

برابر با نظر اوزنر پائین‌ترین سطحی که ما می‌توانیم بنیاد مفاهیم دینی را با بازگشت بدان پی‌جویی کنیم، از آن «خدایان لحظه‌ای» است، یعنی همان تصویرهایی که از نیاز یا احساس ویژه‌ی یک لحظه‌ی بحرانی پدید می‌آیند و از تحریک قوه‌ی واهمه‌ی^۱ دینی — اسطوره‌ای برمی‌خیزند، ولی با این همه از یک اثیر طبیعی^۲ و آزادی آغازینی نشان دارند. اما این گونه می‌نماید یافته‌های تازه‌ای که قوم‌شناسی و بررسی تطبیقی دین در این سه دهه‌ی پس از انتشار کتاب اوزنر به دست ما داده‌اند، ما را قادر می‌سازد که حتی از این مرحله نیز یک گام پس‌تر گذاریم. چند سال پیش از انتشار کتاب اوزنر اثری از یک میسیونر انگلیسی به نام کردینگتون^۳ تحت این عنوان انتشار یافت: ملانزیان^۴. بررسی‌هایی در انسان‌شناسی و فرهنگ‌عامه (۱۸۹۱). این اثر، رشته‌ی تاریخ دینی را با یک مفهوم بس مهم غنی ساخت. کردینگتون نشان می‌دهد که ریشه‌ی سراسر دین ملانزیایی، مفهومی از یک «قدرت فوق‌طبیعی» است که در همه‌ی چیزها و رویدادها رخنه می‌کند و با این که در یک زمان می‌تواند هم در اشیاء و هم در اشخاص حاضر باشد ولی باز هرگز پایبند و قایم به یک موضوع یا شیئی واحد و فردی نیست، بلکه می‌تواند از جایی به جایی و از چیزی به چیزی دیگر و از شخصی به شخص دیگر گذار کند. از این دیدگاه به نظر می‌رسد که وجود کل چیزها و



ارنست کاسیرر

ترجمهٔ محسن ثلاثی

زبان و اسطوره

فعالیت بشر باید به یک «میدان نیروی» اسطوره‌ای باز بسته باشد، یعنی همه چیز در حوزه‌ی تأثیر یک نیرو وجود دارد، نیرویی که در هر چیز رخنه می‌کند و می‌تواند به صورتی متمرکز در برخی از چیزهای خارق‌العاده نمایان شود، به گونه‌ای که این چیزها از قلمرو امور روزانه خارج گردند و یا در اشخاص متبرکی چون جنگجویان، کاهنان یا جادوگران مشخص، متجلی شود. به هر روی، هسته‌ی این دید جهانی، یعنی مفهوم «مانا»^۵ که کردینگتون در میان ملانزیان پیدا کرده است، بیشتر مفهوم یک «قدرت» به معنای عام است تا ایده‌ای از یک چنین تجسم‌های جزئی، قدرتی که می‌تواند گاه بدین صورت و گاه بدان صورت نمایان شود و این زمان در این چیز زمانی دیگر در چیزی دیگر وارد گردد، قدرتی که به خاطر «تقدس» آن محترم داشته می‌شود و نیز به دلیل خطرهایی که در بردارد، در دل بومیان هراس می‌افکند. زیرا آن قدرتی که خطرهایی که در وجه مثبت آن به گونه‌ی «مانا» پنداشته می‌شود، به عنوان قدرت «تابو»^۶ جنبه‌ی منفی نیز دارد. هر تجلی این نیروی خدایی، چه در چیزها و چه در اشخاص، چه در جاندار و چه در بی‌جان متجلی گردد، بیرون قلمرو «نامقدس» می‌افتد و به حوزه‌ی ویژه‌ای از هستی تعلق می‌گیرد که باید با خطوط مشخص و با همه‌گونه اقدامات پاسدارانه از امور عادی و دنیوی جدا گردد.

از زمان کشف‌های اولیه‌ی کردینگتون بدین‌سوی، علم قوم‌شناسی موفق شده است نشانه‌هایی از نشر این مفاهیم را در سراسر روی زمین بیابد. اصطلاحات و ویژه‌ای که دقیقاً به

معنای مانا ارتباط دارند، را می‌توان نه تنها در میان جزیره‌نشینان دریای جنوب، بلکه در میان بسیاری از قبایل سرخپوست و در آفریقا و استرالیا نیز پیدا کرد. درست همین تصویر یک قدرت کلی و ضرورتاً نامتمایز را می‌توان در مفهوم «مانیتو»^۷ قبيله‌ی سرخپوست آنگون کویین^۸، مفهوم «واکاندا»^۹ قبيله‌ی سرخپوست سو^{۱۰}، مفهوم «ارندا»^{۱۱} قبيله‌ی سرخپوست ایروکواز^{۱۲} و در دین‌های گوناگون آفریقای یافت. بر پایه‌ی چنین مشاهداتی، پژوهندگان قوم‌شناسی و دین‌تطبیقی بیشتر بر آن سرشدند تا این مفهوم را صرفاً به گونه‌ی یک پدیده‌ی کلی در نظر نگیرند، بلکه آن را تنها، به عنوان مقوله و ویژه‌ای از آگاهی اسطوره‌ای تلقی کنند. «فرمول مانا-تابو» به عنوان «حداقل تعریف دین» تلقی شده است، یعنی، به عنوان بیان تمایزی که یکی از شرایط اساسی و جدایی‌ناپذیر دین را تشکیل می‌دهد و پائین‌ترین سطح دینی را که ما می‌شناسیم باز می‌نماید.^{۱۳}

به راستی که، در مورد تفسیر درست این فرمول و توجیه مفهوم مانا و معادل‌های گوناگون آن، قوم‌شناسان به یک توافق عمومی دست نیافته‌اند. در واقع، تعبیرها و تبیین‌های کوشش‌مندان‌ی آن‌ها هنوز در اختلاف کامل با یکدیگر قرار دارند. نظریه‌های «ماقبل جاندار انگاری»^{۱۴} با نظریه‌های «جاندار انگاری»^{۱۵} تفاوت دارند، تفسیرهایی که مانا را چیزی مادی تلقی می‌کنند با آن‌هایی که بر سرشت پویای مانا تأکید دارند و آن را صرفاً یک نیرو می‌انگارند، اختلاف دارند.^{۱۶} اما همین عدم

توافق ممکن است ما را به معنای بالفعل مفهوم مانا نزدیک تر سازد، چرا که این اختلاف، خود این واقعیت را اثبات می کند که مفهوم مانا در برابر این تمایزهایی که دید نظری ما از هستی و رویدادها و احساس دینی پیشرفته ی ما بدان نسبت می دهد، کاملاً بی تفاوت و حتی می توان گفت «خنثی» است. بررسی منابع موجود بیشتر نشان می دهد که این بی تفاوتی خود و یژگی اساسی مفهوم مانا است و هرچه که بیشتر بکوشیم تا مانا را متعین سازیم، یعنی آن را با مقوله های تمایز و تناقض که آشنای تفکر ما هستند تفسیر کنیم، بیشتر در دریافت ماهیت حقیقی آن وامی مانیم. خود کردینگتون هنگامی که مانا را تنها نه به عنوان یک قدرت فوق طبیعی و جادویی، بلکه به گونه ی یک قدرت ذهنی یا «روحانی» نیز توصیف کرد، در واقع نخستین و آشکارترین و یژگی آن را به دست داد. اما جنبه ی مبهم این و یژگی حتی در مثال های خود او نیز نمایان بود. چرا که مثال های او به روشنی نشان می دهند که محتوا و حیطه ی ایده ی مانا به هیچ روی با ایده ی ما از یک امر «روحانی» برابر نیست حال این امر روحانی می خواهد که به گونه ی چیزی با خصلت شخصی پنداشته آید یا صرفاً با یک سرشت جاندار یا چیزی مغایر با یک چیز بی جان تعیین گردد.^{۱۷} چرا که نه هر چیز جاندار و نه هر چیز روحانی ای مانا دارد، بلکه تنها آن چیزی که به هر دلیلی از موهبت قدرت های والا، خارق العاده و مؤثر برخوردار است، در بردارنده ی ماناست. گذشته از این، مانا می تواند به صرف چیزها تعلق داشته باشد،

البته اگر آن چیزها صورت نادری را بنمایند که تخیل اسطوره ای را برانگیزانند و بدینگونه، برفراز تجربه ی روزانه قرار گیرند. این چنین می نماید که ایده ی مانا و مفهوم های گوناگون مرتبط بدان، به قلمرو و یژه ای از چیزها وابسته نیستند (اعم از چیزهای جاندار یا بیجان، مادی یا روحانی)، بلکه باید گفت که «خصلت»^{۱۸} خاصی را نشان می دهند که می توان آن را به متنوع ترین چیزها و رویدادها باز بست، البته اگر این چیزها «شگفتی» اسطوره ای را برانگیزانند و در زمینه ی وجود دنیوی و آشنا برجستگی پیدا کنند. همچنان که سودر بلوم^{۱۹} در هنگام مختصر کردن نتایج تحلیل دقیق و جامع خویش از این مفهوم می گوید: «کلام مورد بحث (مانا، مانیتو، ارندا و غیره) معنایی چندجانبه دارد و می توان آن را به معانی گوناگون برجسته، بسیار توانا، بس بزرگ، بسیار کهن، توانا و متبحر در جادو، فوق طبیعی، خدایی، تعبیر کرد یا به یک معنای گوهرین، آن را چونان قدرت، جادو، سحر، بخت، پیروزی، الوهیت و شادمانی گرفت».^{۲۰}

یک چنین معناهایی که با شعور منطقی ما به هیچ روی سازگار نیست، می توانند یک نوع وحدتی به دست دهند، البته اگر این وحدت را نه در نوع خاصی از محتوا، بلکه در نحوه ی تلقی ذهنی و از جهت مفهوم بجویم. این جا نه مسأله ی «چیستی» بلکه قضیه ی «چگونگی» مطرح است، عین مورد توجه مطرح نیست، بلکه گونه ی توجهی که بدین عین سوق داده شده است، در این جا عامل حیاتی است. مانا و معادل های گوناگون آن بر یک مسند واحد و

متعینی دلالت نمی کنند، بلکه در هر یک از آن‌ها ما اسناد^{۲۱} مختص و متناسب‌شان را می‌یابیم. این اسناد، به راستی می‌توانست به گونه‌ی یک اسناد دینی - اسطوره‌ای آغازین تعیین شده باشد، چرا که «بحران» روحانی‌ای را بیان می‌کند که بدان، امر مقدس از نامقدس منتزع می‌گردد و از پهنه‌ی واقعیت معمولی جدا می‌افتد، واقعیتی که به معنای دینی جنبه‌ای بی تفاوت دارد.

به راستی می‌توان گفت که با این جریان انتزاعی است که عین مورد تجربه‌ی دینی به وجود آمد و قلمروی که در آن این عین حرکت می‌کند آغاز به استقرار کرد. در این جا ما به عامل حیاتی مسأله‌ی عمومی مان رسیده ایم: زیرا هدف بنیادی ما این بود که زبان و اسطوره را چونان کارکردهای روحی‌ای تلقی کنیم که از جهان اعیان موجودی که برابر با «صفات» قطعی و ثابت تقسیم‌بندی می‌شوند، به حرکت درنمی‌آیند، بلکه عملاً نخست خود این کارکردها هستند که این سازمان واقعیت را ایجاد می‌کنند و انصاف به هر صفتی را ممکن می‌سازند. مفهوم مانا و مفهوم منفی همزاد آن، یعنی تابو، شیوه‌های آغازین بر ساختن این ساختمان ذهنی را آشکار می‌سازند.

اگر به این واقعیت توجه داشته باشیم که در این جا ما در سطحی سیر می‌کنیم که در آن جهان دینی و اسطوره‌ای هنوز هیچگونه صورت ثابتی پیدا نکرده‌اند، بلکه باید گفت که در یک حالت آغازین خود را بر ما باز مینمایند، می‌توانیم به نمایش رنگارنگ و متنوع معانی واژه و مفهوم

مانا بصیرت پیدا کنیم. این واقعیت صریحاً به ما می‌گوید که حتی کوشش در جهت تعیین طبقه‌ای که این واژه بدان تعلق دارد، ما را در هر جهتی با دشواری‌هایی روبرو می‌سازد. برابر با عادات تفکر و گفتار ما، ساده‌ترین راه اینست که مانا را صرفاً یک نام بینگاریم. این کار، مانا را به گونه‌ی گوهری درمی‌آورد که عصاره‌ی همه‌ی قدرت‌های جادویی متمکن در چیزها را باز می‌نماید. این عمل موجود وحدت یافته‌ای را می‌آفریند که به هر روی می‌تواند خود را بر هستی‌ها و اعیان گوناگون حمل کند. اما از آن‌جا که این وحدت، تنها نه به عنوان یک چیز موجود، بلکه به گونه‌ای جاندار و تشخیص یافته نیز پنداشته شده بود، مفهوم مانا از تصور بنیادی خودمان از «روح»، بهره‌گرفت ببینید که چگونه مانیتوی آنگون کوبین‌ها و واکاندای سوها، غالباً جز به عنوان نامگذاری‌های «روح بزرگ» به چیز دیگری تفسیر نشده است، و طبعاً هر کس چنین تصور می‌کند که این اقوام روح یاد شده را به عنوان آفریننده‌ی جهان ستایش می‌کردند.

اما تحلیل دقیق‌تر این واژه‌ها و معانی آن‌ها جایی برای این تفسیرها نگذاشته است. این تحلیل نشان داد که نه تنها هر مقوله‌ای از هستی شخصی که به هیچ روی بر این مفاهیم کاربردپذیر نیست، بلکه حتی مفهوم محض یک چیز با وجود مستقل و گوه‌رین نیز تقییل‌تر از آن است که بتوان بدان، ایده‌ی گریز پا و زودگذر مانا و معادل‌های آن را دریافت. مک‌گی^{۲۲} مشاهده کرد که گزارش‌های مبلغین مذهبی در مورد اصطلاح واکاندای قبیله‌ی سو، دایر بر

این که واکاندا مفهومی از یک هستی شخصی و آغازین را بیان می کند، با بررسی های عالمانه تر زبان این بومیان، یکسره بی اعتبار گشت. «در میان این قبایل سرخپوست، آفرینش و نظارت جهان و چیزهای وابسته بدان، به «وا-کا-دا» (این اصطلاح از قبیله ای به قبیله ای دیگر تا اندازه ای تغییر می کند) نسبت داده می شود، درست همچنان که همین عمل در میان قبایل آنگون کووین به «ما-نی-دو» (مانیتوی نیرومند هیواواتا) باز بسته می گردد، با این همه بررسی این واژه ها نشان می دهد که واکاندا صورت های گوناگونی به خود می گیرد و بیشتر یک کیفیت است تا یک هستی متعین. بدینگونه میان بسیاری از این قبایل، خورشید و اکادا است— البته نه یک واکاندای معین، بلکه یک واکاندای محض، و در میان همین قبایل ماه، واکاندا است و همچنین رعد، برق، ستارگان، بادهای، سرو و چیزهای گوناگون دیگر نیز واکاندا هستند، حتی یک انسان، به ویژه یک کاهن نیز می تواند واکاندا یا یک واکاندا باشد. از این ها گذشته، این اصطلاح به غول های اسطوره ای زمین، هوا و آب ها نیز اطلاق می شد و برابر با نظر برخی از دانایان قوم، خاک یا زمین، جهان زیرزمینی اسطوره ای، جهان فراترین آرمانی، تاریکی و غیره، واکاندا به شمار می آمدند. همچنین، طلسم ها و اشیاء و آدین های تشریفاتی... و به همین سان بسیاری از چیزهای طبیعی و مکان های شگفت انگیز، واکاندا خوانده می شدند. بدین گونه، این اصطلاح به همه گونه هستی ها و ایده ها اطلاق می شد و (بدون

هیچگونه تغییر صرفی) به یکسان، هم به گونه ای اسم ذات و هم به صورت صفت و با اندک تغییری هم به عنوان فعل و هم به گونه ای قید نیز بکار می رفت. آشکار است که یک چنین اصطلاح متلونی به یک زبان تمدنی سخت تمایز یافته ای ترجمه پذیر نیست. همچنین روشن است که آن ایده ای که با این اصطلاح بیان می شود، نامتعیین است و نمی توان آن را به درستی به «روح» و از آن بدتر به «روح بزرگ» ترجمه کرد، گرچه به سادگی می توان دریافت که چگونه آن محققین سطحی ای که تحت تأثیر مفاهیم روحی متعین قرار گرفته بودند و به علت ناآشنایی به زبان سرخپوستی به در دسر افتاده بودند و به خاطر ناآگاهی به تصور فریضه ای مبهم بومیان و شاید با فریب خوردن از سوی اطلاع دهندگان نیزنگباز بومی یا مفسرین حقه باز، چنین تفسیر نادرستی را پذیرفتند و هنوز بدان اعتقاد دارند. این اصطلاح را می توان بهتر از هر واژه ای واحد دیگر انگلیسی به «راز» ترجمه کرد، گرچه هنوز این ترجمه، بس محدود و متعین است. در زبان سرخپوستان سو، اصطلاح واکاندا به صورتی مبهم بر «قدرت»، «مقدس»، «دیرین»، «برین»، «جاندار»، «نامیرا»، و واژه های دیگر دلالت می کند، اما باز با هیچ درجه ای از تمامیت و وضوح، ایده هایی که این واژه ها به صورت فردی یا جمعی حمل می کنند، را بیان نمی کند— به راستی، هیچ جمله ای بالنسبه بلند انگلیسی نمی تواند در مورد ایده بومی ای که با اصطلاح واکاندا بیان می گردد، حق مطلب را ادا کند.»^{۲۳}

برابر با یافته‌های قوم‌شناسان و لغت‌شناسان تقریباً همین قضیه در مورد نام‌های خدایی زبان‌های بانتو^{۲۴} نیز صادق است و این نام همان ادراک شهودی بنیادی را متجسم می‌سازد. این زبان‌ها معیار ویژه‌ای را به دست می‌دهند که بدان می‌توان مفهوم مورد بحث را ارزیابی کرد، زیرا زبان‌های بانتو همه‌ی نام‌ها را به دودسته‌ی متفاوت تقسیم می‌کنند و از آن‌جا که میان نام‌های شخصی و غیرشخصی مرز مشخصی برمی‌کشند، درآمدن نام‌های خدایی تحت یکی از این عنوان‌ها به ما اجازه می‌دهد که بی‌درنگ به استنباط خصلتی که این نام بر آن دلالت می‌کند، برسیم. در واقع واژه مولون گو^{۲۵} که مبلغین مذهبی ما آن را معادل با واژه‌ی «خدا»ی خودمان گرفته‌اند در لهجه‌ی شرقی بانتو تحت دسته‌ی نام‌های غیرشخصی آورده می‌شود و پیشوند و دیگر ویژگی‌های آن، این واژه را با نام‌های غیرشخصی همسان می‌سازد. البته خود این واقعیت به تفسیرهای دیگری نیز میدان می‌دهد، می‌توان چنین خواص زبان‌شناسیانه‌ای را به عنوان نشانه‌های تبهگنی و سیرقه‌قرایی آگاهی دینی تلقی کرد. برای مثال، روهل^{۲۶} در دستور زبان شامبالای^{۲۷} خود می‌گوید که:

«مفهوم خدا به عنوان یک هستی شخصی عملاً در میان مردم شامبالا از میان رفته است، اینان از خدا به عنوان یک روح غیرشخصی که در سراسر طبیعت عجین شده است، سخن می‌گویند. مولونگو در بوته، درختان مجزا از هم، صخره‌ها، غارها، جانوران وحشی (شیران، ماران، گربه‌ها)، پرندگان، درملخ‌ها و غیره

زندگی می‌کند. برای این مولونگو هیچ جایی در دسته‌ی نخست نام‌ها (دسته‌ی نام‌های شخصی) نیست».^{۲۸}

ماینهوف تفسیری یکسره مخالف با تفسیر بالا به دست داده است. او به هنگام مختصر کردن تحلیل سختکوشانه‌ی خویش از مفهوم مولونگو در پرتو بررسی‌های دینی و زبان‌شناسیانه بدین نتیجه می‌رسد که این واژه نخست بر مکان ارواح نیاکانی و سپس بر قدرتی که از این مکان صادر می‌شود، دلالت می‌کند. «اما این قدرت همواره چیزی روح‌مانند است و به قالب شخصیتی در نمی‌آید و برابر با این اصل، از نظر دستوری یک هستی شخصی خوانده نمی‌شود، مگر درجایی که یک دین بیگانه مفهوم والایی از نوع این هستی را بدان‌ها شناسانده باشد».^{۲۹} این گونه نمونه‌ها به ویژه از ابن‌روی برای ما آموزنده‌اند که نشان می‌دهند که در این‌جا ما با سطحی از مفهوم اسطوره‌ای سروکار داریم که به سطحی از مفهوم زبان‌شناسیانه وابسته است، به گونه‌ای که نمی‌توان مقوله‌های دستوری ما و طبقه‌بندی‌های مرتبی که ما از واژه‌های کاملاً مشخص به عمل می‌آوریم، را بی‌درنگ بر این مفهوم باز بست. اگر ما خواسته باشیم برای این گونه مفاهیم اسطوره‌ای معادلی لفظی داشته باشیم، بی‌گمان باید به ابتدایی‌ترین سطح ادوات تعجب^{۳۰} بازگشت. ^{۳۱} مانیئوی الگون کویین‌ها و مولونگوی بانتوها بدین گونه به کار برده می‌شوند یعنی به عنوان ندایی که بیشتر یک تأثر را نشان می‌دهد تا یک چیز معین و از برای آفرینش هر چیز خارقالعاده،

شگفت‌انگیز، باشکوه یا هراس‌آوری به کار برده می‌شود.^{۳۲}

در این جا می‌توان دید که چقدر سطح آگاهی‌ای که این صورت‌های لفظی را می‌آفرینند، حتی با سطحی که «خدایان لحظه‌ای» در آن ساخته می‌شوند، فاصله دارد. زیرا خدای لحظه‌ای علیرغم ناپایداریش همواره یک صورت فردی و شخصی است، گرچه در اینجا باز، آن امر مقدس و خدایی‌ای که با هراس یا شگفتی ناگهانی انسان را فرامی‌گیرد، خصلتی یکسره غیرشخصی و می‌توان گفت «بی‌نام» دارد. اما همین حضور بی‌نام زمینه‌ای را می‌سازد که بر آن تصویرهای خدایی یا دیوخدایی می‌تواند شکل بگیرد. درست است که «خدای لحظه‌ای» نخستین صورت بالفعل است که از سوی آگاهی دینی- اسطوره‌ای آفریننده ایجاد گشته است، ولی باز این فعلیت بر همان قوه‌ی عمومی احساس اسطوره‌ای- دینی استوار است.^{۳۳} جدایی قلمرو «مقدس» از قلمرو «نامقدس» شرط لازم برای هر یک از خدایان معین است. خود، احساس می‌کند که تو گویی در یک فضای اسطوره‌ای- دینی افتاده است که از هر سوی او را در بر گرفته است و از این پس ناچار است در این فضا زندگی و حرکت کند، تنها یک جرعه، یک تماس کافیست تا از این فضای انباشته، خدا یا دیوخدایی آفریده شود. خطوط اصلی چنین هستی‌های دیوخدایانه‌ای هنوز می‌تواند همچنان مبهم باشد- با این همه، این هستی‌ها نخستین گام در یک جهت نوین را نشان می‌دهند.^{۳۴}

از این جا تفکر اسطوره‌ای از مرحله‌ی آغازین و «بی‌نام» خود به یک قطب کاملاً مخالف، یعنی مرحله‌ای «چندنامی»^{۳۵} تغییر جهت می‌دهد. هرخدایی همه‌ی آن صفاتی را که در اصل به همان خدایان و یژه‌ای که در یک خدای نوین ترکیب شده‌اند تعلق دارد، در خود جمع می‌آورد. به هر روی، جانشین این خدایان، نه تنها همه‌ی صفات اینان، بلکه نام‌های‌شان را نیز به ارث می‌برد- البته نه به عنوان اسم خاص خویش بلکه به صورت اسم‌های عام، چرا که نام و سرشت خدا یک چیز است. بدین سان، چندنامی خدایان شخصی، نشانه‌ی ضروری هستی آن‌ها به شمار می‌آید «برای احساس دینی، قدرت یک خدا در بسیاری از القاب آن به بیان درمی‌آید، چندنامی برای خدایی از یک رده‌ی شخصی و برتر شرط لازم است».^{۳۶} در نوشته‌های مصری، ایزیس^{۳۷} به عنوان موجودی هزارنام، ده هزار نام «میریونیماس»^{۳۸} نمایان می‌شود.^{۳۹} در قرآن، الله می‌تواند در «صدنام» خویش به بیان درآید. در دین‌های بومیان آمریکا و به ویژه در دین مکزیک، این غنای نام‌های خدایی نمودار است.^{۴۰}

پس می‌توان گفت که مفهوم الوهیت در واقع نخستین تحول و غنای مجسم خویش را از راه زبان پیدا می‌کند. این مفهوم همین که در پرتو روشن گفتار پدیدار می‌شود، دیگر تنها یک طرح کلی و سایه‌ی محض نخواهد ماند. اما یک انگیزه‌ی متضاد نیز در ماهیت زبان نهفته است که در این جریان از نو بیدار می‌شود، زیرا همچنان که گفتار گرایشی به تقسیم، تعیین و

تشبیت دارد، نه کم‌تر از آن، به تعمیم نیز گرایش دارد. ذهن اسطوره‌ای به راهنمایی زبان سرانجام به نقطه‌ای می‌رسد که دیگر به تنوع، فراوانی و تمامیت مجسم صفت‌ها و نام‌های خدایی رضا نمی‌دهد، بلکه برآن می‌شود تا از راه وحدت کلمه به وحدت ایده‌ی خدا دست یابد. اما حتی در این نقطه نیز ذهن بشر آرام نمی‌گیرد، در فراسوی این وحدت می‌کوشید به مفهومی از هستی دست یابد که با هرگونه تجلی جزئی محدود نباشد و از این روی با هیچ کلمه بیان نگردد و نه با هیچ نامی خوانده شود.

در اینجا دور تفکر اسطوره‌ای-دینی تکمیل می‌گردد. اما آغاز و پایان این دور همانند نیستند، چرا که ما از قلمرو عدم تمایز محض به قلمروی از کلیت حقیقی پیشرفت کرده‌ایم. خداوند، دیگر به جای درآمیخته شدن با صفات و نامهای خاص و جلوه‌گریهای رنگارنگ در پدیده‌ها، در برابر این جهان و به گونه‌ی چیزی مبرا از صفات قرار می‌گیرد. زیرا صرف هر «صفتی» ذات ناب او را محدود می‌سازد، هر تعینی، نفی است. ۴۱ در همه‌ی دوره‌ها و در میان همه‌ی اقوام، به ویژه این آئین عرفان بوده است که پیوسته با این مسأله‌ی دوگانه درگیر باشد. وظیفه‌ی دریافتن خداوند در کلیت و در فراترین واقعیت درونی آن و نیز پرهیز از هرگونه جزئیت نام یا تصویر. از این روی است که هرگونه عرفانی به جهانی فراسوی زبان، یعنی جهان سکوت، روی داشته است. همان گونه که میستر اکهارت ۴۲ نوشته است، خدا «زمینه‌ی محض، صحرای خاموش و علم بسیط» است ۴۳،

زیرا «این سرشت اوست و او از یک سرشت است». ۴۴

عمق و قدرت روحی زبان به گونه‌ی چشمگیری با این واقعیت ثابت می‌شود که این خود گفتار است که راه را برای آخرین گامی که خودش از آن فرا گذاشته است، هموار می‌سازد. این دستاورد از همه دشوارتر و مختص‌تر، با دو مفهوم زبان شناسیانه‌ی بنیادی، بازنمود می‌شود. مفهوم «هستی» و مفهوم «خویشتن». ۴۵ این هر دو مفهوم در معنای کامل‌شان، به یک تحول نسبتاً اخیر تعلق دارند، هر دو در صورت‌های دستوری‌شان، نشانه‌های روشن دشواری‌هایی که بیان لفظی در برخورد با این مفاهیم داشته است را نشان می‌دهند، دشواری‌هایی که تنها به تدریج و آرام آرام می‌شد آنها را از میان برداشت. در مورد مفهوم هستی، یک نگاه به تحول و معنای ریشه‌شناسیانه‌ی رابطه «است» در بیشتر زبان‌ها نشان می‌دهد که تا چه اندازه تفکری که لفظاً جهت گرفته است تنها به تدریج به تمایز میان «هستی» و «هستی این چنینی» دست یافته است. «است»، رابطه‌ایست که بی‌گمان یکسره به یک معنای حسی، مجسم و آغازین بازمی‌گردد، این رابطه به جای آنکه وجود محض یا یک حالت کلی هستی را برساند، در آغاز بر یک نوع نمود خاص، به ویژه بر هستی در یک مکان خاص و نقطه‌ای در عالم کون، دلالت می‌کرد. ۴۶

اکنون که رشد زبان، مفهوم هستی را از وابستگی آن به صورت خاصی از وجود آزاد ساخته است، اندیشه‌ی اسطوره‌ای-دینی را بر

گردونه‌ی دیگری می‌بندد و آن را به افزار عقلی نوینی مجهز می‌سازد. این درست است که تفکر انتقادی یا «استدلالی» سرانجام به نقطه‌ای پیشرفت می‌کند که در آن، تعبیر هستی به گونه‌ی تعبیری از یک رابطه نمایان می‌شود و همچنان که کانت می‌گوید، «هستی دیگر محمول^{۴۷} ممکن یک چیز» نیست و از این روی دیگر نمی‌توان صفت خدا باشد. اما برای اندیشه‌ی اسطوره‌ای که چنین تمایز انتقادی‌ای را باز نمی‌شناسد، هستی حتی در برترین پهنه‌ی آن، «گوهرین»^{۴۸} به جای می‌ماند. هستی نه تنها یک محمول است، بلکه در مرحله‌ی معینی از تکامل، عملاً به گونه‌ی محمول محمول‌ها درمی‌آید، یعنی تعبیری می‌شود که به شخص اجازه می‌دهد تا همه‌ی صفات خداوند را تحت یک عنوان واحد درآورد. در تاریخ اندیشه‌ی دینی هر جا که نیاز به وحدت الوهیت احساس گردد، به تعبیر زبان‌شناسیانه‌ی هستی رجوع می‌شود و از پشتیبانی مطمئن کلام استفاده می‌گردد. این سیرتفکر دینی را حتی می‌توان در فلسفه‌ی یونان نیز ردیابی کرد، حتی در گزنوفان^{۴۹} نیز می‌یابیم که وحدت خداوند از وحدت هستی برمی‌خیزد و اثبات می‌شود. اما این بستگی به هیچ‌روی محدود به تأمل فلسفی نیست، بلکه به کهن‌ترین مدارک شناخته شده در تاریخ دین بازمی‌گردد. در متن‌های دیرین مصری، در میان همه‌ی خدایان و جانوران پرستشگاه خدایان مصری، با یک «خدای نهفته» روبرو می‌شویم که در نوشته‌های مصری به آن خدایی راجع است که کسی صورت آن را نشناخته است و تصویری از

آن را کشف نکرده است، «آفرینش او برای خود او یک راز است» و «نام او برای فرزندان حکم یک راز را دارد». اما تنها یک اشارت است که می‌توان بر او باز بست: در کنار آفریننده‌ی اصلی، یعنی سازنده‌ی انسان‌ها و خدایان، اشارتی به هستی محض وجود دارد. این هستی به وجود می‌آورد اما خود به وجود نیامده است، می‌زاید اما زائیده نمی‌شود، او صرف هستی است و پیوسته در هر چیزی هست و در همه چیز جایگیر است. بدین سان، «او از همان آغاز و از نخست هست»^{۵۰}، هر چیزی که هست «پس از هستی او هست گشته است»^{۵۰}.

در این جا همه‌ی نام‌های خدایی جداگانه، مجسم و فردی در یک نام هستی تحلیل می‌روند: این خدا خود را از هر صفت جزیی‌ای بری می‌کند و آن را نمی‌توان از راه چیز دیگری توصیف نمود، بلکه تنها می‌توان به خودش اسنادش داد.

از این جا به ایده‌ی بنیادی تک‌خداگروی^{۵۱} تنها یک گام داریم. همین که وحدتی که تاکنون از راه جهان عینی جستجو می‌شد و در صورت‌های عینی بیان می‌گشت، مبدل به ذات ذهنی گردد و معنای الوهیت نه از راه وجود چیزها، بلکه از طریق هستی یک شخص^{۵۲} و خود^{۵۳} به دست آید، این گام برداشته می‌شود. آنچه که در باره‌ی تعبیر «هستی» گفته شده است، می‌توان در مورد دلالت «من» نیز گفت— این من می‌بایست به تدریج در سیر ساختن زبان پیدا آید و به کندی و گام‌به‌گام از آغازهای مجسم و صرفاً حسی مشتق می‌شود. اما همین که

این تعبیر «من» سرانجام ساخته گشت، اندیشه‌ی دینی به یک مقوله‌ی نوین دست یافت. در این جا باز این زبان دینی است که این تعبیر تازه را چونان نردبانی از برای رسیدن به یک علو روحی نوین، می‌گیرد و به کارش می‌برد. صورت «اسناد به خود»^{۵۴} و «خودآشکار سازی»^{۵۵} خداوند از راه بازگویی پیوسته‌ی «من هستم...» که جنبه‌های گوناگون هستی وحدت یافته‌اش را آشکار می‌کند، نخست در مصر و بابل پدیدار می‌شود. سپس در مراحل بعدی، به صورت سبک دار^{۵۶} نمونه‌ای از تعبیر دینی تحول می‌یابد.^{۵۷} اما صورت فرجامین آن تا هنگامی که خود را از همه‌ی صورت‌های دیگر بری نکند، به دست نخواهد آمد، یعنی هنگامیکه تنها «نام» برای خداوند، همان نام خود او باشد. آنگاه که خداوند خود را بر موسی آشکار می‌سازد و موسی از او می‌پرسد که باید او را در برابر قوم اسرائیل به چه نام خواند، و اگر آنها خواسته باشند که بدانند که چه خدایی موسی را بر آنها فرستاده است در پاسخ چه بگویند؟ خداوند در پاسخ می‌گوید: «من همانم که هستم». بدین گونه بر آنان بازگویی: «که من هستم مرا بر شما فرستاده است». تنها با این استحالی وجود عینی به هستی ذهنی است که خداوند به قلمرو «مطلق» واقعاً فراکشیده می‌شود، یعنی به حالتی که نمی‌توان از راه هرگونه قیاس به چیزها یا نام‌های چیزها، بیانش کرد. تنها ابزارهای گفتاری‌ای که بیان این خداوند می‌ماند، ضمیرهای شخصی هستند: «من او هستم، من نخستین و فرجامین هستم»،

همچنان که در کتاب‌های پیامبران نوشته شده است.^{۵۸}

سرانجام در تفکرات هندی این هر دو خط تفکر—خطی که تصور هستی و خطی که تصور خود را بکار می‌گیرد—در یک چیز گرد هم می‌آیند. این فلسفه نیز از «کلام مقدس» برهما^{۵۹} آغاز می‌گیرد. در کتاب‌های ودایی، همین قدرت کلام مقدس است که هر هستی‌ای حتی خدایان نیز باید بدان تن در دهند. سیر طبیعت تحت فرمان و هدایت این کلام است، دانش و تصرف آن، قدرت اولیه فایق بر هر چیزی در این جهان را می‌بخشد. نخست این کلام مقدس یکسره به گونه‌ی یک چیز جزئی تلقی می‌شود که به مرحله‌ی جزئی و یژه‌ای از وجود، موضوع آن قرار می‌گیرد، کاهن در کار برد آن باید جزئیات بسیار دقیقی را رعایت کند—حتی هرگونه تغییری در هجای کلام، هر دگرگونی‌ای در آهنگ و اندازه‌ی آن قوه‌ی دعا را از میان می‌برد. اما پیشرفت از ود^{۶۰} به او پانیشادها^{۶۱} به ما نشان می‌دهد که چگونه کلام اندک اندک از این دایره‌ی جادویی آزاد گشت و به گونه‌ی یک قوه‌ی عقلی همه‌گیری درآمد. اندیشه‌ی بشری از ذات چیزهای جزئی که در دلالت‌های مجسم جداگانه‌ی آنها بیان می‌شود، به وحدتی فرا می‌رسد که همه‌ی این چیزها را در بر می‌گیرد. قدرت واژه‌های فردی در قدرت کلام به معنی مطلق، یعنی برهما تقطیر می‌گردد.^{۶۲} در این کلام، هر هستی جزئی‌ای، هر چیزی که به نظر می‌رسد «سرشتی» از آن خویش دارد، باز نمود می‌گردد، اما به دلیل

همین فراگیری، یکباره از «سرشت» خویش عاری می‌شود. تفکر دینی برای بیان این ارتباط باز به مفهوم هستی کشانده شده است، مفهومی که او پانیشادها در پی دریافت معنای مجرد آن است و اکنون در یک نوع صورت متعالی و امکان برتر حضور دارد. همچنان که افلاطون ^{۶۳} *δύναμις* جهان چیزهای تجربی را در تضاد با *δύναμις δὲ* ^{۶۴} هستی ناب، ایده‌آورد، ما نیز در او پانیشادها جهان وجود جزئی را متضاد با برهما به عنوان «هستی در هستی» ^{۶۵} می‌یابیم. ^{۶۶}

این تحول به زودی با تحول دیگری روبرو می‌شود و در آن نفوذ می‌گذارد، تحولی که از قطب مخالفی آغاز می‌گیرد. پیشرفت عقلی‌ای که نه هستی، بلکه خود را به عنوان ایده‌ی اصلی اندیشه‌ی دینی در نظر می‌گیرد. این هردو مفهوم روبه‌سوی یک هدف دازند، زیراهستی و خود برهما و آتمان ^{۶۷} تنها در تعبیر از هم جدا هستند نه در محتوا. خود، تنها چیزیست که نه پیری می‌پذیرد و نه در گذر است، بلکه چیزی دگرگونی ناپذیر و نامیرا و از این روی «مطلق» راستین است. اما اندیشه و تأمل دینی هنگامی که این گام فرجامین را برمی‌دارد و برهما و آتمان را یکی می‌کند، دوباره بندهای اولیه‌ی خود، یعنی بندهای زبان را از هم می‌گسلد. زیرا واژه‌ها دیگر نمی‌توانند این وحدت «فاعل شناسایی» ^{۶۸} و «عین شناسایی» ^{۶۹} را بگیرند و نگاهدارند. زبان اکنون میان ذهنی و عینی نوسان دارد و از یکی به دیگری و همچنین از آن یکی به این یکی حرکت می‌کند، اما حتی در ترکیب این دو نیز همیشه این‌ها را چونان دو ایده‌ی جداگانه باز

می‌شناسد. هنگامی که تفکر دینی این تمایز را انکار می‌کند، در واقع مدعی استقلال از قدرت کلام و راهنمایی زبان می‌شود، بدین سان، تفکر دینی به ایده‌ی فراگذرنده ^{۷۰} ای دست می‌یابد که نه تنها برای زبان، بلکه برای مفهوم نیز دسترسی ناپذیر است. تنها نام و تنها دلالتی که از برای این وحدت سراسری ^{۷۱} به جای می‌ماند، تعبیر نفی است. هستی، آتمان است که خود «نه، نه» خوانده می‌شود و بر فراز این «این چنین نیست»، چیز برتر دیگری وجود ندارد. این شورش ذهن که پیوند میان زبان و اندیشه‌ی اسطوره‌ای—دینی را می‌گسلد، یک بار دیگر اثبات می‌کند که این پیوند چقدر نیرومند و نزدیک است، زیرا همین که اسطوره و دین بر آن می‌شوند تا از مرز زبان فراگذرند، در واقع به پایان قدرت آفریننده و صورتبندی کننده‌ی شان می‌رسند.

هنگامی که به سال ۱۸۷۸ ماکس مولر نخستین سخنرانی‌های خویش را درباره‌ی خاستگاه و رشد دین منتشر کرد، از نخستین گزارش‌هایی که کردینگتون راجع به مانای ملانزیان برای او فرستاده بود، بهره‌ی بسیاری گرفته بود و آن‌ها را در تأیید تر بنیادی خویش در زمینه‌ی فلسفه‌ی دین به کار گرفته بود—تزی که می‌گوید همه‌ی دین‌ها بر قدرت ذهن بشری در امر دریافت «نامتناهی» ^{۷۲} استوارند. او می‌گوید، «آنچه که من بدان اعتقاد دارم، اینست که با هر ادراک متناهی‌ای ^{۷۳} ادراک ملازمی است. اگر این تعبیر چندان هموار نمی‌نماید، می‌گوئیم که با هر ادراک متناهی‌ای یک احساس ملازم یا احساسی از نامتناهی وجود

دارد، ما از همان نخستین عمل لمس، شنیدن یا دیدن، نه تنها در تماس با یک جهان مریی قرار می‌گیریم، بلکه ضمن آن در تماس با یک عالم نامریی نیز کشانده می‌شویم.»

ماکس مولر درواژه‌ی «مانا» که او آن را همچون «یک نام پولینزیایی از برای نامتناهی» تعبیر کرده بود، یکی از کهن‌ترین و خام‌ترین تعبیرهای انسان از مفهوم نامتناهی را در ابتدایی‌ترین مراحل آن، می‌دید. ^{۷۴}

آشنایی فزاینده‌ی ما با قلمرو اسطوره‌ای — دینی ای که مفهوم و تعبیر «مانا» بدان تعلق دارد، هاله‌ای از بی‌کرائگی و فرامحسوسی که در پیرامون این واژه افکنده شده بود، را یکسره از میان برداشت و همچنان که ماکس مولر دریافته بود، این آشنایی به ما نشان داده است که «دین» مانا چقدر نه تنها بر ادراک حسی، بلکه ای بسا بر آرزوهای حسی و علائق عملی کاملاً «متناهی» استوار است. ^{۷۵} در واقع این تفسیر مولر تنها از این‌روی امکان‌پذیر است که او «نامتناهی» را با «نامعین» ^{۷۶} و «پایان‌ناپذیر» را با «نامتعین» ^{۷۷} یکی دانسته است. ^{۷۸} اما حالت سیال مفهوم مانا که برای ما دریافت و پیدا کردن هرگونه معادل لفظی این مفهوم را در الگوی زبانی خودمان این چنین دشوار می‌سازد، هیچ ارتباطی با ایده‌ی فلسفی یا دینی نامتناهی ندارد. این ایده‌ی نامتناهی بر فراز تعین لفظی قطعی جای دارد، حال آنکه ایده‌ی مانا هنوز مادون چنین قطعیتی قرار دارد. زبان در یک قلمرو میانین، در میان «نامعین» و «نامتناهی» حرکت می‌کند و نامتعین را به یک ایده‌ی متعین تبدیل می‌کند و

سپس آن را در حوزه‌ی تعین‌های متناهی نگاهمیدارد. در قلمرو مفهوم اسطوره‌ای و دینی دو گونه «ناگفتنی» ^{۷۹} متفاوت وجود دارد که یکی حد فرودین بیان لفظی را باز می‌نماید و دیگری حد فرازین را، اما میان این دو حدی که خود سرشت بیان لفظی برکشیده است، زبان می‌تواند با آزادی کامل حرکت کند و غنا و تمثیل ^{۸۰} مجسم قدرت آفریننده‌ی خویش را بنمایاند.

باز در این جا ذهن اسطوره‌ساز یک نوع آگاهی به ارتباط میان فرآورده‌ی خود و پدیده‌ی زبان را نشان می‌دهد، گرچه خصلتاً تنها می‌تواند این ارتباط را با تصویرها بیان کند، نه با اصطلاحات منطقی مجرد. این ذهن حدود روحی ای را که با ظهور زبان صورت می‌پذیرد، به یک امر واقع عینی تبدیل می‌کند و سپس آن را به گونه‌ی یک جریان آفرینشی باز نمود می‌سازد. ژان پل ^{۸۱} درجایی یادآور می‌شود که: «به نظر من اینچنین می‌نماید، درست همچنان که جانوران چوئان دریای سیاه موجی بدین جهان فرافکنده گشتند، انسان نیز در پهنه‌ی ستاره‌بار ادراکات خارجی گم می‌شد اگر نمی‌توانست با عامل زبان این روشنای مبهم را به منظومه‌هایی تقسیم کند و بدین گونه این کل را از برای آگاهی خویش به اجزایی تجزیه نماید». این بیرون آمدن از تمامیت مبهم وجود و قرار گرفتن در جهانی از صورتهای مشخص و لفظاً تعین‌پذیر، در شیوه‌ی اسطوره‌ای و در سبک تخیلی و ویژه‌ی آن، به گونه‌ی تضاد میان بی‌سامانی ^{۸۲} و آفرینش بازنمود شده است. و باز در این جا، گفتار است که از قالب بی‌آینده‌ی هستی به صورت و سازمان

آن گذار می کند. بدین گونه است که می بینیم در اسطوره‌ی آسوری - بابلی آفرینش، بی سامانی به گونه‌ی حالت جهان در زمانی که افلاک آسمانی «بی نام» بودند و بر روی زمین نیز هیچ نامی برای هیچ چیزی شناخته نشده بود، توصیف می شود. در مصر نیز زمان پیش از آفرینش به زمانی اطلاق می شود که نه خدایی در آن وجود داشت و نه نامی برای چیزی شناخته شده بود.^{۸۳} آن گاه که خدای آفریننده نام خویش را ادا می کند، از این حالت نامعین، نخستین وجود متعین پدیدار می شود و بدین قدرت جایگزین در نام است که خداوند خود را به هستی می کشاند. این ایده که خدای آفریننده خود موجب خویش است و یک قایم به ذات^{۸۴} واقعیت، به وجهی اسطوره‌ای در داستان پیدایش او از راه قدرت جادویی نامش بیان گشته است. پیش از او هیچ خدایی نبود و نه جز او خدایی وجود داشت، «برای او نه میادری بود که نامی از برای او بگذارد و نه پدری بود که نام او را بر زبان آورد و بگوید که «من او را به وجود آورده‌ام»».^{۸۵}

در کتاب مردگان^{۸۶}، خدای خورشید، راه^{۸۷}، به گونه‌ی آفریننده‌ی خویش بازنموده می شود، به گونه‌ای که خود نام‌های خویش را بر خود می گذارد و خصلت‌ها و قدرت‌های خود را تعیین می کند.^{۸۸} از این قدرت آغازین گفتار که در جهان آفرین جای دارد، هر چیز دیگری که وجود هستی معینی دارد، پدیدار می گردد.^{۸۹}

همین مایه را با یک جهت تا اندازه‌ای متفاوت و با یک عمق معنای تازه، در شرح توراتی آفرینش نیز می بینیم. در این جا نیز واژه‌ی

خداست که روشنی را از تیرگی جدا می سازد و زمین و آسمان‌ها را می آفریند. اما نام‌های آفریدگار زمینی دیگریکراست از سوی آفریدگار تعیین نمی شوند، بلکه این نام‌ها را باید انسان تعیین کند. پس از آن که خداوند همه‌ی جانوران زمین و مرغان هوا را آفرید، این‌ها را به انسان می سپارد تا ببیند که او به چه نام می خواندشان. «هرآن چه که آدم^{۹۰} هر آفریده‌ی زنده‌ای را بدان خواند، از آن پس همان نام او گشت».^{۹۱} انسان با این عمل نامگذاری، جهان را چه به گونه‌ی مادی و چه به گونه‌ی عقلی متصرف می شود. آن را تحت دانش و فرمان خویش درمی آورد. این نشانه‌ی ویژه، آن خصلت بنیادی و دستاورد روحی تک‌خداگروی محض را آشکار می سازد، همان چیزی که گوته^{۹۲} درباره‌ی آن یادآور شده است که همیشه فراکننده^{۹۳} است، زیرا اعتقاد به تنها یک خدا، انسان را به وحدت درونی خویش آگاه می سازد. به هر روی، این وحدت آشکار نخواهد شد، مگر آن که خود را با ساخت‌های مجسم زبان و اسطوره به یک صورت بیرونی آشکار کند. در این ساخت‌ها است که تجسم می یابد و بدین هاست که بعدها با جریان بازانندیشی منطقی باز یافته خواهد شد.

قدرت استعاره

ملاحظاتاتی که پیش از این به عمل آمده به ما نشان داده است که اندیشه‌ی اسطوره‌ای و اندیشه‌ی لفظی چقدر درهم بافته‌اند و تا چه اندازه ساخت‌های بزرگ قلمروهای اسطوره‌ای و زبانی

در دوران طولانی تحول‌شان با انگیزه‌های روحی همانندی تعیین و هدایت گشته‌اند. با این همه، یک انگیزه بنیادی تا اینجا اشاره نشده به جای مانده است، انگیزه‌ای که نه تنها ارتباط میان زبان و اسطوره را روشن می‌سازد، بلکه تبیین نهایی این ارتباط را نیز به دست می‌دهد. این نکته که اسطوره و زبان تابع قوانین تحولی یکسان یا دست کم سخت همانندی هستند، را تنها در صورتی می‌توان دید و دریافت که ریشه مشترکی را که هر دو از آن سرچشمه می‌گیرند، بتوان پیدا کرد. همانندی‌های زبان و اسطوره در نتایج‌شان و در صورت‌هایی که می‌آفرینند، اشتراک نهایی ایندو را در کارکرد^۲ و در اصولی که برحسب آن عملکرد دارند، نشان می‌دهند. برای تشخیص این کارکرد و باز نمود آن در عریانی مجردش، باید راه‌های اسطوره و زبان را نه در سیر پیشرفت آن بلکه در سیر قهقرایی آن پیمود. بازگشت به نقطه‌ای که از آن این دو خط متفاوت سر بر زده‌اند. به نظر می‌رسد که این کانون مشترک واقعاً اثبات پذیر است، زیرا هر چه هم که محتواهای زبان و اسطوره متفاوت باشند، ولی باز یک صورت از مفهوم ذهنی در هر دو عملکرد دارد. همین صورت است که شخص می‌تواند آن را دال بر تفکر استعاری داند، ماهیت و معنای استعاره همان است که ما اگر خواسته باشیم از یکسوی وحدت دنیا‌های لفظی و اسطوره‌ای و از سوی دیگر تفاوت آنها را بیابیم، باید کارمان را با آن آغاز کنیم.

بارها گفته شده است که پیوند عقلی میان زبان و اسطوره، استعاره است، اما در تعریف

دقیق این جریان و حتی درباره‌ی جهت عامی که به خود می‌گیرد، نظریه‌ها سخت متفاوتند. سرچشمه‌ی واقعی استعاره را گاه در خود می‌گیرد، نظریه‌ها سخت متفاوتند. سرچشمه‌ی واقعی استعاره را گاه در ساختمان زبان و گاه در تخیل اسطوره‌ای می‌جویند و گهگاه سرچشمه‌ی آن را گفتار می‌انگارند که با ماهیت اصالتاً استعاری خویش اسطوره را به وجود می‌آورد و سرآبه‌ی جاودانی آن به شمار می‌آید. گاه به عکس، خصلت استعاری واژه‌ها را میراثی می‌انگارند که زبان از اسطوره برده است و در واقع میراث‌خوار آن است. هر در^۳ در رساله‌ی ارزنده‌ی خویش درباره‌ی خاستگاه گفتار به جنبه‌ی اسطوره‌ای همه‌ی مفاهیم لفظی و قضیه‌ای^۴ تأکید ورزید. «همچنان که همه‌ی طبیعت بر آن دلالت می‌کند، برای انسان، این آفریده‌ی حسی نیز، هیچ چیزی نمی‌توانست طبیعی‌تر از آن چیزی که زندگی می‌کند، سخن می‌گوید و کنش دارد، باشد. یک فرد ابتدایی درختی را با سرشاخه‌ی شکوهمندش می‌بیند، ناگاه همین سرشاخه به جنبش درمی‌آید! آه این خدای جنبنده است. او در برابر این درخت به زانو می‌افتد و به پرستش درمی‌آید! تاریخ انسان حسی را در نظر آورید که ذهن نوپای خویش را دارد از طریق اسم نخستین، کلمه الله و ساده‌ترین نوع گذار به اندیشه مجرد شکل می‌بخشد! برای مثال، برای بومیان آمریکای شمالی هنوز هر چیزی جاندار به شمار می‌آید و هر چیزی فرشته موکل و روح ویژه خود را داراست. وجود همین حالت را در میان یونانیان و خاوریان

می‌توان از ملاحظه‌ی فرهنگ لغات و دستور زبان کهن آن‌ها دید. این‌ها نیز چون سراسر طبیعت، برای مخترعین‌شان مجموعه‌ی خدایان به‌شمار می‌آمدند: قلمروی از آفریدگان زنده و کنشگر... طوفان از جاکننده، بادصبای نوازشگر، چشمه‌ی روشن و اقیانوس نیرومند کل اسطوره‌شناسی این لغت‌نامه‌های کهن در حالت کلمه‌الهی زبانهای کهن نهفته است، بدین ترتیب، کهن‌ترین واژه‌نامه خود مجمعی از خدایان ملفوظ بود»^۵.

این که رمانتیک‌ها همین راه را دنبال کرده‌اند، از سوی هر دو نشان داده شده است، شلینگ^۶ نیز در زبان «اسطوره‌گان رنگ‌باخته»^۷ ای می‌بیند که آن‌چه را که اسطوره‌گان هنوز به گونه‌ی تفاوت‌های زنده و مجسم می‌پندارند، در تمایزهای صوری و مجرد حفظ می‌کنند. جهتی درست مخالف با جهت یادشده در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم به ویژه از سوی آدالبرت کوهن^۸ و ماکس مولر در مکتب «اسطوره‌شناسی تطبیقی» گرفته شده است. از آن‌جا که این مکتب اصل روش شناسیانه‌ی بنیاد نهادن تشابهات اسطوره‌ای بر تشابهات زبان‌شناسیانه را پذیرفته است، برتری بالفعل مفاهیم لفظی بر مفاهیم اسطوره‌ای در آیین کار آن‌ها باید مندرج باشد. بدینگونه، اسطوره‌گان چونان نتیجه‌ی زبان نمایان می‌شوند. «استعاره‌ی ریشه‌ای» که بر همه‌ی صورتبندی‌های اسطوره‌ای حاکم است، از سوی اینان چون یک پدیده‌ی اساساً لفظی تلقی گشته بود که خصلت بنیادی آن بایست به بررسی

کشیده می‌شد و به فهم درمی‌آمد. فرض بر این گرفته شده بود که همصدایی و هم‌آوایی اصطلاح‌های دلالت‌کننده می‌بایست درهم شکسته شود تا راه برای تخیلات اسطوره‌ای هموار گردد.

بیائید در نظر آوریم که در تاریخ نژاد ما ضرورتاً و واقعاً دوره‌ای وجود داشت که در آن دوره، همه‌ی اندیشه‌هایی که فراسوی افق تنگ زندگی روزانه‌ی ما راه می‌بردند، می‌بایست با استعاره‌ها بیان شوند و این که این استعاره‌ها هنوز به چنین صورتی که برای ما مطرح هستند، یعنی به صورت تعبیرهای قراردادی و سنتی محض درنیامده بودند، بلکه نیمه‌ی به همان حالت اصلی و نیمه‌ی دیگر با یک خصلت دخل و تصرف شده به احساس و فهم ما درمی‌آمدند... هرگاه که هر کلامی که از آغاز به گونه‌ای استعاری به کار رفته بود، بدون ادراک روشن گام‌هایی که این کلام را از معنای اصلی آن به معنای استعاری آن کشانده است به کار رود، خطر اسطوره‌گان پیش می‌آید، هرگاه که این گام‌ها فراموش شوند و گام‌های مصنوعی جای آن‌ها را بگیرند، ما اسطوره‌گان داریم، یا اگر بتوان گفت، ما زبان بیمار داریم، حال چه این زبان به علایق دینی راجع باشد چه به علایق دنیوی... آن‌چه که عموماً اسطوره‌گان خوانده می‌شود، جزیی از یک مرحله‌ی بسیار عمومی تر است که همه‌ی زبان‌ها زمانی از آن گذشته‌اند»^۹.

پیش از آن که بتوان تصمیمی در مورد این دو نظریه‌ی مخالف گرفت و در این دعوی تقدم زبان بر اسطوره‌گان یا تقدم اسطوره بر زبان

جبهه‌ی خود را مشخص کرد، مفهوم بنیادی استعاره باید تدقیق و تعریف گردد. می‌توان استعاره را به معنایی محدود گرفت به گونه‌ای که تنها دلالت آگاهانه‌ی یک محتوای اندیشه را به محتوای دیگری که از یک نظر بدان همانندی دارد و یا تا اندازه‌ای با آن قابل مقایسه است، را دربرگیرد. در این صورت، استعاره یک «ترجمه» خالص است، این دو مفهومی که استعاره در میان آنها حاصل می‌شود، معانی مستقل و قطعی‌ای هستند و چون^{۱۰} جریان مفهومی استعاره در میان آنها صورت می‌پذیرد، جریان‌ی که گذار از یک مفهوم را به مفهوم دیگر موجب می‌شود و از همین روی از نظر معنی‌شناسی^{۱۱} یکی نماینده‌ی آن دیگری می‌گردد. هرکوشی از برای بررسی موجبات عام این جانیشینی مفهومی و اسمی و تبیین کاربرد متنوع و فوق‌العاده وسیع این نوع استعاره (یعنی اینهمانی آگاهانه‌ی چیزهای آشکارا متفاوت) به ویژه در صورت‌های ابتدایی تفکر و گفتار، شخص را به یک تلقی اساسی اندیشه و احساس اسطوره‌ای واپس می‌برد. هینزورنر^{۱۲} در بررسی‌ای که از خاستگاه‌های استعاره به عمل آورده است برهان بسیار موجه گونه‌ای در تأیید این فرضیه به دست داده است که این نوع خاص استعاره، یعنی دورگردی^{۱۳} یک ایده برحسب ایده‌ای دیگر، بر انگیزه‌های کاملاً معینی استوار است که از دید جادویی جهان و به ویژه بیشتر از محرمت^{۱۴} کلام و نام برمی‌خیزند.^{۱۵}

اما یک چنین کاربرد استعاره‌ای به وضوح مستلزم اینست که هم ایده‌ها و هم وابسته‌های

لفظی آن‌ها به گونه‌ی کمیت‌های معینی حاصل آمده باشند. تنها در صورتی که خود این عناصر لفظاً تثبیت و تعیین شده باشند، می‌توانند به جای همدیگر نشینند. این جابجایی و جایگزینی که با یک واژگان^{۱۶} از پیش شناخته شده‌ای به عنوان مواد کار عمل می‌کنند، باید به روشنی از آن «استعاره ریشه‌ای» اصیلی که شرط خود صورت‌بندی مفاهیم اسطوره‌ای و همچنین لفظی است، تمیز داده شود. به راستی، حتی ابتدایی‌ترین بیان لفظی به تغییر ماهیت تجربه‌ی عاطفی یا شناختی معین به صد^{۱۷}، یعنی به وسیله‌ای بیگانه با آن تجربه و حتی یکسره ناهمگن، نیاز دارد، درست همچنان که ساده‌ترین صورت اسطوره‌ای تنها به دلیل استحاله‌ای پدیدار می‌شود که یک تأثر معین را از قلمرو معمولی، روزانه و نامقدس برمی‌دارد و به سطح «مقدس» و به پهنه‌ی «اعتبار» اسطوره‌ای—دینی بالا می‌برد. این جریان تنها برصرف یک گذار دلالت نمی‌کند، بلکه در واقع یک «گذار به جنس دیگر»^{۱۸} است، این جریان، تنها گذار به یک مقوله دیگر نیست، بلکه عملاً آفرینش خود همان مقوله است.

اکنون اگر کسی می‌پرسد که کدامیک از این دو گونه استعاره آن دیگری را به وجود می‌آورد—آیا تعبیرهای استعاری در گفتار را دیدگاه اسطوره‌ای بوجود آورده است یا برعکس خود این دیدگاه تنها بر بنیاد زبان می‌توانست پیدا شود و تحول یابد—باید گفت که همه‌ی ملاحظات پیشین نشان می‌دهند که این پرسش واقعاً قابل بحث است. زیرا در این جا نخست ما

با رابطه‌ی زمانی «ماقبل» و «مابعد» کاری نداریم، بلکه با رابطه‌ی منطقی صورت‌های زبان و اسطوره سروکار داریم، با شیوه‌ای که یکی دیگر را مشروط و تعیین می‌کند. بهره‌روی، این تعیین را می‌توان تنها به گونه‌ی دوجانبه تصور کرد. زبان و اسطوره در یک هم‌پیوستگی تجزیه‌ناپذیر و اصیلی قرار دارند و از این پیوستگی است که هم اسطوره و هم زبان به تدریج به گونه‌ی عناصری مستقل پدیدار می‌شوند. این‌ها دو جوانه‌ی متفاوت از یک ساقه و از یک انگیزه‌ی صورتبندی مجازی هستند که از یک فعالیت ذهنی بنیادی و یک تمرکز و تعالی تجربه‌ی حسی ساده، برمی‌خیزند. در الفاظ گفتار و در شکل‌های اسطوره‌ای ابتدایی، همان یک جریان درونی است که تحقق خویش را می‌جوید. اسطوره و زبان چاره‌های یک تنش درونی، بازنمود انگیزه‌ها و تحریک‌های ذهنی به صورت‌ها و شکل‌های عینی هستند. «تعیین شدن نام یک چیز، به هیچ‌روی به اراده‌ی انسان نیست. مردم یک مجموعه‌ی صوتی^{۱۹} را به عنوان علامتی از برای یک چیز معین اختراع نمی‌کنند، به گونه‌ای که بتوان از آن به عنوان یک نشان استفاده کرد. تحریک روحی ناشی از چیزی که خود را در جهان بیرونی بازنمود می‌کند، هم موجب و هم وسایل نامگذاری آن چیز را فراهم می‌سازد. تأثرهای حسی همان چیزهایی هستند که خود در رویی با غیر خود به دست می‌آورد و شدیدترین تأثرهای حسی طبعاً به بیان صوتی می‌انجامند، همین تأثرها پایه‌های تسمیه‌های جداگانه‌ای هستند که مردم سخنگوی بدان‌ها مبادرت می‌ورزند»^{۲۰}.

این تکوین اکنون دقیقاً و موبه‌موبا تکوین «خدایان لحظه‌ای» مطابقت دارد. به همین سان، تنها اگر ما استعاره‌های زبانی و اسطوره‌ای را یکی پس از دیگری تا خاستگاه مشترک آنها پی‌رسی کنیم، اهمیت این استعاره‌ها خود را آشکار خواهد ساخت تا آن‌که قدرت روحی عجین شده در آن‌ها کاملاً دریافته شود، البته اگر خواسته باشیم که این اهمیت و قدرت را در همان تمرکز خاص و در آن «تشدید» تجربه‌ی حسی‌ای که بر همه‌ی صورتبندی‌های زبانی و همچنین اسطوره‌ای—دینی حاکم است، بجویم.

اگر یکبار دیگر از تضادی که مفهوم نظری یا «استدلالی» ارائه می‌کند دست کشیم، به‌راستی در خواهیم یافت که جهت‌های متفاوتی که رشد مفهوم منطقی (استدلالی) و اسطوره‌ای—زبانی به ترتیب پیموده است، را می‌توان به روشنی در نتایج گوناگون این دو مفهوم دید. مفهوم منطقی با یک ادراک فردی و تکی آغاز می‌کند که ماهمین ادراک تکی را با در نظر گرفتن آن در ارتباط‌های بیشتر و بیشتر، به فراسوی مرزهای اصلی آن گسترش می‌دهیم. جریان عقلی‌ای که در این جا وجود دارد، جریان تکمیل ترکیبی، ترکیب یک مورد تکی با یک کلیت و کامل شدن آن در این کلیت است. این مورد واحد باجمعی از پدیده‌ها مناسب پیدا می‌کند، اما باز به گونه‌ی چیزی مستقل و منفرد از آن‌ها به جای می‌ماند. این ارتباط بیش از پیش رشد یابنده‌ای که یک ادراک فردی را به ادراک‌های دیگر وابسته می‌سازد، موجب

نمی‌شود که این ادراک با ادراک‌های دیگر درهم آمیخته گردد.

هر نمونه‌ی جداگانه‌ای از یک نوع^{۲۱} در همان نوع خویش «گنجانده» می‌شود و خود این نوع نیز تحت یک جنس^{۲۲} عالی‌تر درمی‌آید، اما این نیز هست که هر یک از این نمونه‌ها مجزا به جای می‌مانند و بر همدیگر منطبق نمی‌شوند. این رابطه‌ی بنیادی در طرحی که منطقیان عادت دارند آن را برای بازنمود سلسله‌مراتب مفاهیم و سیاق شمول^{۲۳} و طبقه‌بندی جنس‌ها و نوع‌ها بکار برند، به روشن‌ترین و سهل و ممتنع‌ترین وجهی بیان می‌گردد. در این‌جا، تعیین‌های منطقی به گونه‌ی تعیین‌های هندسی بازنموده می‌شود، هر مفهومی «حوزه»‌ی معینی دارد که متعلق بدان است و بدان از پهنه‌های مفهومی دیگر بازشناخته می‌شود. بگذریم از این که این حوزه‌ها چقدر بر رویهم می‌افتند و همدیگر با می‌پوشانند و در همدیگر رخنه می‌کنند. بهره‌روی، هر حوزه‌ای مکان دقیقاً مرزبندی شده‌ی خود را در فضای مفهومی حفظ می‌کند. یک مفهوم با وجود تکمیل و توسعه‌ی ترکیبی خویش، پهنه‌ی ویژه‌ی خود را نگاه میدارد، روابط تازه‌ای که یک مفهوم در آن‌ها قرار می‌گیرد، موجب نمی‌شود که مرزهای آن از میان برداشته شود، بلکه به مشخص‌تر شدن شناخت این مرزها می‌انجامد.

اکنون اگر این صورت مفهومی منطقی مجهز به نوع‌ها و جنس‌ها را در تضاد با صورت ابتدایی مفهوم اسطوره‌ای و زبانی در نظر بگیریم، بی‌درنگ پیدا خواهیم کرد که این دو مفهوم دو

گرایش یکسره متفاوتی از اندیشه را باز می‌نمایند. همچنان که در مفهوم نخستین، یک گسترش متمرکز بر پهنه‌های بیش از پیش گسترده‌ی ادراک و مفهوم صورت می‌پذیرد، در مفهوم دوم، حرکت اندیشه را دقیقاً مغایر با حرکت مفهوم نخست می‌یابیم که به پدیداری تصور اسطوره‌ای می‌انجامد. در این‌جا نگرش ذهنی گسترده نیست، بلکه فشرده است، می‌توان گفت که این نگرش به یک نقطه‌ی واحد تقطیر می‌شود، تنها با همین جریان تقطیر^{۲۴} است که آن جوهر ویژه به دست می‌آید و به بیرون کشیده می‌شود، جوهری که باید تکیه‌ی^{۲۵} خاص «معنی»^{۲۶} را بر خویش حمل کند. همه‌ی نورها بر یک نقطه‌ی کانونی «معنا» متمرکز می‌گردد، حال آن که هر چیز دیگری که بیرون از این نقاط کانونی مفهوم لفظی یا اسطوره‌ای جای گیرد، عملاً دیدناپذیر^{۲۷} باقی می‌ماند. این چیز یاد شده، از آن روی و تا آن‌جا که نامجهز به هرگونه «نشانیگر»^{۲۸} زبانی یا اسطوره‌ای می‌ماند، همچنان «ملاحظه نشده» می‌افتد. بر قلمرو مفهوم استدلالی یک نوع نور منتشر حاکم است. و هر چه که تحلیل منطقی پیش‌تر رود این وضوح و روشنایی فراتر می‌گسترند. اما بر قلمرو تصویری اسطوره و زبان به جز آن مکان‌هایی که قوی‌ترین نور از آن‌جاها فرا می‌تابد، همیشه جاهای دیگری هستند که با ژرف‌ترین تاریکی در پیچیده شده‌اند. در همان‌زمان که برخی از محتواهای ادراک، کانون‌های لفظی - اسطوره‌ای نیرو و کانون‌های اهمیت می‌گردند، محتواهای دیگری هستند که در باره‌ی آن‌ها می‌شود گفت که در

زیر آستانه‌ی معنا می‌مانند. این حقیقت که مفهوم‌های اسطوره‌ای و زبانی ابتدایی چنین واحدهای نقطه‌ای^{۲۹} را می‌سازند، به دلیل این واقعیت است که این مفهوم‌ها اجازه‌ی هرگونه تمایزهای کمی بیشتر را نمی‌دهند. تأمل منطقی همیشه باید مراقبانه در جهت گسترش مفاهیم باشد، منطق قیاسی کلاسیک، در نهایت چیزی جز یک دستگاه قواعد ترکیب کردن، چیزی را تحت چیزی درآوردن و فرافزودن^{۳۰} مفاهیم نیست. اما مفاهیم تجسم یافته در زبان و اسطوره را باید نه در گسترش، بلکه در شدت و نه به گونه‌ی کمی، بلکه به حالت کیفی در نظر گرفت. کمیت به پایه‌ی یک خاصیت صرفاً تصادفی، یک جنبه‌ی نسبتاً ناچیز و نامهم نزول یافته است. دو مفهوم منطقی که تحت یک مقوله‌ی بعدی عالی تردمی آیند، مقوله‌ای که چونان قرین علی^{۳۱} جنسی آن‌ها به شمار می‌آید، با وجود ارتباطی که بدان کشانده شده‌اند، باز خصلت‌های متمایزشان را نگاهمیدارند. به هرروی، در اندیشه‌ی اسطوره‌ای - زبانی گرایشی درست مخالف با گرایش یادشده حاکم است. در این جا ما عملکرد قانونی را می‌یابیم که می‌توان آن را در حقیقت قانون همسطح‌سازی و قانون از میان برداشتن تفاوت‌های خاص خواند. هر چیزی از یک کل، خود کل است، هر نمونه‌ای از یک نوع برابر است با همه‌ی آن نوع. جزء تنها کل را باز نمی‌نماید و یا یک نمونه صرفاً طبقه‌ی خویش را نشان نمی‌دهد، بلکه این‌ها با کلیتی که بدان تعلق دارند، همذاتند. این اجزاء کمک‌های میانجیگر اندیشه‌ی تعمقی نیستند،

بلکه این‌ها چونان وجودهای اصیلی هستند که قدرت، اعتبار و کارآیی کل را به گونه‌ای بالفعل در خود دارند. در اینجا اصلی به شدت فریاد آورده می‌شود که می‌توان آن را اصل بنیادی «استعاره»^{۳۲}ی لفظی و همچنین اسطوره‌ای خواند - اصل جزء بمنزله کل. این یک حقیقت آشناست که هر تفکر اسطوره‌ای تحت حاکمیت و نفوذ این اصل است. هر کس که هر چیزی از کل را تحت قدرت خویش درآورده باشد، بدین گونه به یک معنای جادویی، بر خود کل نیز قدرت پیدا کرده است. این که جزء مورد نظر چه اهمیتی می‌تواند در ساخت و انسجام کل داشته باشد و چه کارکردی می‌تواند به عهده گیرد، نسبتاً غیرمهم است - همین واقعیت که این یک جزء است و یا یک جزء بوده است و با کل پیوستگی داشته است، مهم نیست که این پیوستگی چقدر تصادفی بوده است، کفایت که اعتبار کامل و قدرت آن وحدت^{۳۳} بزرگ‌تر را پیدا کند. برای مثال یک فرد برای کسب تسلط جادویی بر بدن یک شخص دیگر، تنها بدین نیاز دارد که ناخن یا موی چیده شده و یا آب دهان و مدفوع آن شخص را به تصرف خویش درآورد، حتی سایه، انعکاس و جای پای او نیز می‌تواند به همین کار آید. فیثاغورثیان^{۳۴} حتی این نهی را رعایت می‌کردند که پس از برخاستن از خواب زود بسترشان را هموار سازند تا جای بدن آنها بر تشک خواب، به زبان آنها مورد بهره‌برداری قرار نگیرد.^{۳۵} بیشتر آن‌چه که به عنوان «جادوی قیاس» خوانده می‌شود، از همین تلقی بنیادی برمی‌خیزد، و خود

ماهیت این جادو نشان می‌دهد که مفهوم مورد بحث، مفهوم قیاس صرف نیست، بلکه مفهوم یک اینهمانی واقعی است. برای مثال، اگر یک مراسم باران‌سازی از ترشح آب بر روی زمین تشکیل می‌شود تا باران جذب گردد، یا جادوی باران بند آوردن از ریختن آب بر روی سنگ‌های قرمز داغ ساخته می‌شود، به گونه‌ای که با صدای خاص ریزش آب بر روی آتش تبخیر گردد^{۳۶}، هردوی این مراسم معنای جادویی حقیقی‌شان را از این واقعیت دارند که باران در این جا تنها باز نمود نمی‌شود، بلکه احساس می‌شود که باران در هر قطره‌ی آب حضور دارد. باران به عنوان یک «قدرت» اسطوره‌ای و یک «رب النوع» باران عملاً در این جا به گونه‌ی کلی و تقسیم نشده، چه در آب مترشح و چه در آب تبخیر گشته حضور دارد و بدین سان است که تحت نظارت جادویی درمی‌آید.

همین ارتباط راز آمیزی که میان یک کل و اجزایش برقرار است، میان جنس و نوع و نمونه‌های گوناگون آن نیز وجود دارد. در این جا نیز هر صورتی با صورت دیگر یکسره در آمیخته است، جنس یا نوع نه تنها با فردی از اعضای‌شان باز نمود می‌شوند، بلکه در آن فرد زندگی و عمل می‌کنند. اگر در مفهوم توتم پرستانه‌ی^{۳۷} جهان یک گروه یا کلان^{۳۸} با توتم‌ها سازمان داده می‌شوند و اعضای کلان نام خویش را از حیوان یا گیاه توتمی می‌گیرند، این عمل هرگز یک تقسیم صرفاً اختیاری به وسیله‌ی «علایم» قراردادی لفظی یا اسطوره‌ای نیست، بلکه اشتراک ذات اصیلی در این جا مطرح است.^{۳۹} از

جهات دیگر نیز هر جا که یک جنس به هرنحوی مطرح باشد، همیشه به گونه‌ای کلا حاضر و کلا مؤثر نموده می‌شود. خدا یا رب النوع رویش در هر دسته‌ای از خرمن زندگی می‌کند. از اینرو است که یک رسم روستایی باستانی که هنوز هم مقبول مردم است، می‌گوید که آخرین دسته‌ی خرمن باید در کشتگاه به جای گذاشته شود، در این دسته‌ی بازمانده، قدرت خدای حاصلخیزی تمرکز می‌یابد و خرمن سال بعد باید از این دسته رشد پیدا کند.^{۴۰} در مکزیک و در میان سرخپوستان کرا^{۴۱} چنین تصور می‌شود که خدای غله در هر ساقه و حتی در هر دانه‌ی غله، کاملاً و به صورتی نامحدود حاضر است. الهه‌ی غله‌ی مکزیک، شی کومه کوتل،^{۴۲} در دوشیزگی ساقه‌ی سبز است و در پیری خرمن غله، اما هر دانه‌ی غله جداگانه و هرنوع خوراک که از غله درست می‌شود، نیز خدای غله به شمار می‌آید. به همین سان، خدایان گوناگونی در میان سرخپوستان کرا وجود دارند که انواع معینی از گل‌ها را باز نمود می‌کنند. اما هر یک از آن‌ها به عنوان گل‌های فردی مورد خطاب قرار می‌گیرند. همین امر در مورد همه‌ی آفریدگان رب النوعی مردم کرا مصداق دارد، جیرجیرک، زنجره، ملخ و خار پشت نیز به عنوان گل‌های فردی تلقی می‌شوند.^{۴۳} پس اگر آئین سخنوری^{۴۴} دیرین، جایگزینی جزء به جای کل و برعکس، را به عنوان یکی از انواع اساسی استعاره به شمار می‌آورد، دیگر بس آسان است که دریابیم چگونه این نوع استعاره یگراست از تلقی اساسی ذهن اسطوره‌ای سرچشمه می‌گیرد. اما این نیز به

یکسان روشن است که برای تفکر اسطوره‌ای، در استعاره چیزی بسیار بیش‌تر از یک «جایگزینی» محض و یک شکل سخنورانه‌ی محض گفتار وجود دارد، و به همین‌سان آن‌چه که از نظر بازان‌دیشی بعدی ما یک رونویسی محض به نظر می‌آید، از نظر اسطوره‌ای به عنوان یک انطباق اصیل و مستقیم انگاشته می‌شود.^{۴۵}

در پرتو این اصل بنیادی استعاره‌ی اسطوره‌ای، می‌توان آن‌چه را که عموماً کارکرد استعاره‌ی زبان خوانده می‌شود، قدری روشن‌تر دریافت و فهم کرد. حتی کوین‌تیلین^{۴۶} نیز یادآور شده بود که این کارکرد، جزیی از گفتار را نمی‌سازد بلکه بر سراسر سخن گفتن بشری حاکم است و ویژگی آن را تعیین می‌کند.

اما اگر قضیه به راستی این است—اگر استعاره بدین معنای عام، تنها تکامل معینی از گفتار نیست، بلکه باید آن را یکی از شرایط ضروری گفتار دانست—پس هرکوشی در جهت فهم کارکرد آن باید باردیگر ما را به صورت بنیادی استنباط لفظی واپس کشاند. چنین استنباطی سرانجام از همان جریان تمرکز و تراکم تجارب حسی معین که در اصل هر مفهوم لفظی واحدی از آن آغاز می‌کند، ریشه می‌گیرد. اگر بپذیریم که این گونه تمرکز از راه تجربه‌های گوناگون و در مسیر خطوط گوناگون رخ می‌دهد، چنانچه دو مجموعه‌ی ادراکی متفاوت می‌توانند بعنوان معنای درونی شان یک نوع «جوهر» به دست دهند، جوهری که این دو مجموعه‌ی ادراکی معنای شان را از آن دارند، پس در همین نقطه ما باید توقع داشته باشیم که

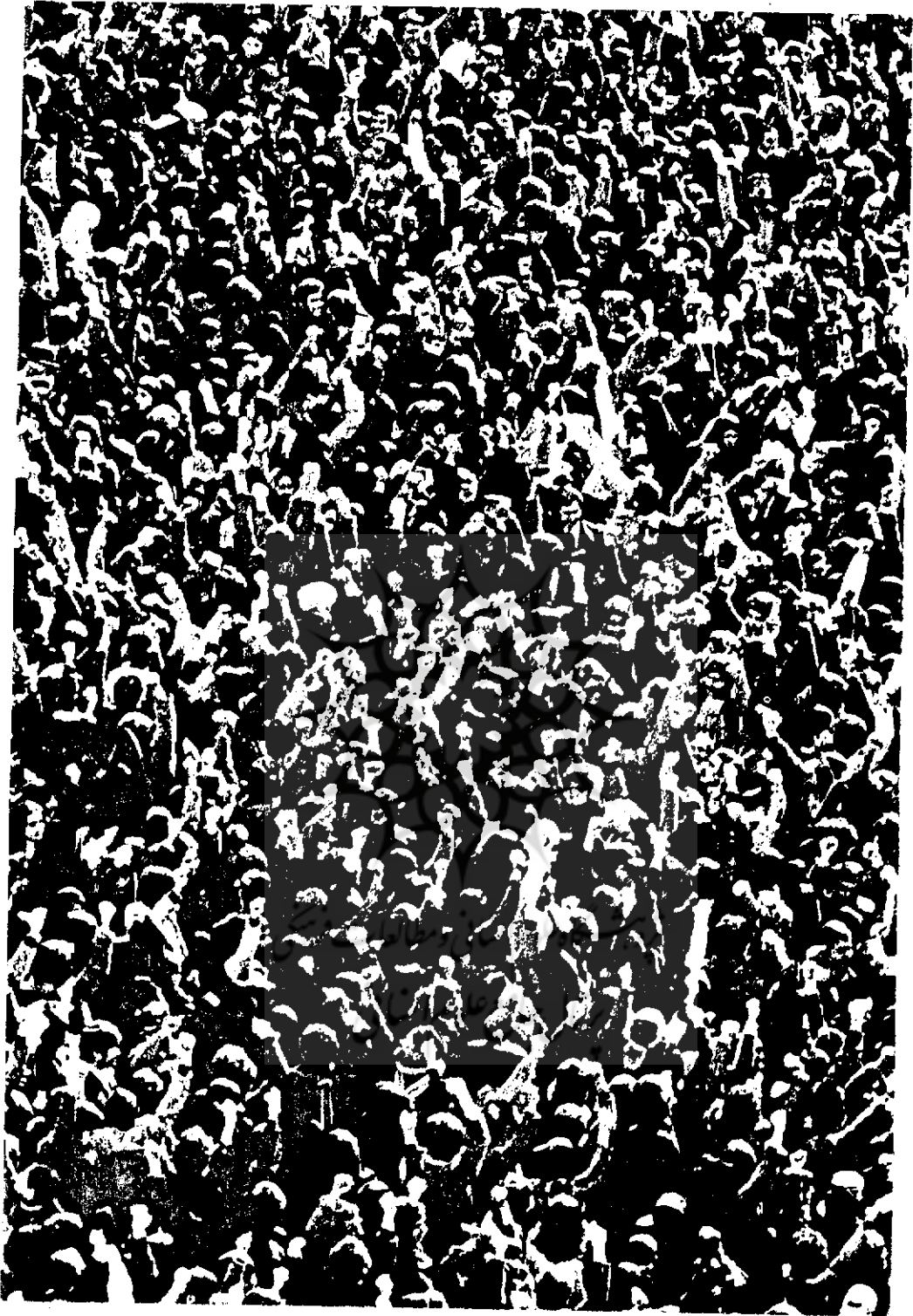
نخستین و استوارترین پیوندهایی که زبان می‌تواند برقرار سازد، را پیدا کنیم، زیرا همچنان که یک امر بی‌نام، وجودی در زبان ندارد بلکه به ابهام کامل گرایش دارد، همه‌ی آن چیزهایی که از یک نوع تسمیه برخوردارند، نیز مطلقاً همسان می‌نمایند. این جنبه از همسانی که با کلمه تشبیهت می‌گردد، باعث می‌شود که همه‌ی ناهماهنگی‌های دیگر میان ادراک‌های مورد بحث، بیش از پیش مبهم‌تر گردند و سرانجام یکسره از میان روند. در این‌جا باز یک جزء جای کل را غصب می‌کند—جزء به صورت کل درمی‌آید و در واقع خود کل است. به دلیل این اصل «هم‌برابری»^{۴۷} هستی‌هایی را که در ادراک حسی بی‌میانجی و از دیدگاه طبقه‌بندی منطقی یکسره متفاوت می‌نمایند، می‌توان در زبان همسان گرفت، چنانچه هرگفته‌ای درباره‌ی یکی از آن‌ها را می‌توان بردیگری منتقل کرد و به کارش برد. پره‌اوس در تعیین یکی از ویژگیهای تفکر پیچیده‌ی جادویی می‌گوید: «اگر سرخپوست کرا پروانه‌ها را کاملاً نامعقولاته با پرندگان طبقه‌بندی می‌کند، این بدان معنی است که همه‌ی خواصی که او در یک عین‌شناسایی می‌بیند، برای او به گونه‌ای کاملاً متفاوت با آن‌چه که از نظر ما و از دیدگاه تحلیلی و علمی ما هستند، طبقه‌بندی و مرتبط می‌شوند»^{۴۸} اما همین که تشخیص دهیم که تشکیل این مفاهیم اولیه به هدایت زبان انجام پذیرفته بود، نامعقولی آشکار این طبقه‌بندی و چنین طبقه‌بندی‌های دیگر از میان می‌رود. اگر فرض را بر این بگیریم که آن عنصری که در

نام و به همین واسطه در مفهوم لفظی «پرنده» به عنوان یک عنصر ذاتی مورد تأکید قرار گرفت عنصر «پرواز بود، پس از طریق همین عنصر و میانجیگری آن، پروانه به طبقه‌ی پرندگان تعلق پیدا می‌کند. زبان خود ما نیز هنوز چنین طبقه‌بندی‌هایی را پیوسته تولید می‌کند، طبقه‌بندی‌هایی که با مفاهیم تجربی و علمی ما از انواع و جنس‌ها تضاد دارند، برای مثال، لغت «butterfly» (پروانه) در برخی از زبان‌های ژرمنی «butterbird» خوانده می‌شود (به زبان هلندی *botervlieg*).^{۴۹} در همین حین، شخص می‌تواند ببیند که چگونه «استعاره‌ها» ی زبانی به نوبه‌ی خویش بر استعاره‌ی اسطوره‌ای تأثیر می‌گذارند و ثابت می‌کنند که سرچشمه‌ی همیشه بارور این نوع استعاره هستند. هر خاصیت متمایز ای که زمانی به مفاهیم و تسمیه‌های کیفیت بخش نقطه‌ی عطفی بخشید، اکنون می‌تواند در خدمت امتزاج و انطباق چیزهایی که این نام‌ها بر آن‌ها دلالت می‌کنند، کار کند. اگر تصویر مریی برق که بوسیله‌ی زبان تثبیت شده است، بر تأثر «مار پیچ» تمرکز یافته باشد، این موجب می‌شود که برق یک مار گردد، اگر خورشید «پرواز کننده‌ی آسمانی» خوانده می‌شود، پس می‌تواند چون یک تیر یا یک پرنده نیز نمایان گردد. برای مثال، خدای خورشید در میان خدایان مصری، خدائست که با سر یک قوш باز نموده می‌شود. زیرا در این قلمرو اندیشه، به هیچ‌روی دلالت‌های مجرد وجود ندارند، هر واژه‌ای بی‌درنگ به یک شکل اسطوره‌ای مجسم، یک خدا یا یک رب‌النوع تبدیل می‌شود.

هر تأثر حسی ای، مهم نیست که تا چه حد مبهم باشد، اگر در زبان تثبیت و گنجانده شده باشد، می‌تواند بدین سان نقطه‌ی حرکتی برای مفهوم و دلالت خدا گردد. در میان نام‌های خدایان لیتوانی که اوزنر آن‌ها را فهرست کرده است، خدای برف^{۵۰}، «نورتاب»، در کنار خدای گله، «غرنده»،^{۵۱} نمایان می‌شود، در ارتباط با این‌ها خدای زنبوران عسل، «وزوزکننده»^{۵۲} و خدای زمین لرزه، «خرمن کوب»^{۵۳} را می‌یابیم.^{۵۴}

هر بار که «خدای غرنده» بدین معنا استنباط می‌گشت، نمی‌توانست به جز در متفاوت‌ترین هیئت‌ها بازشناخته شود، این خدا به گونه‌ای طبیعی با صدای شیر و همچنین با غرش طوفان و غریو اقیانوس شنیده می‌شد. از این جنبه، اسطوره پیوسته از زبان، حیات و غنای تازه می‌گیرد، همچنان که زبان نیز از اسطوره این چیزها را کسب می‌کند. این تأثیر و نفوذ متقابل پیوسته، وحدت اصلی ذهنی ای را گواهی می‌کند که هم زبان و هم اسطوره از آن برمی‌خیزند و این‌ها صرفاً تعبیرها و تجلی‌ها و درجات متفاوتی از این اصل هستند.

با پیشرفت ذهنیت بشری، حتی این پیوستگی نیز گسسته می‌شود و تحلیل می‌رود، گرچه به نظر می‌آید که این پیوستگی بسیار ضروری و نزدیک است. زیرا زبان منحصرأً به قلمرو اسطوره تعلق ندارد، زبان در درون خویش و از همان آغاز قدرت دیگری را حمل می‌کند، یعنی قدرت منطق. این که چگونه این قدرت به تدریج بزرگ‌تر می‌شود و به وسیله‌ی زبان راه خویش را هموار می‌سازد، قضیه‌ایست که نمی‌توانیم مطرح



کردن آن را در این جا به عهده گیریم. اما در مسیر این تکامل، واژه‌ها بیش از پیش عنوان نشانه‌های مفهومی محض را پیدا می‌کنند. این جریان جدایی و رهایی متقارن است با جریانی دیگر: هنر نیز چون زبان در اصل یکسره با اسطوره پیوسته است. اسطوره، زبان و هنر، چونان وحدتی مجسم و تقسیم‌ناپذیر آغاز می‌کنند، وحدتی که به تدریج در سه گانه‌ای از شیوه‌های مستقل آفرینش روحی تحلیل می‌رود. در نتیجه، همان‌جا بخشی ۵۵ و گوهر بخشی‌ای ۵۶ که به واژه‌های گفتار بشری اعطاء شده است، دراصل با تصویرها و هنر و بازنمود هنری همساز است. به ویژه در قلمرو جادویی، واژه‌ی جادویی درهرجایی با تصویر جادویی همراه است. ۵۷ این تصویر جادویی نیز کارکرد بازنمودی و به ویژه کارکرد «زیبایی‌شناسیانه» ۵۸ محض خود را تنها هنگامی به دست می‌آورد که آن دایره جادویی‌ای که آگاهی اسطوره‌ای دور این تصویر کشیده است، درهم شکسته شود و نه به عنوان یک صورت اسطوره‌ای - جادویی، بلکه به عنوان یک نوع صورت‌بندی خاص خود بازشناخته گردد.

اما گرچه زبان و هنر هر دو بدین شیوه از زمینه‌ی اصیل تفکر اسطوره‌ای‌شان آزاد گشته‌اند، ولی وحدت آرمانی و روحانی این دو در یک سطح بالاتر دوباره اظهار می‌شود. اگر زبان باید رشد کند تا چونان یک گردونه‌ی اندیشه و بیان مفاهیم و احکام درآید، این تکامل تنها به قیمت از دست رفتن غنا و سرشاری تجربه‌ی بی‌میانجی پیشین می‌تواند به دست آید. در پایان، از آن

معنای مشخص و محتوای احساسی‌ای که زمانی زبان دارا بود، چیزی بیشتر از یک استخوان‌بندی محض به‌جای نمی‌ماند. اما یک قلمرو عقلی وجود دارد که در آن، واژه نه تنها قدرت آفریننده‌ی اصلی خویش را حفظ می‌کند، بلکه پیوسته آن را بازنومی‌کند و در این قلمرو، واژه تحت نوعی جریان تجدید حیات پیوسته قرار می‌گیرد که در عین حال هم یک تجسد مجدد ۵۹ حسی و هم یک تجسد مجدد روحیست. این تجدید حیات همچنان که زبان به صورت شیوه‌ی بیان هنری درمی‌آید، حاصل می‌شود. در این جا زبان آن تمامیت حیات را باز می‌یابد، اما این دیگر آن حیاتی نیست که محدود و مقید به اسطوره باشد، بلکه حیاتی است که از نظر زیبایی‌شناسی آزاد گشته باشد. در میان همه‌ی انواع و صورت‌های شعر، شعر تغزلی ۶۰ از همه روشن‌تر این تکامل آرمانی را نشان می‌دهد. زیرا، شعر تغزلی نه تنها ریشه در انگیزه‌های اسطوره‌ای به عنوان سرآغاز خویش دارد، بلکه حتی در عالی‌ترین و ناب‌ترین ساخته‌های خویش، ارتباطش را با اسطوره بلکه حتی در عالی‌ترین و ناب‌ترین ساخته‌های خویش، ارتباطش را با اسطوره حفظ می‌کند. بزرگ‌ترین شاعران تغزلی، برای مثال هولدرلین ۶۱ یا کیتس ۶۲، کسانی هستند که در آن‌ها قدرت بینش اسطوره‌ای با همان شدت تام و قدرت عینیت بخش باز انفجار پیدا می‌کند اما این عینیت همه‌ی قیود مادی را به دور انداخته است. روح در واژه‌ی زبان و در تصور اسطوره‌ای زندگی می‌کند، بدون آن که تحت نظارت یکی از این دو

تأثیرگذاری خود عاری می شوند. این دو یک نور و یک اثیر روشن گشته اند که روح در آن می تواند بدون منع و تحذیری حرکت کند. این آزادشدگی تنها نه از آن روی که ذهن صورت های حسی و کلام و تصویر را به دور می اندازد حاصل می شود، بلکه از این جهت نیز حاصل می آید که ذهن آن ها را به عنوان افزارهای خویش بکار می گیرد و به همان صورت هایی که واقعاً هستند، یعنی صورت های افشای نفس خویش بازمی شناسد.

پایان

باشد. آنچه که شعر بیان می کند نه تصویر— کلام اسطوره ای خدایان و رب النوع ها است و نه حقیقت منطقی تعین ها و روابط مجرد. جهان شعر به عنوان جهان توهم و تخیل، جدا از این هردو می ایستد— اما درست در همین شیوهی توهم است که قلمرو احساس محض می تواند اقامه گردد و بدان می تواند فعلیت مجسم و تام حاصل کند. کلام و تصور اسطوره ای که زمانی به گونه ی قدرت های کاملاً واقعی در برابر ذهن بشر قرار می گرفتند، اکنون از همه ی واقعیت و

بقیه زبرنویس های فصل چهارم

60- Hypostatization.

61- Beth's Einführung in die vergleichende Religionschichte (Leipzig, 1920), pp. 24 ff.

62- Zu.

63- Evè.

64- Spieth, Religion der Eweer, p. 115.

65- Usener.

۶۶- افسانه یونانی و داستان لشکرکشی هفت پهلوان برای یاری به پولی نیوس در بازگرفتن تاج و تخت تبس از برادرش اثوکلس که با اینکه به تقسیم تبس با برادرش توافق کرده بود، اما به عهد خود وفا نکرد. این افسانه موضوع یکی از تراژدی های آشیل است.

67- Usener, Gotternamen, P. 285.

68- Cf. Kurt Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens. der Heilbringer, Berlin, 1905.

69- Reflection.

70- Spontaneity.

71- Receptivity.

72- Cora, Uitoto.

73- Patriarch.

74- Preuss, Die Nayarit - Expedition, I, LXV 111 f.; Religion u. Mythologie der Uitoto I, 25 f.; Preuss, Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern, Psychol. Forschungen, II, 1922.

75- Cherokee.

76- Cf. Mooney, "Sacred Formulas of Cherokee," VIIth Annual Report of the Bureau of Ethnology (Smithsonian Institution).

77- Subjectivity.

78- Substantiality.

زبرنویس های فصل پنجم

1- Fantasy.

2- Volatility.

3- Cordington.

4- Melaneseans.

5- Mana.

6- Taboo.

7- Manitu.

8- Algonquin.

9- Wakanda.

10- Sioux.

11- Orenda.

12- Iroquis.

13- Marett "The Taboo-mana Formula as a minimum Definition of Religion," *Archiv für Religionswissenschaft*, XII (1909), and "The Conception of Mana," *Transactions of the 3rd Internat. Congress for the Hist. of Religion* (Oxford, 1908), I (reprinted in *The Threshold of Religion*, London, 1909, 3rd ed. 1914, pp. 99 ff). Hewitt, "Orenda and a Definition of Religion," *American Anthropologist*, N.S. IV (1902), pp. 36 ff.

14- Preanimistic.

15- Animistic.

16- F. R. Lehmann, *Mana; der Begriff des "Ausserodentlich Wirkungs-vollen" bei Südseevölkern*, Leipzig, 1922.

۱۷- هویت با یک سنجش زبان شناسانه‌ی دقیقی اثبات می‌کند که مفهوم ارنندای ایروکوواز با مفاهیم این مردم از نیروهای روحانی یا نیروهای زندگی نیز یکی نیست، بلکه این مفهوم و تعبیر، قایم به ذات خویش است.

18- Character.

19- Söderblom.

20- Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens; Untersuchungen über die Anfänge der Religion* (German ed., Leipzig, 1916), p. 95.

21- Predication.

22- Mc Gee.

23- McGee, "The Siouan Indians," *15th annual report of the Bureau of Ethnology* (Smithsonian Institution), pp. 128 f.

۲۴- Bantu قبایل سیاهپوست ساکن جنوب و مرکز آفریقا.

25- Mulungu.

26- Roehl.

27- Shambala.

۲۸- گزارش چشمگیر دیگری از ماهیت «غیرشخصی» مفهوم مولونگو به وسیله‌ی هترویک Hetherwick در مورد قبیله‌ی یائوی آفریقای مرکزی به دست است: «واژه‌ی (مولونگو) در کاربرد و صورت بومی آن، بر شخصیت دلالت نمی‌کند، چرا که به رده‌ی نام‌های شخصی تعلق ندارد... بلکه صورت این واژه بیشتر بر حالت یا خاصیتی در ذات یک چیز دلالت می‌کند، همچون زندگی یا تندرستی در ذات یک بدن. مبلغین مذهبی این واژه را که به همان‌سان که توصیف کرده‌ایم در میان قبایل گوناگونی کاربرد دارد، برابر با واژه‌ی «خدا» گرفته‌اند. اما یک یائوی آموزش نگرفته، از نسبت دادن هر ایده‌ای دال بر شخصیت به مولونگو سر باز می‌زند. مولونگو برای چنین آدمی بیشتر یک کیفیت و یک قوه با ماهیت بشری است که قدر و اعتبار آن از سوی او چندان گسترش می‌یابد که سراسر جهان روحی را دربر می‌گیرد. بیکبار که کوشیده بودم تا یک سر قبیله‌ی پیریائو را با شخصیت خدا به معنای مسیحی آن تحت تأثیر قرار دهم و به‌جای واژه خدا، اصطلاح مولونگو را بکار برم، او در تعقیب گفته‌های من از «آقای خدا» یا آقای مولونگو، سخن به میان آورد و بدین‌گونه نشان داد که برای او واژه‌ی مولونگو به هیچ روی ایده‌ی شخصیتی که من بدان نسبت می‌دادم، را نمی‌رساند.

Roehl, *Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalaspache* (Hamburg, 1911), pp. 45 ff.

29- Meinhof, "Die Gottesvorstellung bei den Bantu," *Allgemeine Missions - Zeitschrift*, Vol. 50 (1923), p. 69.

30- Interjections.

۳۱- در چند مورد این بستگی را می‌توان حتی از راه ریشه‌شناسی نیز پی‌جویی کرد. بدین‌گونه برینتون Brinton واژه‌ی واگان‌دای قبیله‌ی سو را از حرف تعجب شگفتی و حیرت بیرون می‌کشد.

(Religions of Primitive Peoples, P. 60).

۳۲- برابر با گزارش راجر ویلیامز Roger Williams که از سوی سودرپلوم (op. cit., P. 100) نقل شده است، در میان آلگون‌کویین‌ها مرسوم است که به هنگام اشاره به هر چیز غیرعادی در انسان‌ها، زنان، پرندگان، جانوران، یا ماهی‌ها

ندا دهند: این مانیو است: «این يك خدا است!» از اینرو، آنها هنگامی که با یکدیگر از کشتی‌های انگلیسی و ساختمان‌های بزرگ، شخم‌زنی مزارع و به‌ویژه زمانی که از کتاب‌ها و نامه‌ها سخن می‌گویند، سخن خویش را با این جمله پایان می‌دهند: «اینها مانیو و خدا هستند» و خطاب به این چیزها می‌گویند که «تو يك خدایی». این را به‌ویژه با گفته‌های هترویک (همان کتاب ص ۹۴) مقایسه کنید: «مولونگو در هر چیز راز آمیزش به‌عنوان يك عامل تلقی می‌گردد. عبارت این مولونگو است، نداییست که هر چیزی را که در فراسوی درجه‌ی فهم يك یا فووی قرار دارد، نشان می‌دهد. رنگین گمان همیشه «مولونگو» است، گرچه برخی از یاثوها آغاز بدان کرده‌اند که اصطلاح مانگانیا، «گمان‌لسا» Lesa را در این مورد بکار برند».

۳۳- این تعبیر «قوه» Potency از سوی کسانی که در صدد توصیف مفهوم مانا و تصورات وابسته بدان برآمده‌اند، به ناخواسته پذیرفته شده است، برای مثال تعریف هویت (از همان کتاب، ص ۳۸) را می‌آوریم: «ارنداء، يك قوه یا امکان فرضی است که به گونه‌ای اسرارآمیز عمل می‌کند و نتایجی به‌دست می‌دهد».

۳۴- باز نشانه‌های این «عدم تعیین» را می‌توان در زبان یافت، در آن شبهه‌هایی که غالباً بر چنین ذات‌های دیوخدایانه‌ای دلالت می‌کنند، برای مثال در لجه‌های بانتو، نام‌های چنین هستی‌هایی پیشوند طبقه‌ای نخست نام‌ها را ندارند، طبقه‌ای که نام‌های «عاملین و اشخاص مستقل» را دربر می‌گیرد، در عوض پیشوند جداگانه‌ای هست که برابر با نظر ماینوف، برای ارواح به کار برده می‌شود، تا آنجا که این ارواح «نه به گونه‌ی شخصیت‌های مستقل، بلکه چونان چیزهایی که بر اشخاص حادث می‌شوند و آنها را برمی‌انگیزند، تلقی می‌گردند، بدین سان، بر بیماری، و همچنین دود، آتش، نهرها یا ماه به‌عنوان قدرت‌های طبیعی دلالت می‌کنند».

35- polynomy.

36- Usener, Gotternamen, P. 334.

37- Isis.

38- Myrionyma.

39- Cf. Brugsch, *Religion u. Mythologie der alten Aegypter*, Leipzig, 1888, P. 645; Wissowa, *Religion und Kultus der Romer*, Vol. 2, p. 91.

در عمل جادویی، این مفهوم «چندنامی» خدایان به گونه‌ی لوازم عادی بازرگانی درآمده است، بدین سان است که در فورمول‌ها و دعا‌های جادویی یونانی - مصری می‌بینیم که وردهای دیونیزوس و آپولو که در آن‌ها نام‌های گوناگون این خدایان آمده است، به ترتیب الفبا تنظیم گشته‌اند، به گونه‌ای که هر بندی از آنها يك حرف الفبا را می‌نمایند.

Hopfner, *Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber*, Sec. 684, p. 175.

40- Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 99.

41- Omnis determinatio est negatio.

42- Meister Eckhardt.

43- "der einveltige grunt, die stille wueste, die einveltic Stille".

44- Fr. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten jahrhundertes*, Vol. II: Meister Eckhardt (Leipzig, 1857), p. 160.

45- Ego.

۴۶- تصویرهایی از این اصل را می‌توان در کتاب من یافت.

Philosophy der Symbolischen Formen, Vol. I, PP. 287 ff.

47- Predicate.

48- Substantive.

49- Xenophanes.

۵۰- به گزیده‌ها و ترجمه‌هایی از نوشته‌های مصری مراجعه شود.

Religion und Mythologie der alten Aegypter. PP. 56 ff. 96 ff.

51- Monotheism.

52- Person.

53- Self.

54- Self - Predication.

55- Self - revelation.

56- Stylistic.

۵۷- برای بررسی خاستگاه و گسترش این صورت به مطالعات جامع نوردن Norden که برای پژوهندگان فلسفه‌ی دین نیز مفید است مراجعه شود:

Agnostos Theose, PP. 177 ff., 207 ff.

58- Isaiah 48: 12; cf. 43: 10. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern* (Leipzig, 1876), pp. 359 ff.
59- Brahma.

۶۰- Vedas نوشته‌های مقدس دین هندو.

۶۱- نوشته‌های جدیدتر هندوی.

۶۲- برای بررسی معنای بنیادی برهما به‌عنوان «کلام مقدس»، دعا و طلسم، مراجعه کنید به

Oldenberg, *Anzeiger Für indogermanische Sprach = Und Altertumskunde*, Vol. VIII, P. 40; Oldenberg, *Die Religion der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen 1915), PP. 17 ff., 38 ff., 46 ff.

هوپکینز تبیین دیگری از برهما بدست داده است و مفهوم قدرت را به‌عنوان تصور بنیادی برهما در نظر می‌گیرد و بر این باور است که این مفهوم بعدها به کلام دعا با قوه‌ی جادویی آن انتقال یافته است.

(Hopkins, *Origin and Evolution of Religion*, New Haven, 1923, P. 309).

63- *ovra*

64- *ovras ov*

65- "Satyasya Satyam".

66- Deussen, *Philosophie der Upanishads* (Leipzig 1899) pp. 119 ff.

۶۷- Atman يك اصطلاح هندویی که به روح کلی و سرچشمه‌ی همدی روح‌های فردی اطلاق می‌شود.

68- Subject.

69- Object.

70- Transcendental.

71- Pan - Unity.

72- Infinite.

73- Finite.

74- Friedrich Max Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion* (New impression, London, 1898), pp. 46 ff.

۷۵- مولر به نقل از نامه‌ی کردینگتون می‌گوید در واقع، سراسر دین ملانزیایی در از آن خود کردن مانا یا به‌سود خود به کار بستن آن نهفته است - اینست دین ملانزیایی تا آنجا که اعمال دینی، «عماها و قربانی‌های آن نشان می‌دهند».

76- Indefinite.

77- Indeterminate.

۷۸- آنچه که من می‌خواهم در این رشته سخنرانی‌ها اثبات کنم اینست که نامعین و نامتناهی در واقع دو نام برای یک چیز هستند، (همان کتاب ص ۳۶).

79- Ineffable.

80- Exemplification.

81- Jean Paul.

82- Chaos.

83- A. Moret, *Le Rituel du culte divin journalier en Egypte* (Paris, 1902), p. 129.

84- Causa Sui.

85- A. Moret, *Mystères Egyptiens*, pp. 120 f.

86 The Book of Dead.

87- Ra.

88- *Book of the Dead* (ed. Naville), 17, 6; cf. Erman, *Die aegyptische Religion* (Berlin, 1909), p. 34.

۸۹- این عبارت را مقایسه کنید با گفته‌ی موره Moret در بخش «Le mystere du Verbe Createur» و کتابش تحت‌عنوان «Mystères Egyptiens, PP103ff» و اثر لسیوس Lepsius تحت عنوان «Aelteste Texte des Totenbuches, P. 29». این که چگونه این مفهوم مصری قدرت آفریننده‌ی کلمه با ایده‌ها و مفاهیم فلسفی یونان ترکیب گشت، و این ترکیب در تحول ایده‌ی کلمه‌ی مسیحی چه اثری گذاشته است، همه‌ی این‌ها را ریتزشتاین در این اثر خویش مطرح کرده است.

Zwei religionsgeschliche Fragen (Strassburg, 1901), esp. pp 80 ff.

90- Adam.

91- Genesis 2: 19.

92- Goethe.

93- Uplifting.

- | | |
|---|---------------------|
| 1- Metaphor. | 2- Function. |
| 3- Herder. | 4- Propositional. |
| 5- "Ueber den Ursprung der Sprache," <i>Werke</i> (ed. Suphan), V, pp. 53 f. | |
| 6- Shelling. | 7- Faded Mythology. |
| 8- Adalbert Kuhn. | |
| 9- Max Müller, <i>Lectures on the Science of Language</i> , second series (New York: Scribner, Armstrong & Co., 1875), pp. 372-376. | |
| 10- Terminus a que and Terminus ad quem. | |
| 11- Semantically. | 12- Heinz Werner. |
| 13- Circumlocution. | 14- Taboos. |
| 15- Heinz Werner, <i>Die Ursprünge der Methapher</i> (Leipzig, 1919), esp. chap. 3, pp. 74 ff. | |
| 16- Vocabulary. | 17- Sound. |
| 18- μεταβασις εις αλλο γενοσ | 19- Sound Complex. |
| 20- Usener, <i>Götternamen</i> , P. 3. | 21- Species. |
| 22- Genus. | 23- Inclusion. |
| 24- Distillation. | 25- Accent. |
| 26- Significance. | 27- Invisible. |
| 28- Marker. | 29- Punctiform. |
| 30- Superimposition. | 31- Proximum. |
| 32- Pars Pro toto. | 33- Unity. |
| 34- Pythagoreans. | |
| 35- Jamblichos, <i>Protreptichos</i> p. 108, 3, quoted after Deubner, <i>Magie und Religion</i> (Freiburg, 1922), p. 8. | |
| 36- Parkinson, <i>thirty years in the south seas</i> , P. 7; quoted by Werner, <i>Die Ursprünge der Metapher</i> P. 56. | |
| 37- Totemistic. | |

۳۸- Clan به گروهی اطلاق می شود که به وسیله ی یک حیوان یا گیاه به عنوان توتم و نیای مشترک همسنگی پیدا می کنند.
۳۹- مراجعه کنید به کتاب:

- Die Begriffsform im mythischen Denken (Leipzig, 1922), pp. 16 ff.
- 40- Cf. Mannhardt, *Wald = und felkulte*, 2nd ed (Berlin, 1904 - 1905), I, 212 ff.
- 41- Cora. 42- Chicomecoatl.
- 43- Preuss, in *Globus*, Vol. 87, P. 381; Cf. esp. *Die Nayarit - Expedition*, Vol. I, PP. 47 ff.
- 44- Rhetoric.

۴۵- اگر در نظر داشته باشیم که برای اندیشه ی اسطوره ای و جادویی چیزی به عنوان یک تصویر صرف وجود ندارد، چرا که هر صورت خیالی ای «سرشت» عین خویش، یعنی «روح» یا «رب النوع» خود را متجسم می سازد، این نظریه صریحاً معتبرتر می گردد. برای مثال مراجعه کنید به Budge, *Egyptian Magic*, P. 65 در بالا گفته شده است که نام یا نشانه ی تصویر یک خدا یا رب النوع می توانست به گونه ی تعویذی درآید، با قدرتی که بتواند از کسی که آن تعویذ را بر خود بسته باشد پاسداری کند، چنان قدرتی که تا زمانی که ماده ی سازنده ی آن از بین نرفته باشد و نام یا نشانه یا تصویری که بر آن نقش شده است پاک نگشته باشد، پایدار می ماند. اما مصریان از این نیز یک گام پیش تر رفتند و معتقد بودند که ممکن است به شکل هر مرد، زن یا حیوان و هر آفریده ی زنده ای، روح موجودی را که این شکل باز می نماید و کیفیت ها و صفت های آن را منتقل ساخت. مجسمه ی خدایی در یک معبد، دربر دارنده ی روح آن خدایی بود که باز می نمود و از دیرباز

مردم مصر معتقد بودند که هر مجسمه و هر شکلی يك روح جایگزین در آن مجسمه و شکل را در تصرف خود دارد. همین اعتقاد امروزه در میان همه اقوام «ابتدایی» رایج است. برای مثال مراجعه کنید به عبارتی از این اثر هترویک

Hetherwick, "Some animistic beliefs among The Yaos of British Central Africa".

«دوربین عکاسی در آغاز به عنوان يك چیز ترسناك بود که هر گاه رو به سوی گروهی از بومیان گرفته می شد، با جیغ و هراس به هر جهتی می گریختند... در ذهن آن ها Lisoca (روح) یا Chiwilili (تصویر) همسته بود و عکسبرداری از يك فرد برابر با تصرف سایه ی او بود و این می توانست به معنی بیماری یا مرگ جسم بی سایه باشد» (ص ۸۹). (م)

۴۶- Marcus Fabius Quintilian عالم معانی بیان و منتقد رمی قرن نخست پس از میلاد. (م)

47- Equivalence.

48- Preuss, Die geistige Kultur der Natur Völker (Leipzig, 1914), P. 10.

49- Dutch botervlieg.

50- Blizgulis.

51- Baubis.

52- Birbulis.

53- Drebkulys.

54- Usøner, Götternamen, PP. 85 ff., 114.

55- Animation.

56- Hypostatization.

۵۷- برای دستیابی به جزئیات بیشتر به جلد دوم کتاب فلسفه ی صورت های مجازی من به ویژه ص ۵۴ مراجعه کنید (نویسنده).

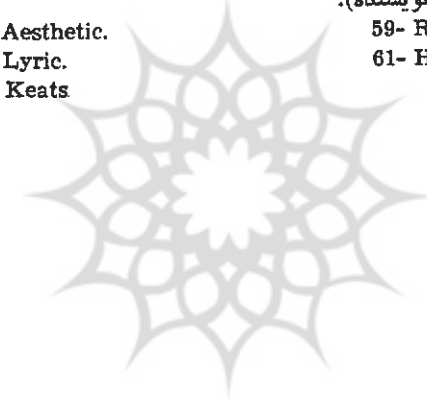
58- Aesthetic.

59- Reincarnation.

60- Lyric.

61- Hölderlin.

62- Keats



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی