مجازها است که نه تنها این تمایزها انجام می‌پذیرند، بلکه در آگاهی تثبیت می‌شوند. آنچه را که ذهن یک بار آفریده است و آنچه که از پهنه‌ی کلی آگاهی دستچین شده است از میان نخواهد رفت، اگر واژه‌ی گفتاری مهر خویش را بر آن زده باشد و بدان صورت مشخصی بخشیده باشد.

در این جا نیز شناخت کارکرد برشناخت هستی مقدم است. جنبه‌های هستی برحسب معیار عمل تشخیص داده می‌شوند و با همدیگر هماهنگی پیدا می‌کنند، زیرا این‌ها نه با یک همانندی «عینی»، بلکه با نمودشان از طریق

عمل، در یک رابطه‌ی با هدف به همدیگر مرتبط می‌شوند. این خصلت غایت‌بینانه‌ی مفاهیم زبان را می‌توان با آوردن مثال‌هایی از تاریخ زبان به سادگی روشن و تأیید کرد.^{۴۲} پدیده‌های گوناگونی که لغت‌شناسان آن‌ها را مشترکاً تحت عنوان عمومی «دگرگونی‌های معنی» مورد بررسی قرار می‌دهند، اصولاً می‌توان به گونه‌ای واقعی تنها از این زاویه دریافت. همچنان که شرایط دگرگون‌شده‌ی زندگی، دگرگونی‌هایی که با پیشرفت فرهنگ پیش می‌آیند، انسان‌ها را در رابطه‌ی عملی تازه‌ای با محیط‌شان قرار می‌دهند، مفاهیم قبلی زبان نیز دگرگون می‌شوند و «معنای» آغازین‌شان را از دست می‌دهند. این مفاهیم همچنان که مرزهای فعالیت بشری به دگرگونی می‌گرایند و همدیگر را از میان برمی‌دارند، آغاز به دگرگونی و تغییر جهت می‌کنند. هرگاه به هر دلیلی تمایز میان دو فعالیت اهمیت و معنای خود را از دست دهد، همیشه در معانی لفظی آن‌ها، یعنی در معنی واژه‌هایی که شاخص آن تمایز هستند، نیز دگرگونی همانندی رخ می‌دهد. نمونه‌ی بارز این قضیه را می‌توان در مقاله‌ای که ماینهوف^{۴۳} «درباره‌ی تأثیر شغل بر زبان قبایل آفریقایی باتو» منتشر ساخته، پیدا کرد. «قبیله‌ی هره‌رو^{۴۴} برای تخم‌پاشی واژه‌ای به نام ریما^{۴۵} دارد که از نظر آوایی^{۴۶} به واژه‌ی لیما^{۴۷} به معنی بیل‌زنی و شخم‌زنی در زبان قبایل دیگر باتوه‌مسان است. دلیل این دگرگونی و یژه‌ی معنا را باید در این واقعیت جست که قبیله‌ی هره‌رو نه تخم می‌پاشد و نه زمین را شخم می‌زند، اینان گاو

دارند و مجموعه‌ی واژه‌های زبان‌شان بوی گاووان را می‌دهد. آنها تخم‌پاشی و شخم‌زنی را برای انسان اشتغال‌های بی‌ارزشی می‌انگارند، از این روی برای این وظایف پست چندان ارزشی قایل نیستند که تمایز روشنی میان آن‌ها برقرار سازند».^{۴۸}

زبان‌های ابتدایی به ویژه در تائید این اصل مثال‌های متعدد دیگری به دست می‌دهند که سیاق نامگذاره‌ی^{۴۹} زبان بر همانندی‌های چیزها و رویدادها مبتنی نیست، بلکه حتی فقرات متفاوت نام واحدی می‌گیرند و تحت یک مفهوم واحد در می‌آیند، البته اگر اهمیت کارکردی آن‌ها یکسان باشد، یعنی هرگاه که در سامان فعالیت‌ها و مقاصد بشری مکان‌های یکسان یا دست‌کم همانندی را اشغال کنند. برای مثال، می‌گویند که برخی از قبایل هندی یک واژه را هم برای «رقصیدن» و هم برای «کارکردن» بکار می‌برند.^{۵۰} بی‌گمان بدین دلیل که تمایز میان این دو فعالیت برای آنها یکسره آشکارا نیست، چون که رقص و کشاورزی در طرح زندگی آن‌ها اساساً به همان منظور فراهم آوردن وسایل زندگی بکار گرفته می‌شوند. به انگار آن‌ها رشد و فراوانی محصولات کشاورزی بیش‌تر به اجرای درست رقص‌ها و تشریفات جادویی و دینی‌شان وابسته است تا مراقبت بایسته و شایسته از خاک. یک چنین آمیزه‌ای از فعالیت‌ها به یکسانی نام‌های آنها، یعنی «مفاهیم» زبان می‌انجامد. هنگامی که بومیان آفریقایی کرانه‌ی رودخانه سوان^{۵۱} برای نخستین بار با آیین عشای ربانی آشنا گشتند، آن

را یک رقص خواندند.^{۵۲} این مثال نشان می‌دهد که چگونه می‌توان به وسیله‌ی زبان وحدتی را علیرغم همه‌ی تمایزات و حتی با وجود ناهمانندی کامل نمودها برقرار کرد، تنها اگر محتواهای تجربه در مفاد کارکردی‌شان با هم سازگاری داشته باشند— در این مورد اعتبار دینی این دو پدیده همسانند.^{۵۳}

این یکی از آن انگیزه‌های بنیادی‌ای است که بدان تفکر اسطوره‌ای از ابهام اولیه‌ی «مجموعه»^{۵۴}ی ادراکات شهودی فرا می‌گذرد و به ساختمان‌های مشخص، دقیقاً مجزا و منفرد ذهنی دست می‌یابد. این جریان نیز اساساً با خطوطی که فعالیت‌ها می‌پذیرند، تعیین می‌گردد، چندان که صورت‌های ابداع اسطوره‌ای، نه خصلت عینی چیزها بلکه صورت‌های اعمال بشری را بازتاب می‌نمایند. خدای ابتدایی همچون عمل ابتدایی به حوزه‌ی کاملاً محدودی وابسته است. نه تنها هر شغلی خدای ویژه‌اش را به همراه دارد، بلکه هر مرحله‌ای از یک عمل کلی، پهنه‌ی خدا یا دیو خدای مستقلی می‌گردد که بر این حوزه‌ی عمل مشخص حاکم است. برادران آروالس^{۵۴} رمی هنگامی که داشتند کفاره‌ی عمل کندن درختان را از گور مقدس الهه‌ی دیا^{۵۵} پس می‌دادند، کردار خود را به چند عمل جداگانه تقسیم می‌کردند و برای هر یک از آن‌ها خدای ویژه‌ای را فرا می‌خواندند: دفرندا^{۵۶} برای آوردن چوب درخت مقدس، کومولندا^{۵۷} برای بریدن آن و کوین کواندا^{۵۸} برای تکه‌تکه کردن و سرانجام آدولندا^{۵۹} برای سوزاندن تکه چوب‌ها.^{۶۰} همین پدیده را می‌توان در زبان‌های ابتدایی دید

که یک عمل را به چند خرده عمل بخش می‌کنند و به جای آنکه همه بخش‌های یک عمل را با یک واژه دریافت کنند، هر بخشی را با یک فعل مدلول می‌گردانند، توگویی که آن‌ها ناچار بودند برای ادراک یک عمل، ایده‌ی آن را به پاره‌های کوچک تقسیم کنند. شاید این امر به صرف تصادف نباشد که در زبان قوم اوه که «خدایان لحظه‌ای» و «خدایان ویژه» فراوان دارند، این ویژگی بسیار نمودار است.^{۶۱} حتی جایی که زبان و اسطوره بسا فراتر از این ادراک شهودی لحظه‌ای و محسوس رفتند و از بندهای آغازین‌شان وارستند، باز هم به گونه‌ی جدایی ناپذیری به یکدیگر وابسته‌اند. وابستگی این دو، در واقع، چنان نزدیک است که نمی‌توان بر پایه‌ی داده‌های تجربی تعیین کرد که در سیر پیشرفت آن‌ها به سوی صورتبندی و مفهوم کلی، کدامیک بر دیگری تقدم دارد و کدامیک صرفاً از آن یکی متابعت می‌کند. اوزنر در بخشی از اثرش که از نظر فلسفی یکی از مهم‌ترین قسمت‌های آن به شمار می‌آید، بر آن بوده است تا ثابت کند که همه‌ی اصطلاح‌های عام زبان می‌بایست از یک مرحله‌ی اسطوره‌ای معین بگذرد. این که در زبان‌های هند و اروپایی مفاهیم مجرد معمولاً با نام‌های مونث و با پسوند مونث *ma-* (ما) می‌آید، به نظر اوزنر ثابت می‌کند که ایده‌ای که این صورت مونث بیان می‌کند در آغاز به گونه‌ی یک امر مجرد تصور نشده بود، بلکه چونان خدای مونثی ادراک و احساس گشته بود.

او سپس می‌پرسد «آیا در این جا می‌توان

تردید داشت که نخست واژه *θεός* (خدای وحشت.م) پیدا شد یا واژه *φύσος* (گریز هراس آمیز.م)، یعنی نخست تصویر الهی پیدا آمد یا موقعیت و ویژه هراس؟ چرا این موقعیت باید دال بر چیزی از جنس مذکر باشد و چونان *τὸ θεός* (ترس.م) از جنس خنثی نباشد. نخستین آفرینش کلام می‌بایست از ایده‌ای از یک هستی زنده، شخصی، «جنیانده» و «گریز انگیز» الهام گرفته باشد. این هستی در کاربردهای بشمارای از یک واژه مجرد مفروض، هنوز نمود دارد: هستی جنیاننده در کمین من است یا بمن می‌تازد! فرض را باید بر این گرفت که همین جریان در ساختن هرگونه انتزاع مونث واره‌ای دخالت داشته است. صفت مونث تنها پس از مرحله‌ی دلالت کردن بر یک شخص مونث، صورت یک انتزاع را بخود گرفت و در زمانه‌های ابتدایی این شخص نمی‌توانست بصورتی جز یک الهه متصور شده باشد» (همان کتاب، ص ۳۷۵).

اما آیا علم زبان و همچنین علم دین نشانه‌هایی از یک جریان معکوس را نیز نشان نمی‌دهد؟ آیا برای مثال نمی‌توانیم تصور کنیم که شیوه‌ای که زبان‌های صرفی دارند و به هر اسمی جنس و ویژه‌ای اطلاق می‌کنند، ممکن است بر مفاهیم تخیل اسطوره‌ای - دینی تأثیر گذاشته باشد و آن‌ها را به سبک خود متمایل کرده باشد؟ آیا می‌توان به صرف تصادف دانست که در میان اقوامی که زبان‌شان قایل به تمایز جنس نیست، بلکه اصول طبقه‌بندی دیگر و پیچیده‌تری را بکار می‌برند، قلمرو اسطوره و زبان

آن‌ها نیز ساخت یکسره متفاوتی را نشان می‌دهد— آیا این تصادفی است که زبان آن‌ها همه‌ی مرحله‌های وجود را به وسیله‌ی قدرت‌های شخصی و خدایی باز نمی‌نمایاند، بلکه آن‌ها را برحسب گروه‌ها و طبقات توتمی به نظم می‌کشد؟ ما در این جا تنها به طرح این پرسش بسنده می‌کنیم، پرسشی که باید با بررسی علمی مفصل‌تری پاسخ داده شود. اما حقیقت هرچه که باشد، باز این نکته آشکار است که اسطوره‌وزبان در تکامل اندیشه از تجربه‌ی لحظه‌ای تا مفاهیم پایدار، از تأثیر حسی تا صورتبندی، نقش‌های همانندی را بازی می‌کنند و کارکردهای شان متقابلاً مشروط هستند. این دو دست به دست هم می‌دهند تا زمینه را برای آن سنتزهای بزرگی فراهم سازند که آفرینش ذهنی ما و بینش وحدت یافته‌ی ما از گیتی، از آن‌ها برمی‌خیزد.

جادوی کلام

تاکنون می‌کوشیده‌ایم تا ریشه مشترک مفاهیم اسطوره‌ای و زبان شناسیانه را کشف کنیم؛ اکنون این پرسش پیش می‌آید که چگونه ارتباط میان این دو مفهوم در ساخت «واژه» بازناب پیدا می‌کند، واژه‌ای که هم در کلام می‌آید و هم در اسطوره. در اینجا ما با قانونی سروکار پیدا می‌کنیم که به یکسان دربارۀ همه‌ی صورت‌های سمبلیک صادق است و در تکامل آنها تأثیری اساسی دارد. هیچ یک از سمبل‌ها بگونه‌ای جدا و مستقل و مشخص از سمبل‌های

دیگر پدیدار نمی‌شوند، بلکه هریک از آنها نخست باید از زهدان مشترک اسطوره سر بلند کنند. همه‌ی محتواهای^۱ ذهنی، بگذریم از اینکه چگونه هریک از آنها به راستی قلمرو دستگامند^۲ جداگانه و «اصلی»^۳ از آن خویش را آشکار می‌سازند، برای ما در واقع تنها بدینگونه و براین مبنا شناخته می‌آیند. آگاهی نظری، عملی و زیبایی‌شناسیانه، جهان زبان و اخلاق، صورت‌های پایه‌ای اجتماع و دولت— اینها همگی در اصل با مفاهیم دینی— اسطوره‌ای همبسته‌اند. این بستگی چندان نیرومند است که هرگاه آغاز به از هم گسستگی کند، کل جهان عقلی به گسیختگی و از هم پاشیدگی می‌گراید، این بستگی چندان حیاتی است که همانگاه که صورت‌های جداگانه از کل اصلی بیرون کشیده می‌شوند و بدینگونه خصلت‌هایی مغایر با زمینه یکسان خود نشان می‌دهند، گویی از ریشه کنده می‌شوند و برخی از سرشت راستین خود را از دست می‌دهند. سپس به تدریج این صورت‌ها نشان می‌دهند که هموار کردن این فشار بر خود، بخشی از تحول شخصی آنها به شمار می‌آید و نفسی، نطفه‌ی یک اثبات نوین را در بردارد و هر جدایی شدیدی آغازگاه یک بستگی تازه است که از مقتضیات بیرونی^۴ برمی‌خیزد.

پیوند اصلی میان آگاهی زبان شناسیانه و آگاهی دینی— اسطوره‌ای، اساساً با این واقعیت بیان می‌شود که همه‌ی ساخت‌های کلامی و همچنین همه‌ی موجودهای اسطوره‌ای، به گونه‌ای برخوردار از برخی از قدرت‌های اسطوره‌ای پدیدار می‌شوند. به نحوی که واژه در واقع به صورت

نوعی نیروی آغازین^۵ در می آید که سراسر هستی و عمل^۶ از آن سرچشمه می گیرد. در همه جهان‌شناسی‌های^۷ اسطوره‌ای، تا آنجا که بتوان به دیرینه‌ترین نشانه‌های آن دست یافت، این جایگاه برین واژه را می‌توان یافت. در میان متن‌هایی که پره‌اوس^۸ در میان سرخپوستان اوی‌توتو^۹ گردآوری کرده است، متنی هست که او آن را به عنوان عبارتی همسان با عبارت آغازین سن‌جان^{۱۰} اقامه کرده است، متنی که در ترجمه او به یقین با عبارت سن‌جان کاملاً مطابق می‌نماید. «در آغاز واژه به خدا بنیاد بخشید»^{۱۱} با وجود این تقارن تکان‌دهنده، باز نباید بدین صرافت افتاد تا ارتباطی مستقیم یا حتی مقایسه‌ای محتوایی میان این داستان آفرینش ابتدایی و مکاشفات^{۱۲} سن‌جان استنتاج کرد. با اینهمه این متن ابتدایی پرسشی را برای ما مطرح می‌سازد و این واقعیت را نشان می‌دهد که در این میان می‌باید نوعی ارتباط غیرمستقیم میان هر آنچه که از ابتدایی‌ترین نشانه‌های اندیشه دینی - اسطوره‌ای برمی‌خیزد و والاترین فرآورده‌های ذهنی برقرار باشد، به گونه‌ای که همان اندیشه ابتدایی به قلمرو مکاشفه ناب فرا رسیده باشد.

تنها در صورتی می‌توان در باره بنیادهای ارتباط یاد شده بینش دقیقتری پیدا کرد که از مقایسه صرف محتواهای این دو نمونه حرمت‌گذاری که در تاریخ ادیان همیشه آشکار است بازگردیم به بازشناخت قالب مشترک آنها. باید کارکرد ویژه و اساساً دگرگونی‌ناپذیری وجود داشته باشد که به واژه چنین خصلت

خارق‌العاده‌ای می‌بخشد و آنرا از همان آغاز به ثلمرو دینی و پهنه «قدس» فرا می‌کشد. در مباحث آفرینش بیشتر دین‌های فرهنگی بزرگ، واژه به گونه‌ای همبسته با برترین خدای آفرینش می‌آید، یا بسان ابزاری که خداوند بکار می‌برد و یا در حقیقت به عنوان سرچشمه آغازینی که او نیز چونان هستی‌های دیگر و همچنین خود سامان هستی از آن سرچشمه می‌گیرد. معمولاً اندیشه^{۱۳} و بیان کلامی آن مستقیماً یکی انگاشته می‌شوند، چرا که ذهنی که می‌اندیشد و زبانی که سخن می‌گوید اساساً به یکدیگر وابسته‌اند. از این‌روی است که می‌بینیم در یکی از دیرینه‌ترین مدارک خداشناسی مصری این نیروی آغازین «جان و زبان» به پناه^{۱۴} خداوند آفرینش باز بسته شده است و بدین نیروست که او همه خدایان و انسان‌ها، حیوان‌ها و هر چه که می‌زید را می‌آفریند و بر آنان فرمان می‌راند. هر چه که هست از راه اندیشه جان و فرمان زبان او هستی می‌یابد، از این دو سرچشمه است که همه هستی‌های مادی و معنوی، وجود^{۱۵} کا^{۱۵} و همچنین همه خواص چیزها، بنیاد می‌گیرند. چونانکه براستی برخی از پژوهندگان یادآور شده‌اند، هزاران سال پیش از دوره مسیح، خداوند بگونه‌ی هستی روحانی‌ای انگاشته شده بود که پیش از آفریدن واژه آن را اندیشیده بود و از آن به عنوان وسیله‌ی بیان و ابزار آفرینش سودجسته بود.^{۱۶} و همچنانکه همه‌ی هستی‌های مادی و معنوی بر او استوارند، پیوندهای اخلاقی و سراسر سامان اخلاقی نیز بدو وابسته‌اند.

دین‌هایی که تصویر جهانی

و جهان‌شناسی‌شان را اساساً بر یکی تضاد بنیادی، دوگانگی نیکی و بدی، بنیاد می‌نهند، واژه را چونان نیروی آغازینی که تنها به واسطه آن جهان بی سامان به یک جهان دینی - اخلاقی بدل گشت، حرمت می‌گذارند. برابر با بندهشن، جهان‌شناسی و جهان‌نگاری^{۱۷} ایرانی، نبرد میان قدرت نیکی و بدی و اهورامزدا و انگره مینیو، با به زبان آوردن واژه‌های نیایش مقدس (اهونا و ایریا) از سوی اهورامزدا آغاز می‌گردد:

«او کلامی را که بیست و یک واژه دارد بر زبان آورد. در پایان، که پیروزی اهورامزدا، ناتوانی انگره مینیو، از میان رفتن دیوان، رستاخیز و زندگی آینده، پایان دشمنی با آفرینش (خوب) برای همیشه، فرا می‌رسد - همه‌ی اینها را به انگره مینیو فرمود... آنگاه که یک سوم این نیایش خوانده شد، انگره مینیو با هراس بدن خویش را دوتاه کرد و بدان هنگام که دو سوم آن بر زبان آورده شد، او بر زانوان خویش فرو افتاد و در آن زمان که همه‌ی نیایش خوانده شد، در مانده گشت و دیگر برای آزار رساندن به آفریدگان اهورامزدا بی‌توان شد و بهمین سان برای سه هزار سال درمانده ماند».^{۱۸} و باز در اینجا می‌بینیم که واژه‌های نیایش پیش از آفرینش مادی می‌آید و همین واژه‌هاست که جهان را در برابر قدرت‌های نابودکننده بدی نگاهمیدارد. بهمین سان در هند نیز می‌بینیم که واژه گفتاری (واک) حتی بر فراز توانایی خدایان جای می‌گیرد.

«همه خدایان، جانوران و انسان‌ها به واژه گفتاری وابسته‌اند، همه‌ی آفریدگان به واژه

زنده‌اند... واژه نابودنش نیست و نخستین زاده‌ی قانون جاودانه، مادرودا^{۱۹} و قانون جهان الهی است.»^{۲۰}

همچنانکه واژه در بنیاد، نخستین است، در قدرت نیز برترین است. غالباً واژه، نام خدا و از آن بالاتر خود خدا است، چیزی که سرچشمه واقعی کارآیی خدا به نظر می‌آید.^{۲۱} دانش نام بدان کسی که این دانش را می‌داند حتی برهستی و خواست خداوند نیز سروری می‌بخشد. یک افسانه‌ی مصری آشنا نیز بهمین گونه بما می‌گوید که چگونه ایزیس^{۲۲}، ساحره بزرگ، ترستانه خدای خورشید، راء،^{۲۳} را برمی‌انگیزد تا نامش را از برای او بازگشاید و چگونه با بدست آوردن این نام بر او و دیگر خدایان چیرگی می‌یابد.^{۲۴}

به شیوه‌های دیگر نیز زندگی دینی مصری در همه مراحل آن بارها اعتقاد بدین برتری نام و قدرت جادویی آن را گواهی می‌کند.^{۲۵} تشریفات تدهین شاهان مستلزم رعایت دقیق نسخ سنتی است تا نام‌های گوناگون خداوند به فرعون انتقال یابد، هر نامی صفت و ویژه و قدرت الهی جداگانه‌ای را با خود حمل می‌کند.^{۲۶}

از این گذشته، این عامل در آیین‌های^{۲۷} مصری روح و جاودانگی آن، نقش تعیین‌کننده‌ای بازی می‌کند. به روح در گذشته که سفر به جهان مردگان را آغاز کرده است، نه تنها باید متعلقات مادیش چون غذا و پوشاک را داد، بلکه نوعی توشه جادویی را نیز باید همراهش کرد که بیشتر عبارت است از نام‌های دروازه‌بانان جهان زیرزمینی که تنها دانستن این نام‌هاست که

دروازه‌های قلمرو مرگ را می‌گشاید. حتی او باید قایقی که مرده را در آن حمل می‌کنند، اجزای گوناگون از جمله سکان و دیرک آن را به نام‌های درست‌شان بخواند، تنها از طریق این تسمیه است که او می‌تواند آنها را راضی کند و به خدمت خویش گیرد و اداشان کند تا او را به مقصدش برساند.^{۲۸}

اینهمانی واژه و مدلول آن حتی از این هم آشکارتر خواهد شد، اگر آنرا نه از دیدگاه عینی، بلکه از زاویه ذهنی بنگریم. چرا که حتی خویشتن^{۲۹} شخص، یعنی خود^{۳۰} محض و شخصیت او در تفکر اسطوره‌ای با نام او به گونه‌ای ناگسستی همبسته است. در اینجا نام هرگز یک سمبل نیست، بلکه بخشی از دارایی شخصی دارنده‌ی آن بشمار می‌آید که باید به دقت نگاهداری شود و کاربرد آن منحصرأ و مجدانه از برای او واگذاشته شود. گاه نه تنها نام فرد، بلکه همچنین برخی از دلالت‌های لفظی دیگر نیز چونان متعلقات مادی به شمار می‌آید که ممکن است شخص دیگری آن را غصب کند و از آن خویش سازد. جورج فن در گابلنتز^{۳۱} در کتابی که درباره علم زبان نگاشته است فرمانی از یک امپراتور چینی قرن سوم پیش از میلاد مسیح را می‌آورد که برابر با آن ضمیر اول شخص که هر فردی حق داشت آن را بکاربرد، از آن پس با این فرمان تنها بدو اختصاص پیدا کرد.^{۳۲} نام حتی می‌تواند جایی برتر از متعلقات شخصی فرد را اشغال کند و به عنوان یک هستی گوهرین حقیقی، بخش مقوم شخص نامگذاری شده را تشکیل دهد و بدینگونه به همان مفهوم بدن و روح

فرد بکار گرفته شود. درباره اسکیموها این چنین گفته شده است که به نگر آنها انسان از سه عنصر ساخته می‌شود— بدن، روح و نام.^{۳۳} در مصر نیز مفهومی همانند مفهوم یاد شده را می‌یابیم، زیرا در اینجا این چنین پنداشته می‌شود که جسم باید از یکسوی با کای^{۳۴} خویش یا جفت خود و از سوی دیگر با نامش به عنوان نوعی جفت روحی همراه باشد و از این میان تنها نام است که بیشتر از هر چیز دیگر «خود»^{۳۵} و «شخصیت» فرد را بیان می‌کند. حتی در فرهنگ‌های بسیار پیشرفته‌تر هنوز این ارتباط میان نام و شخصیت احساس می‌شود. در قانون رمی مفهوم «شخص حقوقی» رسماً کلمه به کلمه ادا می‌شد و داشتن شخصیت حقوقی برای برخی از رعایای رمی منع شده بود. و این اشخاص از داشتن اسم خاص نیز محروم بودند. برابر با قانون رمی یک برده نام حقوقی نداشت، چرا که به عنوان یک شخص حقوقی نمی‌توانست کارکرد داشته باشد.^{۳۶} از جهات دیگر نیز وحدت و یگانگی فرد با نامش، نه تنها نشانه‌ی وحدت و یگانگی شخص است، بلکه به واقع وجود او را می‌سازد. هرگاه این تمایز لفظی روشن نباشد، ارکان شخصیت فرد نیز به محو شدن می‌گراید. در میان قوم آنگون کوئین^{۳۷}، مردی که همنام با یک شخص است، خود دیگر و یا خویشتن دیگر آن شخص به شمار می‌آید.^{۳۸} اگر برابر با رسمی رایج، یک کودک نام پدر بزرگش را بگیرد، این نامگذاری بیانگر این باور است که پدر بزرگ در کودک تجسم و حیاتی دوباره یافته است. همینکه یک کودک زاده می‌شود، این پرسش پیش می‌آید که

کدامیک از نیاکان در وجود او احیاء گشته است و تنها پس از آنکه کاهن این رابطه را روشن ساخت، تشریفات اطلاق نام یکی از نیاکان به نوزاد انجام می‌گیرد.^{۳۹}

گذشته از این، آگاهی اسطوره‌ای شخصیت انسان را به گونه‌ای ثابت و دگرگونی ناپذیر نمی‌انگارد، بلکه هر مرحله‌ای از زندگی انسان را به گونه‌ای یک شخصیت نوین و خود تازه‌ای می‌پندارد، و این دگرگونی^{۴۰} نخست از همه در دگرگونی‌هایی که نام انسان می‌پذیرد آشکار می‌گردد. یک پسر در بلوغ نام تازه‌ای می‌گیرد، چرا که او پس از دیدن شعایر جادویی ملازم با مراسم بلوغ، دیگر یک پسر بچه نیست و به گونه‌ای یک مرد و تجسم یکی از نیاکان خود، باز زاده می‌شود.^{۴۱} در موارد دیگر دگرگونی نام از برای دفع خطر از وجود انسان بکار برده می‌شود، او با گرفتن یک خود دیگر از راه پذیرفتن یک نام دیگر خود را غیر قابل شناسایی می‌سازد. در میان قوم او^{۴۲} رسم بر اینست که به کودکان، به ویژه آن کودکانی که برادران یا خواهران بزرگترشان در جوانی مرده‌اند، نامی می‌دهند که دلالت بر اسانگیز داشته باشد یا یک ماهیت غیر انسانی بدو اسناد می‌دهند، بدین ایده که مرگ ممکن است با این کار هراسان و گریزان شود یا فریب خورد و یا گویی که آنها به هیچ روی انسان نیستند از آنها درگذرد.^{۴۳} بهمین سان، گاه نام شخصی که بر چسب بیماری یا قتل بدو خورده است، تغییر می‌یابد، به همان اعتقاد که مرگ نتواند بر او دست یابد. حتی در فرهنگ یونانی نیز این رسم دگرگون ساختن نام با همان

انگیزش اسطوره‌ای به جای ماند.^{۴۴} در واقع، عموماً می‌توان گفت که هستی و زندگی یک شخص چندان به نام او وابسته است که تا هنگامی که نام او نگاهداشته و به زبان آید، احساس می‌شود که خود او حاضر و به گونه‌ای مستقیم فعال است. شخص مرده می‌تواند در هر لحظه‌ای که بازماندگانش نام او را به زبان آورند کاملاً «فراخوانده» شود. همچنانکه همگان می‌دانند، هراس از چنین دیداری بسیاری از مردم ابتدایی را نه تنها به پرهیز از هرگونه ذکر از گذشتگان که نام آنها تابوست واداشته است، بلکه آنها را از تلفظ هرگونه اصوات همصدا با نام او نیز برحذر کرده است. برای مثال، غالباً یک نوع حیوانی که یک شخص در گذشته به نام او نامگذاری شده بود، خود می‌بایست به نام دیگری نامگذاری می‌شد تا مبادا با به زبان آوردن نام آن جانور، شخص مرده ناخواسته فرا خوانده شود.^{۴۵} این رویه‌ها کاملاً با همان انگیزش اسطوره‌ای، در بسیاری از موارد بر زبان تأثیری شگرف داشته و به گونه‌ی چشمگیری بر فرهنگ و آژگان یک زبان دخیل بوده است.^{۴۶} هر چه که دامنه‌ی قدرت یک موجود گسترده‌تر شود و قوه اسطوره‌ای و «شأنی»^{۴۷} که او متجسم می‌سازد افزون‌تر گردد، پهنه‌ی نفوذ نام او نیز بزرگ‌تر می‌شود. از اینرو قاعده‌ی رازداری نخست و پیشتر از هر چیز دیگری در مورد نام قدسی رعایت می‌شود، چرا که به زبان آوردن این نام همه نیروهای گوه‌رین خدا را بی‌درنگ آزاد می‌سازد.^{۴۸} باز در اینجا ما با یکی از انگیزه‌های آغازین و اساسی‌ای روبرو می‌شویم که با اینکه در

ژرف‌ترین لایه‌های اندیشه و احساس اسطوره‌ای ریشه دارد، حتی در عالیترین صورت‌بندی‌های دینی نیز بازمانده است. گیزبرشت^{۴۹} در اثر خویش «برآورد عهد عتیقی نام خداوند و بنیاد دینی تاریخی آن»^{۵۰} بنیاد، دامنه و تکامل این انگیزه را در سراسر عهد عتیق پی‌رسی کرده است. حتی مسیحیت اولیه نیز یکسره تحت تأثیر این ایده است.

دیرتیش^{۵۱} در کتابش تحت عنوان یک سرود دینی میتراپی^{۵۲} می‌گوید که «این واقعیت که نام به عنوان نماینده‌ی دارنده‌ی نام کارکرد دارد» و «به زبان آوردن نام برابر است با به هستی درآوردن یک شخص، چون نام دارنده یک قدرت واقعی است، از آن می‌ترسند، دانستن نام از آنروی جستجو می‌شود که توانایی به زبان آوردن نام، نظارت بر قدرت نام را به دست شخص داننده‌ی نام می‌دهد— همه‌ی این واقعیات به روشنی آن چیزی را نشان می‌دهند که مسیحیان اولیه می‌کوشیدند در گفتن عبارت «به نام خدا» به جای گفتن «خدا» و یسادر عبارت «به نام مسیح» به جای «مسیح» بیان کنند... بدینگونه می‌توانیم عبارت‌هایی چون غسل تعمید به نام مسیح^{۵۳} را به جای غسل تعمید در مسیح^{۵۴} دریابیم. نام خداوند برآب تعمید خوانده می‌شود و بدینگونه نام در آب رخنه می‌کند و آنرا تحت تصرف در می‌آورد، تا اینکه یک نودین یکسره در نام خداوند غسل داده شود. در آن زمان اینگونه پنداشته می‌شد که جماعت مذهبی‌ای که نماز را با عبارت «به نام خدا» آغاز می‌کند، در محدوده‌ی کارآیی نام خداوند

قرار می‌گیرد (چگونگی شکل وتجلی رسمی این عبارت مهم نیست). جمله‌ی «هرجا که دویا سه تن به نام من گردهم آیند،^{۵۵} در آنجا من در میان جمله‌ی آنانم» (انجیل متی ۲۰:۱۸) به سادگی این معنی را می‌دهد که «هرجا که مرا در جمع‌شان به زبان آورند، در آنجا من به واقع حضور دارم، عبارت **Δγιασθήτω τὸ**

ὄνομά σου زمانی معنایی بسیار مجسم‌تر از آن چیزی را داشت که شخص می‌تواند از تفسیرهای مذهبی کلیساهای گوناگون و آیین‌های آنان گمان برد».^{۵۶}

همچنین «هرخدایی» تنها در پهنه‌ی ویژه‌ای که نامش آنرا تعیین می‌کند و او را در آن می‌گنجاند، زندگی و عمل می‌کند. هر که بخواهد از حمایت او مطمئن گردد باید مطمئن باشد که به قلمرو او گام گذاشته است، یعنی با فراخواندن او به نام «صحیح» او می‌تواند بدین قلمرو گام گذارد. همین نیاز است که انشای دعا و خطابه‌ی دینی را عموماً هم در یونان و هم در رم تبیین می‌کند— و همچنین همه‌ی این ترجیح عبارت‌هایی که در هنگام تغییر نام‌های گوناگون خداوند می‌آیند، از برای از میان بردن خطر از دست دادن تسمیه کامل و بایسته‌ی او بکار برده می‌شوند. در مورد یونانیان، این عمل از طریق یک قطعه‌ی معروف در کراتیلوس افلاطون برای ما ثبت شده است،^{۵۷} در رم همین عمل فرمول ثابتی به وجود آورد که در آن اصطلاح‌های گوناگون دعا که به جنبه‌های مختلف سرشت و اراده خداوند مربوطند با عطف «این یا آن» از یکدیگر جدا می‌شوند.^{۵۸} این شیوه کلیشه‌وار

خطاب عام باید هر بار تکرار شود، زیرا که هر گونه عمل دلبستگی به خداوند، هر درخواستی از او، تنها در صورتی توجه او را جلب می کند که به نام درخور او فراخوانندش. از این روی، هنر خطاب درست خداوند در رم، به پایه‌ی یک فن کههانت تکامل پیدا کرده بود که القاب خداوندی^{۵۹} را در خدمت کاهنان درآورده بود.

بگذارید در همین جا رشته‌ی سخن را کوتاه کنیم، چرا که ما بر آن نیستیم که مواد خدا شناسیانه یا قوم‌شناسیانه را گردآوری کنیم، بلکه می‌خواهیم مسأله‌ای را که این مواد مطرح می‌سازند روشن سازیم. این همبافتگی و بهم پیوستگی‌ای که میان عناصر زبان و صورت‌های گوناگون مفهوم اسطوره‌ای و دینی یافته‌ایم، نمی‌تواند صرفاً تصادفی باشد، بلکه باید در یک ویژگی مشترک خود زبان و اسطوره ریشه داشته باشد. برخی از پژوهندگان بر آن کوشیده‌اند تا این بستگی نزدیک را بر پایه‌ی قدرت دلالت‌کننده‌ی واژه‌ها و به ویژه بر یک حکم تکلمی قرار دهند، حکمی که تصور می‌رود انسان ابتدایی سخت خود را تابع آن می‌داند، قدرت جادویی و شیطانی‌ای که هر سخن شفاهی‌ای از برای آگاهی اسطوره‌ای دارد، به نظر این پژوهندگان چیزی جز عینیت یافتگی این تجربه نیست. اما چنین بنیاد تجربی و عملی‌ای و چنین جزء به جزء پرداختن به تجربه شخصی و اجتماعی نمی‌تواند حقایق آغازین و بنیادی مفهوم زبانی و اسطوره‌ای را توجیه کند. ما با وضوحی هر چه بیش تر خود را با این مسأله روبرو می‌بینیم که ارتباط نزدیک محتوایی زبان و

اسطوره را شاید نتوان بدین آسانی با قالب مشترک تکامل آنها و با شرایطی که از همان دیرینه‌ترین آغازگاه‌های ناخودآگاه بر بیان لفظی و تخیل اسطوره‌ای حاکم بوده است، تبیین کرد. ما دانسته‌ایم که این شرایط تحت ادراکی مغایر با تفکر نظری و استدلالی بدست می‌آیند. تفکر استدلالی به سوی بسط و تضمن مفاهیم و ارتباط منظم گرایش دارد، حال آنکه اندیشه‌ی اسطوره‌ای به تمرکز، ایجاز و تخصیص جداگانه تمایل دارد. در اندیشه‌ی استدلالی، هر پدیده‌ی جزئی‌ای به الگو و جریان کلی مرتبط است، و با یک رشته‌ی سخت، محکم و استوار به این کلیت وابسته است. اما در مفهوم اسطوره‌ای، چیزها نه به معنای غیر مستقیم آنها، بلکه با نمود بی‌میانجی دریافت می‌شوند و به گونه‌ای دخل و تصرف نشده و متجسم در تخیل به ذهن متبادر می‌گردند. به آسانی می‌توان دریافت که این گونه برداشت از واقعیت باید نسبت به واژه‌ی گفتاری و قدرت و محتوای آن تلقی‌ای کاملاً متفاوت با دیدگاه اندیشه‌ی استدلالی ایجاد کند. برای تفکر نظری، یک واژه اساساً وسیله‌ایست در خدمت هدف بنیادی تشکل چنین ایده‌ای. استقرار روابطی میان یک پدیده با پدیده‌های همانند و وابسته، بر حسب نوعی قانون همسازکننده. اهمیت اندیشه استدلالی، یکسره در این کارکرد نهفته است. واژه بدین معنا چیزی فرضی، یک نشانه و یا یک سمبل است و واقعیت عینی آن یک هستی ذاتی نیست، بلکه بیشتر در روابطی که برقرار می‌سازد، خود را نشان می‌دهد. باید گفت که در اندیشه‌ی استدلالی، واژه به عنوان پدیده‌ای متعلق

به رده‌ای دیگر سان و با یک اعتبار عقلی متفاوت، در میان تأثرات جزئی عملی جای می‌گیرد و در این جایگاه میانجیگرانه و بدور از پهنه‌ی داده‌های بی‌میانجی، از چنان آزادی و فراغتی برخوردار است که می‌تواند در میان اعیان خاص حرکت کند و یک عین را به عین دیگر مرتبط سازد.

این آزادی از صورت‌های واقعی و عینی که هسته‌ی سرشت منطقی اندیشه‌ی استدلالی را تشکیل می‌دهد، اساساً در قلمرو مفهوم اسطوره‌ای وجود ندارد، چرا که در این قلمرو هیچ چیزی اعتبار و هستی ندارد، مگر اینکه از راه واقعیت محسوس مطرح گردد. در اینجا «ارجاع» و «معنایی» مطرح نیست. هر محتوایی از آگاهی که ذهن بدان سوق داده می‌شود بکراست به زبان حضور و تأثیر بالفعل برگردانده می‌شود. در اینجا اندیشه داده‌های خویش را تحت تأثیر برداشتی از تفکر آزادانه قرار نمی‌دهد و در پی آن نیست که ساخت و بستگی‌های دستگامند این داده‌ها را دریابد و آنها را برحسب اجزاء و کارکردهایشان تحلیل کند، بلکه به سادگی قبضه‌ی یک تأثر کلی می‌گردد. چنین تفکری محتوای یک تجربه را بسط نمی‌دهد، این تفکر در این مقام تأثر، به پیش و پس قضیه نمی‌نگرد تا «علت و معلول»ها را پیدا کند، بلکه به دریافت صرف همان موجود اکتفاء می‌کند. هنگامی که کانت «واقعیت» را به عنوان هرگونه محتوای ادراک تجربی تعریف کرد، ادراکی که از قوانینی عام پیروی می‌کند و واقعیت از طریق آن در «بافت تجربه» قرار می‌گیرد، در واقع تعریف

کامل مفهوم واقعیت را برابر با قانون اندیشه‌ی استدلالی بدست داد. اما تصور اسطوره‌ای و مفهوم لفظی ابتدایی چنین «بافت تجربه»ای را نمی‌شناسند. کارکرد اینها چونانکه دریافته‌ایم، بیشتر تجزیه و انفراد شدید است. تنها آنگاه که این انفراد شدید انجام گرفته باشد و ادراک بی‌میانجی تمرکز یافته باشد تا حدی که بر یک نقطه واحد تثبیت پیدا کرده باشد، در این هنگام قالب اسطوره‌ای یا زبانی پدیدار می‌شود و واژه یا خدای لحظه‌ای آفریده می‌گردد. و این تکوین خاص، نوع محتوای فکری مشترک زبان و اسطوره را تعیین می‌کند، از آنجا که این جریان ادراک، هدفش نه بسط، تمدید و عمومیت بخشیدن محتوا، بلکه بالا ترین حد تشدید آن است، در این صورت نمی‌توان بر آگاهی بشری بی‌تأثیر باشد. برای ذهنی که این چنین گرفتار باشد، همه چیزهای دیگر، به جز آن چیزی که مورد توجهش قرار گرفته است، از نظر می‌افتد، و همه‌ی پل‌های میان داده‌های عینی و کلیت دستگامند تجربه در هم شکسته می‌شود، تنها واقعیت حاضر به همانگونه که مفهوم زبانی یا اسطوره‌ای بدان شکل می‌بخشد و بر آن تأکید می‌ورزد، سراسر این قلمرو ذهنی را می‌پوشاند. پس تنها همین یک محتوای تجربه باید عملاً بر سراسر جهان تجربی این ذهن حاکم باشد. چیز دیگری برکنار از این واقعیت حاضر یا فراسوی آن نیست که بتوان بدان سنجید یا مقایسه‌اش کرد، صرف حضور این واقعیت، جامع سراسر هستی به شمار می‌آید. در این مقام، واژه که بر این محتوای تصور شده دلالت می‌کند، یک سمبل قراردادی صرف

نیست، بلکه در وحدت تجزیه ناپذیری با عین مورد نظر خود درآمیخته است.

این تجربه‌ی آگاهانه نه تنها با واژه توام است، بلکه در آن تحلیل نیز می‌رود. از این‌روی، آنچه که با یک نام تثبیت می‌شود، نه تنها واقعی، بلکه خود واقعیت است. رابطه‌ی بالقوه‌ی «سمبل» و «معنی» از میان می‌رود و میان «پندار» و «عین واقعیت» و نام و چیز نامگذاری شده، رابطه‌ی اینهمانی و تطابق کامل می‌یابیم، به جای آنکه یکی تعبیر کم و بیش کاملی از دیگری باشد.

ما از زاویه‌ی دیگر نیز می‌توانیم این اندراج ذاتی واژه‌گفتاری را ببینیم و روشن سازیم: زیرا همین‌گونه تصور واقعیت^{۶۰} و قلب ماهیت در قلمروهای دیگر آفرینش ذهنی نیز رخ می‌دهد؛ این‌گونه می‌نماید که این جریان، مشترک میان همه‌ی تصورات ناخودآگاه است. هر کار فرهنگی‌ای، چه فنی باشد و چه عقلی محض، از طریق گذار تدریجی از رابطه‌ی میانجی انسان و محیط به یک رابطه‌ی با میانجی پیشرفت می‌کند. در آغاز انگیزه‌ی حسی بی‌درنگ انسان را به ارضای خود سوق می‌دهد، اما به تدریج فواصل میانجیگر بیش از پیش میان خواست و عین مورد خواست قرار می‌گیرند. توگویی که خواست، از برای دستیابی به هدف خود ناچار بود که بجای حرکت به سوی هدف، از آن منحرف شود، به جای یک واکنش ساده و بازتاب طبیعی از برای دسترسی پیدا کردن به یک پدیده‌ی عینی، خواست باید رفتاری تمایز آمیز از خود نشان دهد و طبقه‌وسیعتری از اعیان را در نظر

گیرد تا سرانجام بتواند با کاربرد «وسایط» گوناگون و از طریق مجموعه‌ی این اعمال به هدف دلخواه خویش برسد.

در قلمرو دستاوردهای فنی این وساطت را می‌توان در ابداع و کاربرد ابزارها دید. اما باز در اینجا نیز می‌توان دید که انسان همینکه ابزاری را بکار می‌گیرد، آنرا نه به عنوان مصنوعی که خود سازنده‌ی مشخص آن است، بلکه به عنوان هستی‌ای از آن خود و برخوردار از قدرتی در ذات خویش، می‌نگرد. بجای اینکه این مصنوع تابع خواست او باشد، به گونه‌ی خدا یا رب‌النوعی درمی‌آید که خواست او وابسته بدان است— به گونه‌ی چیزی که او خود را تابع آن احساس می‌کند و از طریق یک‌نوع شعایر دینی آنرا می‌ستاید. به نظر می‌آید که به ویژه تبر و چکش از دیرباز چنین اهمیت دینی‌ای کسب کرده باشند.^{۶۱} اما پرستش ابزارهای دیگری چون کج بیل، قلاب ماهیگیری، نیزه یا شمشیر را نیز می‌توان امروزه در میان اقوام ابتدایی پیدا کرد. چکش آهنگری^{۶۲} در میان قوم اوه،^{۶۳} خدای نیرومندی به شمار می‌آید که از سوی این مردم پرستیده می‌شود و برای آن قربانی می‌کنند.^{۶۴} حتی در دین یونان و ادبیات کلاسیک یونانی احساس برانگیزاننده‌ی چنین پرستشی، غالباً بیانی مستقیم پیدا می‌کند. به عنوان نمونه، اوزنر^{۶۵} به قطعه‌ای در «هفت تن علیه تب» اثر آشیل^{۶۶} توجه کرده است که در آن پارتو پاوس به نیزه‌اش سوگند می‌خورد— نیزه‌ای که او آن را به عنوان «چیزی فراتر از خدا و چشمانش» می‌ستاید— که تپ‌ها را نابود سازد. «زندگی و

پیروزی به جهت، قدرت و حسن نیت جنگ افزار وابسته است، این احساس در لحظه‌ی حیاتی نبرد به گونه‌ی مقاومت ناپذیری غلیان دارد، دعای مربوط، خدا را از دور برای اصابت جنگ افزار نمی خواند- بلکه خود جنگ افزار، خدا، یاری کننده و رهایی دهنده به شمار می آید».^{۶۷}

پس یک ابزار هرگز چونان چیزی دست ساخته، اندیشیده و تولید شده انگاشته نمی شود، بلکه چون «هدیه‌ای از عرش» تلقی می گردد. اسناد صفت «ناجی» به همه‌ی ارزش‌های فرهنگی چندان عمومیت دارد که کوشش‌هایی انجام گرفته است تا ذات و اصل مفهوم خدا را در این عقیده بیابند.^{۶۸} و باز در اینجا ما با ویژگی تفکر اسطوره‌ای روبرو می شویم که این تفکر را یکسره از شیوه‌ی بازاندیشی^{۶۹} «استدلالی» یا نظری جدا می سازد. تفکر استدلالی با این واقعیت مختص می شود که حتی در داده‌های بی‌میانجیانه نیز عنصری از آفرینش ذهنی تشخیص می دهد و براین عنصر فعال تأکید می ورزد. این تفکر حتی در امور مربوط به واقعات نیز جنبه‌ای از صورت بندی ذهنی را آشکار می سازد و حتی در داده‌های حسی محض نیز تأثیر یکتو «خودماییگی»^{۷۰} اندیشه» را که در ساخت این داده‌ها اثر می گذارد، می جوید. با اینکه بازاندیشی منطقی براین گرایش دارد تا هرگونه ادراک پذیری^{۷۱} را به خود ماییگی بکشاند، اما مفهوم اسطوره‌ای گرایشی یکسره ضد گرایش یاد شده را نشان می دهد، یعنی هر عمل خودمایه را نوعی کنش ادراک پذیر و هر دستاورد بشری را چونان چیزی صرفاً اعطاء شده وانمود

می کند. این قضیه برای همه‌ی وسایل فنی فرهنگ و نه کمتر از آن در مورد همه‌ی ابزارهای عقلی فرهنگ نیز صادق است. چرا که در اصل میان این دو نوع افزار مرز کاملاً متمایز کننده‌ای وجود ندارد، بلکه بیشتر گونه‌ای تمایز سیال برقرار است. حتی داشته‌ها و دستاوردهای ذهنی نابی چون واژه‌های کلام بشری نیز در آغاز به عنوان یک وجود مادی و وسیله‌ی حمایت بشر تلقی می شدند. پره اوس گزارش می دهد که به نظر سرخپوستان کراو او یتوتو^{۷۲} «نیای بنیاد گذار»^{۷۳}، نخست انسان‌ها و طبیعت را آفرید و از آن پس او خود دیگر در جریان سیر و بدادها مستقیماً دخالتی نکرد. او به جای آنکه شخصاً چنین دخالتی کند، «واژه‌ها»یش را به مردم خویش داد و آنها از آن پس از راه عمل به آیینی که او بنیاد گذاشت و انجام دادن مراسم دینی وابسته بدان، طبیعت را در نظارت خویش می گیرند و هر آنچه که برای رفاه و ماندگاری نژادشان لازم است بدست می آورند. بدون این اوراد مقدسی که در آغاز بدست آنها سپرده شده بود، این مردم یکسره بی پناه می ماندند، چرا که در آن صورت طبیعت تنها در عوض کار بشری بدانها چیزی نمی بخشید.^{۷۴} در میان مردم چروکی^{۷۵} نیز این عقیده پذیرفته شده است که موفقیت در شکار و ماهیگیری بیشتر بستگی به کاربرد واژه‌های معین و فورمول‌های جادویی مناسب دارد.^{۷۶}

ذهن بشر می‌بایست از یک مسیر تکاملی طولانی می‌گذشت تا از اعتقاد به قدرت جادویی - فیزیکی نهفته در واژه فرا گذرد و به تحقق قدرت روحانی آن فرا رسد. براستی، این

اینجا نیز چونان در مورد وسایل و ابزارها، خودم‌ایگی به گونه‌ی ادراک‌پذیری، هر خلاقیتی خود چون یک هستی و هر فرآورده‌ی ذهنیتی^{۷۷} به گونه‌ی گوهریت^{۷۸} تام، احساس می‌شود. و هنوز این فرض یک وجود واقعی برای واژه، اهمیتی حیاتی در تکامل ذهن بشر دارد. چرا که این نخستین صورتیست که در آن می‌توان قدرت روحی سرشته در زبان را دریافت، واژه را در حالت اسطوره‌ای باید به گونه‌ی یک هستی و قدرت گوهرین تلقی کرد، پیش از آنکه آنرا به گونه‌ی یک وسیله‌ی مجازی، یک راهنمای ذهن و بسان یک کارکرد بنیادی در ساختمان و تکامل واقعیت روحی در نظر گرفت. **ناتمام**

خود واژه و زبان است که برای انسان جهانی نزدیک‌تر از جهان اعیان طبیعی را آشکار می‌کند، جهانی که مستقیم‌تر از جهان طبیعی، رنج و شادی انسان را تعیین می‌کند. زیرا این زبان است که وجود او را در اجتماع ممکن می‌سازد، و تنها در جامعه و در ارتباط با «تو»، ذهنیت انسان می‌تواند خود را به گونه‌ی «من» ابراز کند. اما باز در اینجا نیز گرچه عمل خلاقانه در حال پیشرفت است، اما هنوز به گونه‌ی کامل باز شناخته نشده است، همه‌ی توان این دستاورد روحی در نتیجه‌ی آن فراقکننده شده است و به نظر می‌رسد که به آن عینی که از طریق بازانندیشی از آن برخاسته است وابسته باشد. در

زیرنویس‌های فصل سوم:

19- ۴۷۷

20- Luna.

21- Ego.

22- Subject.

23- Object.

24- Protophenomenon.

25- Momentary God.

۲۶- همان کتاب صفحه ۲۸۰.

27- Spieth.

28- Reflective Contemplation.

29- Retrospective.

۳۰- Hamann نویسنده و فیلسوف آلمانی ۱۷۸۸-۱۷۳۰ که گرایش‌های عارفانه داشت. (م)

31- Otto Jespersen, *Progress in Language* (London, 1894), esp. pp.332 ff.

32- Doctrine.

33- Lyrical.

34- Objectification.

35- Gods of activity.

36- Functional Gods.

1- Concept.

2- Property.

۳- برای بحث بیشتر در این باره کتاب فلسفه‌ی صورت‌های مجازی نویسنده را نگاه کنید.

4- Ideational Synthesis.

5- Datum.

6- Judgement.

7- Singularity.

8- Ideal.

9- Science.

10- Reflection.

11- Nonrecurrent.

12- Morphological Thought of Goethe.

13- Cognition.

14- Noticing.

15- Denotion.

16- Reflection.

17- "Ueber den Ursprung der Sprache,"

Werke (ed. Supham), V, 35f.

18- Homboldt.

جا آوردند و کاربرد آن رواج پیدا کرد، بومیان همان واژه را برای میخ بکار بردند— همچنین برای سیم ومیله های آهنی و هر چیزی که برای نگاهداشتن چیزها بکار می رفت، همین واژه را بکار بردند.

به همین سان در زبان کودکانه نیز می توان آفرینش چنین اینهمانی هایی را پیدا کرد به وجهی که با مفهوم های طبقه ای ما به هیچ روی تطابق ندارند وحتی با این مفهوم ها متناظرند.

Cf. Clara and William Stern, *Die Kindersprache* (Leipzig, 1906), pp. 26, 172.
etal

54- *Fratres Arvales.*

55- *Dia.*

56- *Deferenda.*

57- *Commolenda.*

58- *Coinquenda.*

59- *Adolenda.*

60- *Wissowa, Religion und Kultus der Römer*, Vol 2, p. 25.

61- *Westermann, Grammatik der Ewe-Sprache* (Berlin, 1907), p. 95.

37- *Wissowa.*

38- *Jupiter* خدای خدایان رمی. (م)

39- *Tellus* خدای زمین از خدایان رمی. (م)

40- *G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer* (Munich, 1912), Vol 2, pp. 24f.

41- *Beginnings.*

42- برای بررسی مفصل تر ساخت «غایت بینانه»ی زبان به کتاب *فلسفه صورت های مجازی* مؤلف جلد نخست صفحه ۲۴۵ رجوع کنید.

43- *Meinhof.*

44- *Herero.*

45- *Rima.*

46- *Phonethical.*

47- *Lima.*

48- "Ueber die Einwirkung der Beschäftigung auf die Sprache bei den Bantustämmen Afrikas," *Globus*, Vol. 75 (1899), p. 361.

49- *Nomenclature.*

50- "Die Tarahumara tanzen überhaupt nur zu Zauberzwecken bzw. als 'Gebet.' Tanzen ist ihnen daher . . . gleich arbeiten, was aus der Bedeutung des Wortes tanzen nolávoa hervorgeht." Preuss, "Der Ursprung der Religion und Kunst," *Globus*, Vol. 87 (1905), p. 336.

51- *Swan River.*

52- Cf. *Preuss, Religion und Mythologie der Uitoto* (Göttingen and Leipzig, 1923), I, 123ff.; II, 637f.

۵۳- در اینجا می توان مثال تکمان دهنده ی دیگری از این ساختمان «غایت بینانه»ی زبان ارائه کرد. این نمونه را در تماس شفاهی با یکی از همکاران خود، استاد *Dempwolff* به دست آوردم. در زبان *Káte* که در گینه نورایج است واژه ی بیلین *Bilin* وجود دارد که بر نوعی گیاه سخت ریشه و ساقه دلالت می کند که به محکمی چوب گوه از خاک سر بلند می کند، می گویند که به هنگام زلزله این گیاه زمین را نگاه می دارد تا در هم نریزد. زمانی که برای نخستین بار ارو پائیان میخ را بدین

برخواست.
این آته آ بود که برروز فرمانروا گشت.
وتاناناوا را بیرون راند.
در اینجا ایده‌ی اصلی نیست که تاناناوا جریانی را که بدان سکوت آغازین (موتوهی) از راه تولید صدا درهم شکسته می‌شود، برمی‌انگیزد و آته آ (روشنی)، با شفق نامزد می‌گردد.

Bastian, Die heilige Sage der polynesier, Kosmogonie U. Theologie (Leipzig, 1881) pp. 13f; Achelis, "Ueber Mythologie U. Kultus Von Hawaii, Das Ausland, Vol. 66 (1893), p. 436.

17- Cosmography.

18- Der Bundelesh, Zum ersten Male hereausgegeben von Ferdinand Justi (Leipzig, 1868), Chap. 1. P. 3.

۱۹- کتاب آسمانی هندوان.

20- Taittiriya Brahm., 2, 8, 4 (German by Gelder in his Religions- geschichtli ches Lesebuch, P. 125).

۲۱- برابر با سنت ماشوری، این قوم در مهاجرت به زلاند نو خدایان کهن خود را همراه نبرده بودند، بلکه تنها دعاهای نیرومندانشان را با خود بردند، زیرا که آنها مطمئن بودند با توسل بدین دعاها می‌توانند نیروی خدایان را به مسیر خواستشان بکشانند.

Cf. Brinton, Religions of Primitive Peoples, pp. 103f.

22- Isis.

23- Ra.

۲۴- راء در این داستان می‌گوید «این منم با نام‌ها وشکل‌های بسیار و هر خدایی از من قالب گرفته است... پدرم ومادرم نام مرا به من گفتند و از گاه زایش باز این نام در بدن من نهفته مانده است، تا مبادا ساحری از راه بدست آوردن آن مرا جادو کند». سپس ایزیس به راء گفت: (راء در این زمان به وسیله نیش زهرا آگین افعی ای که آفریده خودش بود، مسموم گشته و از همه خدایان برای رهایی از این مسمومیت یاری می‌خواست) «نامت را بمن بگو ای پدر خدایان... تا زهر از بدن تو بیرون شود، چرا که

1- Contents.

2- Systematic.

3- Principle.

4- Extraneous.

5- Primary.

6- Doing.

7- Cosmogonies.

8- Preuss.

9- Uitoto.

10- St. John.

11- Preuss, Religion und Mythologie der Uitoto.

12- Speculations.

13- Thought.

14- Ptah.

15- Ka.

16- Moret, Mystères Egyptiens (Paris, 1913), pp. 118ff, 138. Erman, "Ein Den- kmal memphitischer Theologie," Sitzun- gsbericht der könig- lich - Preussischen Akademie der Wissenschaften, XLIII (1911). 916ff.

چیزی درست همانند این را می‌توان در سرود آفرینش پولینزی یافت که مطابق با ترجمه آلمانی باستیان Bastian (در اینجا به انگلیسی برگردانده شده است) چنین خوانده می‌شود:

در آغاز، فضا و همنشین آن،

فضا در عرش برین،

تاناناوا Tananaoa پرشد،

او بر عرش فرمان راند،

و موتوهی Mutuhei بر او در آن بالا زخم زد.

در آن روزگاران نه صوتی بود نه صدایی و نه چیز زنده‌ای به جنبش درآمده بود.

هنوز نه روزی بود و نه شبی،

تنها شبی بود بس تاریک و تار.

این تاناناوا بود که بر شب چیره شد و

روح موتوهی، پهنه بی کرانه دریده گشت

از تاناناوا، آته آ Atea نیرومند و سرشار از قدرت زندگی

39- Spieth, Die Religion der Eweer, p. 229.

40- Metamorphosis.

۴۱- مثال‌های نمونه برای این قضیه را می‌توان به ویژه در مراسم بلوغ قبایل استرالیایی پیدا کرد.

Cf. esp. Howitt, The Native Tribes of South East Australia (London, 1904) and James, Primitive Ritual and Belief (London, 1917), pp. 16 ff.

42- Evè.

43- Cf. Spieth, op. cit., p. 230.

44- Hermippos 26, 7.

45- Ten Kate, "Notes ethnographiques sur les Comanches," Revue d'Ethnographie, IV, 131.

۴۶- آقای ماینهوف در یک مکاتبه خصوصی به من گفت که تابوهای نام به ویژه در آفریقا نقشی حیاتی بازی می‌کنند، برای مثال در میان بسیاری از قبیله‌های بانتو، زنان مجاز نیستند که نام شوهران یا پدران‌شان را به زبان آورند و از این‌روی ناچارند که واژه‌های دیگری را به جای نام آن‌ها بسازند.

47- Significance.

48- Hopfner, Griechischägyptischer Offenbarungszauber, S 701, p. 179.

49- Giesebrecht.

50- Die alttestamentliche schätzung des Gottesnamens und ihre religiös-geschichtliche Grundlage.

51- Dieterich.

52- Eine Mithrasliturgie.

53- βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ

54- βαπτίζειν Χριστόν

55- εἰς τὸ εἶδος ὄνομα

56- Dieterich, Eine Mithrasliturgie, pp. 111, 114 f.

57- Plato, Kratylos, 400 E.

58- Norden, Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede (Leipzig, 1913), pp. 143 ff.

59- Cf. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, Vol. 2, p. 37.

انسان‌هایی که نامش به زبان آورده شود زنده خواهد ماند». در این زمان زهرسوزنده‌تر از آتش گشته بود و راء دیگر نمی‌توانست ایستادگی کند و به آیزیس این چنین گفت «نام من از بدن من بیرون می‌زند و به بدن تو فرود می‌آید» و سپس افزود «تو آنرا پنهان خواهی داشت اما به پسر تو هروس به عنوان وردی چونان پادزهر هر زهری آنرا بازگشای».

Erman, Aegy - Pten U. aegyptisches / Leben im Altertum, II, 360 ff; Die aegyptische Religion, Vol. 2, pp. 173 f.

25- Budge, Egyptian Magic (London, 1911) Vol. 2 pp. 157 ff; Hopfner, Griechisch - Aegyptischer Offenbarungszauber (Leipzig, 1921), pp. 680 ff.

۲۶- جی فوکارت، در کتاب تاریخ مذاهب و روش مقایسه‌ای، صفحه ۲۰۲ می‌نویسد:

دادن نام جدید به فرعون، به معنای مشخص کردن وی و مختص نمودن صفاتی به او بوده است. در اواخر سلطنت فرعون، عنوان راء (الهه خورشید) به سایر نام‌های اختصاصی در بار اضافه شد. عنوان جدید برای مصریان ترجمان زیبایی، خوب بودن یکی از ارواح شاد، یکی از ارواح قوی و بالاخره موجودی کامل بود و به معنای انتقال همه این صفات به فرعون برای پشتیبانی مادی از الوهیت.

27- Doctrines.

28- Budge, op. cit., pp. 164 ff.

29- Ego.

30- Self.

31- George Von der Gabelentz.

32- Die Sprachwissenschaft, P. 228.

33- Cf. Budge, OP. Cit., P. 157; Moret, Mystères Egyptiens, P. 119.

34- Ka.

35- Self.

36- Mommsen, Römische Staatsrecht, III, 1, p. 203.

37- Algonquins.

۳۸- عبارتی که زبان آگونکوین برای شخص همنام بکار می‌برد اینست:

Nind Owiawin. یعنی او خود دیگر من است.