



میرچا الیاده

مقدس و نامقدس



ترجمه نصرالله زنگوئی



مقدس و نامقدس

میرچا الیاده

قدس و نامقدس

ترجمه نصرالله زنگوئی

سروش

تهران ۱۳۷۵

سروش

انتشارات مددکسیمای همراه اسلامی

تهران، خیابان استاد مطهری، تقاطع خیابان دکتر مفتح، ساختمان جام جم
مرکز پخش: مجتمع فرهنگی سروش، معاونت بازرگانی، ۶۴۰۴۲۵۵

عنوان: مقدس و نامقدس

نویسنده: میرچا الیاده

ترجم: نصرالله زنگوئی

چاپ اول: ۱۳۷۵

حروفچی: لاینوترون انتشارات سروش

این کتاب در پنج هزار نسخه در چاپخانه انتشارات سروش لیتوگرافی،

چاپ و صحافی شد.

همه حقوق محفوظ است.

فهرست مطالب

۱۱	مقدمه
۱۲	۱. هنگامی که مقدس خود را متجلی می سازد
۱۴	۲. دوشیوه بودن در جهان
۱۶	۳. مقدس و تاریخ
۱۹	کتابنامه مقدمه
۲۱	فصل اول. مکان مقدس و مقدس ساختن جهان
۲۱	۱. همانندی مکان و تجلی قدس
۲۳	۲. تجلیات خدا و آیات
۲۶	۳. هیولا و کیهان
۲۸	۴. تقدیس یک مکان = تکرار کیهان آفرینی
۳۱	۵. مرکز جهان
۳۴	۶. «جهان ما» همیشه در مرکز قرار داشته
۳۷	۷. شهر - کیهان
۳۹	۸. مسؤول آفرینش جهان
۴۱	۹. کیهان آفرینی و قربانی برای ساختمان
۴۴	۱۰. معبد، کلیسای صدر مسیحیت، کلیسای جامع
۴۶	۱۱. بعضی نتایج
۵۳	کتابنامه

۵۵	فصل دوم. زمان مقدس و افسانه‌ها
۵۵	۱. بقای نامقدس و زمان مقدس
۵۸	۲. معبد-زمان
۶۰	۳. تکرار سالیانه آفرینش
۶۲	۴. نوژایش با بازگشت به زمان بنیانها
۶۵	۵. زمان جشن و ساختار جشنها
۷۰	۶. به فواصل معین با خدایان همزمان شدن
۷۲	۷. افسانه = سرمشق نمونه‌ای
۷۶	۸. افسانه‌های واقعیت پخشندۀ
۷۹	۹. تاریخ مقدس، تاریخ، تاریخگرایی
۸۷	کتابنامه
۸۹	فصل سوم. تقدس طبیعت و دین کیهانی
۹۰	۱. مقدس آسمانی و خدایان آسمانی
۹۲	۲. خدای دوردست
۹۵	۳. تجربه مذهبی حیات
۹۷	۴. جاودانگی نمادهای آسمانی
۹۷	۵. ساختار نمادگرایی واپسی به آب
۹۹	۶. تاریخ نمونه‌ای غسل تعمید
۱۰۲	۷. کلیت (جامعیت) نمادها
۱۰۳	۸. زمین مادر
۱۰۵	۹. زادن روی زمین: خواباندن کودک روی زمین
۱۰۷	۱۰. زن، زمین و باروری
۱۰۹	۱۱. نمادگرایی درخت کیهانی و نمادگرایی نشوونمای نباتی
۱۱۲	۱۲. از تقدس درآوردن طبیعت
۱۱۴	۱۳. تجلیات کیهانی دیگر
۱۲۱	کتابنامه
۱۲۳	فصل چهارم. وجود انسان و حیات تقدیس شده

۱۲۳	۱. وجود آشکار (گشوده) بر جهان
۱۲۶	۲. تقدیس حیات
۱۲۹	۳. جسم - خانه - کیهان
۱۳۳	۴. گذر از میان دروازه باریک (تنگ)
۱۳۶	۵. آینهای گذر
۱۳۹	۶. پدیدارشناسی آشناسازی
۱۴۲	۷. جوامع مردان و جوامع زنان
۱۴۴	۸. مرگ و آشناسازی
۱۴۵	۹. «تولد دوباره» و تولد روحانی
۱۴۸	۱۰. مقدس و نامقدس در جهان امروزی
۱۶۰	کتابنامه
۱۶۳	فصل پنجم. بررسی ترتیب تاریخی
۱۶۳	«تاریخ مذهب» به مثابه شاخه‌ای از علم

تقدیم به همسرم

به امید آنکه سپاسی باشد از مهر بانیهاش

زنگوئی

مقدمه

علاقهٔ شگفت‌آوری که کتاب مقدس^۱ روُدُلفُ اتو، که در ۱۹۱۷ چاپ شد، در جهان برانگیخت، هنوز پا بر جاست. توفیق این کتاب مطمئناً به سبب دیدگاه جدید و اساسی نویسنده آن بود. اتو به جای مطالعه و بررسی عقاید دربارهٔ خدا و دین، به تحلیل کیفیات^۲ تجربهٔ مذهبی پرداخت. به یمن دستاورد باریک‌بینی عظیم روان‌شناسانه، و کاملاً مرجح با آموزش دوگانه او به عنوان الهیات‌شناس و تاریخنگار ادیان، وی در تعیین ظرفیت و ویژگیهای مخصوص تجربهٔ مذهبی کامیاب بود. صرف نظر از جنبهٔ عقلایی و نظری دین، وی عمدتاً اندیشهٔ خود را بر جنبهٔ غیرعقلایی دین متمرکر ساخت. از آن‌روکه اتو آثار لوتر را خوانده و دریافت‌هه بود که برای مؤمن و معتقد، «خدای زنده» به چه معناست. این خدای فیلسوفان — مثلاً خدای اراسموس (ایرازموس)^۳ — نبود؛ این یک عقیده، یک خیال و پندرار یا یک تمثیل اخلاقی صرف نبود. این قدرت ترس آوری بود که در خشم خدا متجلی شد. اتو در مقدس به کشف ویژگیهای این تجربهٔ هولناک و غیرعقلایی همت می‌گمارد. وی احساس و حشت را در برابر مقدس، در برابر رمز الهام ترس (آمیخته با احترام^۴)، عظمت^۵، که از شدت عظمت قدرت ناشی می‌شود، دریافت؛ وی ترس مذهبی را در برابر رمز شیفتگی^۶ که در آن کمال گلهای هستی کامل می‌شود نیز دریافت. اتو تمام این تجربیات را به منزلهٔ تجربیات خدایی (برگرفته از واژهٔ لاتینی الله^۷، خدا) مشخص می‌کند، چون این تجربیات از طریق مکاشفهٔ یک جنبهٔ قدرت خدایی موجب شده‌اند. امر خدایی^۸ خود را همچون چیزی «به کلی دیگر»^۹، چیزی اساساً و کاملاً متفاوت ارائه می‌دهد. آن، همانند هیچ چیز انسانی یا کیهانی نیست؛ در

رویارویی با آن، انسان خود را بی‌ژرف‌احساس می‌کند؛ احساس می‌کند که فقط یک مخلوق است، یا، به کلام ابراهیم که خداوند را مخاطب قرار داد، جز «گرد و خاکستر» نیست (سفر پیدایش، ۱۸، ۲۷).

قدس همیشه خود را به عنوان واقعیت یک کُلی کاملاً متفاوت از واقعیتهاي «طبیعی» متجلی می‌سازد. این درست است که زبان طبیعتاً هوی، یا عظمت، یا رمز شیفتگی را با واژگانی به عاریت گرفته از دنیای طبیعت یا حیات ذهنی دنیوی انسان بیان می‌دارد. لیکن ما می‌دانیم که اصطلاحات قیاسی کاملاً به ناتوانی انسان در بیان «به کلی دیگر» مربوط می‌شود؛ تمام آنچه در ورای تجربه طبیعی انسان قرار می‌گیرد، زبان برای القای آن با واژگان مأخوذه از آن تجربه قاصر بوده است.

پس از چهل سال، تحلیلهای اتو ارزش خود را همچنان حفظ کرده‌اند؛ مطالعه این کتاب [المقدس] برای خوانندگان آن سودمند خواهد بود و این کتاب بر آنان تأثیر خواهد گذاشت. اما در صفحات بعد، ما چشم انداز متفاوتی را اختیار می‌کنیم. ما برآئیم که پدیده مقدس را با تمام پیچیدگی اش، و نه فقط تا آنجا که غیر عقلایی است، ارائه دهیم. آنچه به ما مربوط خواهد شد پیوند میان عناصر عقلایی و غیر عقلایی نیست بلکه مقدس با تمام کلیت آن است. نخستین تعریف ممکن مقدس آن است که متضاد نامقدس است. هدف صفحات بعد توضیح و تعریف این تضاد میان مقدس و نامقدس است.

۱. هنگامی که مقدس خود را متجلی می‌سازد

انسان از وجود مقدس آگاه می‌شود زیرا مقدس خود را همچون چیزی به کلی متفاوت از نامقدس متجلی می‌سازد، خود را نشان می‌دهد. برای تعیین عمل تجلی مقدس، ما واژهٔ مقدس همسری را پیشنهاد کرده‌ایم. این واژهٔ مناسبی است، زیرا این واژه بر چیز بیشتری دلالت نمی‌کند؛ این واژه بیشتر از آنچه تلویحاً و ضمنی در محتوای صرفی آن وجود دارد بیان نمی‌کند، یعنی اینکه، چیز مقدس خود را به ما نشان می‌دهد.^{۱۰} می‌توان گفت که تاریخ ادیان — از نخستین ترین تا توسعه یافته‌ترین — از شمار بسیاری از مقدس همسریها، از تجلیات واقعیتهاي مقدس تشکیل یافته است. از مقدماتی ترین مقدس همسری — مثلاً، تجلی مقدس در بعضی

اشیای معمولی، یک سنگ یا یک درخت — تا مقدس همسری عالی (که، برای یک مسیحی، حلو^{۱۱} خدا در عیسی مسیح است)، راه حل پیوند دیگری وجود ندارد. در هر مورد با همان عمل رمزآمیز — تجلی چیزی از یک امر به کلی متفاوت، یک واقعیتی که به جهان تعلق ندارد، در اشیایی که بخش کامل دنیای «نامقدس» طبیعی هستند — رویارویی بوده‌ایم.

انسان باختری امروزی در برابر تجلیات بسیار مقدس، تشویش معینی را تجر به می‌کند. این انسان باختری جدید، پذیرفتن این حقیقت را — برای انسانهای بسیاری نیز چنین است — که مقدس می‌تواند مثلاً در سنگها یا درختان متجلی شود دشوار می‌یابد. لیکن به زودی خواهیم دید، آنچه پیچیده است احترام به سنگ، آینین برای درخت فی نفسه نیست. درخت مقدس، سنگ مقدس به عنوان سنگ یا درخت مورد پرستش واقع نشده‌اند؛ آنها دقیقاً به سبب اینکه از امر مقدس همسری هستند، به دلیل اینکه آنها چیزی نشان می‌دهند که دیگر سنگ یا درخت نیستند بلکه مقدس، به کلی دیگر، هستند مورد پرستش واقع شده‌اند.

تاکید زیاد بر تناقضی که هر مقدس همسری ارائه می‌دهد، حتی مقدماتی ترین، ناممکن است. با تجلی مقدس، هر شیئی چیز دیگر می‌شود، با وجود این، به خود — مانی ادامه می‌دهد، چون شیء به سهیم شدن در محیط کیهانی پیرامون خود ادامه می‌دهد. یک سنگ مقدس، یک سنگ می‌ماند؛ ظاهرآ (یا، دقیقترا از دیدگاه نامقدس)، هیچ چیز آن را از تمام سنگهای دیگر متمایز نمی‌سازد. اما برای کسانی که یک سنگ، خود را به عنوان مقدس آشکار می‌سازد، واقعیت بی‌واسطه آن در یک واقعیت ماورای طبیعی تبدیل شده است. به دیگر سخن، برای کسانی که دارای تجر بهای مذهبی هستند تمام طبیعت دارای استعداد آشکارسازی خود به منزله قدوسیت کیهانی است. کیهان در کلیت خود می‌تواند به صورت مقدس همسری درآید.

انسان جوامع باستانی تا سرحد ممکن به زندگی در مقدس یا در جوار اشیای تقدیس شده، تعایل دارد. این میل کاملاً فهم پذیر است، زیرا، برای بومیان (انسانهای نخستین) همچنان برای انسان جوامع پیش از عصر جدید، مقدس با قدرت، و در نهایت با واقعیت برابر است. مقدس با هستی اشیاع شده. قدرت مقدس به معنای واقعیت و در عین حال تداوم و سودمند بودن است. تقارن مقدس — نامقدس غالباً به منزله تضادی میان واقع و غیرواقع یا واقع کاذب بیان شده است (طبیعتاً ما

نایاب انتظار داشته باشیم که زبانهای باستانی بیا بیم که دارای این اصطلاح فلسفی، واقع-غیرواقع، و غیره باشند؛ لیکن ما این چیز را می‌باییم). بنابراین فهم اینکه انسان مذهبی عمیقاً آرزومند بودن، سهیم بودن در واقعیت، اشباع شده با قدرت است، آسان است.

دلبستگی عمدۀ ما در صفحات بعد روشن کردن این موضوع خواهد بود—برای نشان دادن اینکه در چه راههایی انسان مذهبی می‌کوشد که تا سر حد امکان در عالم مقدس باقی بماند، و از این رو آنچه تجربهٔ کلی وی از حیات ثابت می‌کند باید با تجربهٔ انسان بدون احساس مذهبی، انسانی که در يك جهان از تقدس درآمده، زندگی می‌کند یا آرزومند زندگی کردن در آن است مقایسه شود. بی تأمل می‌توان گفت که جهانِ کاملاً نامقدس، کیهانِ به کلی از تقدس درآمده، کشف اخیر در تاریخ روح بشر است. نشان دادن اینکه با چه فرآگردهای تاریخی و در نتیجهٔ چه تغییراتی در نظر و طرز تلقی روحی و رفتار، انسان امروزی جهان خود را از تقدس درآورده و وجود نامقدس را پذیرفته به کار مرتبط ندارد. برای منظور ما کافی است مشاهده کنیم که از تقدس درآوردن، تجربهٔ کامل انسان غیرمذهبی جوامع جدید را فرا می‌گیرد و اینکه، در نتیجه، انسان غیرمذهبی به گونهٔ فزاینده‌ای کشف دوبارهٔ ابعاد وجودی انسان مذهبی را در جوامع باستانی مشکل می‌باید.

۲. دو شیوهٔ بودن دو جهان

مغایکی که این دو کیفیت تجربه—مقدس و نامقدس—را از هم جدا می‌کند موقعی ظاهر خواهد شد که ما به توصیف فضای مقدس و ساختمان آیینی سکونت انسان یا گوناگونیهای تجربهٔ زمان، یا روابط انسان مذهبی با طبیعت و جهان ابزارها، یا تقدیس حیات انسان فی نفسه یا تقدیسی که با آن کارکردهای حیاتی انسان (غذا، جنسیت، کار و غیره) می‌توانند تغییر یابند، بپردازیم. به سادگی به ذهن متبار می‌شود که آنچه شهر یا خانه، طبیعت، ابزارها، یا کار که برای انسان امروزی و غیر مذهبی رخ داده‌اند با وضوح تمام آنچه چنین انسانی را از انسان متعلق به هر جامعهٔ باستانی، یا حتی از روستایی اروپایی مسیحی مشخص می‌سازد، نشان می‌دهند. برای خودآگاهی جدید، یک عمل حیاتی (فیزیولوژیک) — خوردن، جنسی، و غیره

— به طور خلاصه فقط یک پدیدهٔ آلی است، به هر حال این امر با وجود این ممکن است با محترماتی (مثلًا، تحمیل قوانینی برای «نوع ویژهٔ خوردن» یا منوعیت بعضی رفتار جنسی که اخلاق اجتماعی تقبیح کرده) اسباب زحمت شده باشد. اما برای انسان بومی، چنین عملی هرگز حیاتی (فیزیولوژیک) نیست؛ این عملی مقدس است یا می‌تواند مقدس باشد یعنی با مقدس مشترک است.

خواننده بسیار زود درخواهد یافت که مقدس و نامقدس دو شیوهٔ بودن در جهان اند، دو موقعیت که انسان در دورهٔ تاریخ خود پذیرفته. این روش‌های بودن در جهان فقط مر بوط به تاریخ ادیان یا جامعه‌شناسی نیستند؛ این روشها فقط موضوع مطالعهٔ تاریخی، جامعه‌شناسی، یا تیره‌شناسی نیستند. نهایتاً، شیوه‌های مقدس و نامقدس بودن مبتنی بر موقعیت‌های متفاوتی هستند که انسان در کیهان تسخیر کرده است؛ از این رو، این روشها هم به فیلسوف و هم به هر کسی که در جست‌وجوی کشف ابعاد ممکن وجود انسان باشد مر بوط می‌شوند.

بدین علت است که، هر چند وی تاریخنگار ادیان است، نویسندهٔ این کتاب در نظر ندارد که خود را فقط به چشم انداز ویژه علم خودش محدود کند. انسان جوامع سنتی مسلمانی یک انسان مذهبی است، لیکن رفتارش بخشی از رفتار کلی نوع بشر را تشکیل می‌دهد و از این رو به مردم‌شناسی فلسفی، به مکتب اصالت پدیده (پدیدار)^{۱۲}، به روان‌شناسی نیز مر بوط می‌شود.

برای بهتر منتشر کردن ویژگیهای خاص حیات در جهانی که استعداد مقدس شدن دارد، در یادآوری مثال‌هایی از ادیان بسیار متعلق به دوره‌ها و فرهنگ‌های متفاوت تأمل نمی‌کنم. هیچ چیز جای مثال حقیقت واقعی نمی‌گیرد. بحث کردن در ساختار فضای مقدس بدون آوردن مثال‌های خاص، که چگونه چنین فضایی بنا شده و چرا این فضا به گونه‌ای کیفی از فضای نامقدس که با آن احاطه شده متفاوت می‌شود، بیهوده است. من این مثالها را از میان مدیترانه‌ایها، سرخپوستان، چینیها، کوکیوتل^{۱۳}‌ها و مردمان نخستین دیگر برخواهم گزید. از دیدگاه تاریخی - فرهنگی، چنین به هم نزدیک سازی اطلاعات مذهبی مر بوط به مردمانی که تا کنون در زمان و مکان جایه‌جا شده‌اند، خالی از خطر نیست. چون همیشه خطر در غلتبین در اشتباهات سده نوزدهم و به ویژه، اشتباهات مورد باور تایلور^{۱۴} یا فریزر^{۱۵} که «واکنش ذهن انسان در برابر پدیده‌های طبیعی ثابت است» وجود دارد. لیکن

پیشرفتی که در تیره‌شناسی فرهنگی و در تاریخ ادیان صورت گرفته، نشان داده است که این موضوع همیشه درست نیست، که واکنش انسان در برابر طبیعت غالباً به فرهنگ، و از این رو نهایتاً، به تاریخ او وابسته و مشروط است.

اما مسئله مهم برای منظور ما در منتشر کردن ویژگیهای خاص تجربه مذهبی، بیشتر از نشان دادن تغییرات و تفاوت‌های بیشمار آن است که به موجب تاریخ صورت گرفته. این تا اندازه‌ای مانند آن است که برای فراهم کردن اوضاع درک بهتر پدیده شعری، ماناگزیر به توده‌ای از مثالهای نامتجانس متول شویم، و تنگاتنگ با هومر و دانته، اشعار هندو، چینی و مکزیکی را نقل کنیم؛ یعنی، نه تنها در اشعاری که دارای مخرج مشترک تاریخی (مانند هومر، ویرژیل و دانته) هستند تأمل کنیم، بلکه ابداعات و آثاری که مبتنی بر اصولهای دیگر زیبایی‌شناسی اند را نیز مورد تأمل قرار دهیم. از دیدگاه تاریخ ادبی، به چنین به هم تزدیک سازیهایی (الحاقاتی) باید با بدگمانی نظر انداخت؛ مگر اینکه این به هم تزدیک سازیها از این لحاظ که منظور ما توصیف پدیده شعری از این دست باشد، و اگر قصد ما نشان دادن اختلاف اساسی میان زبان شعری و زبان مورد استفاده زندگی روزمره است، معتبر هستند.

۳. مقدس و تاریخ

علاقه‌ابتدایی ما ارائه ابعاد خاص تجربه مذهبی، منتشر کردن اختلافات میان آن و تجربه نامقدس جهان است. من بر روی گوناگونیهایی که تجربه مذهبی این جهان که در دوره زمان تحمل کرده است، مکث نخواهم کرد. برای مثال، بدیهی است که نمادگراییها و آیینهای زمین مادر^{۱۶}، باروری انسان و کشاورزی، تقدس زن، و از این قبیل، نمی‌توانسته‌اند توسعه یابند و نظام مذهبی پیچیده‌ای را به استثنای سرتاسر کشف کشاورزی، تشکیل دهند؛ همچنین بدیهی است که یک جامعه پیش از کشاورزی، که به امر شکار می‌پرداخته، نمی‌توانسته تقدس زمین مادر را به همان طریق یا با همان شدت، احساس کند. از این رو تفاوت‌هایی در تجربه مذهبی که با اقتصاد، فرهنگ، و سازمان اجتماعی — کوتاه سخن، با تاریخ — توصیف شده، وجود دارند. با وجود این، میان شکارچیان بدوى و کشاورزان مقیم شباهتی در رفتار وجود دارد که بی‌نهایت مهمتر از اختلافات آنها به نظر ما می‌رسد: هر دو در کیهان

تقدس شده زندگی می‌کنند، هر دور تقدس کیهانی که به یک درجه در دنیای وابسته به حیوان و دنیای نبات متجلی شده، سهیم‌اند. ما فقط نیازمندیم که موقعیتهای وجودی را با موقعیتهای انسان جوامع امروزی، زندگی در کیهان از تقدس درآمده، مقایسه کنیم، و فوراً از تمام آنچه اورا از آنها جدا می‌سازد آگاه خواهیم شد. در عین حال اعتبار مقایسه‌های میان حقایق مذهبی وابسته به فرهنگ‌های متفاوت را درک می‌کنیم؛ تمام این حقایق از یک نوع واحد رفتار، که مربوط به انسان مذهبی است ناشی می‌شوند.

بنابراین، این کتاب کوچک ممکن است به عنوان مقدمه‌ای کلی بر تاریخ ادیان به کار آید، از این لحاظ این کتاب کیفیات مقدس و موقعیت انسان را در جهانی که با ارزشهای مذهبی پر شده، توصیف می‌کند. لیکن این یک مطالعه و بررسی در تاریخ ادیان به معنای دقیق نیست، چون نویسنده، در مثالهای یادشده، نشان دادن زمینه‌های تاریخی - فرهنگی آنها را تعهد نکرده است. انجام آن به کار در چندین مجلد نیازمند بوده است. خواننده، اطلاعات لازم را در کتابهایی که در پایان کتابنامه‌های هر فصل آمده خواهد یافت.

میرچاالیاده
ست-کلود
آوریل ۱۹۵۶

حوالی:

1. *Das Heilige*

2. modality

Desiderius Erasmus. ۲ (۱۴۶۶ - ۱۵۳۶): انسانگرای، دانشپژوه، الهیات‌شناس، نویسنده و کشیش کاتولیک هلندی. کتاب مدح دیوانگی (۱۵۰۹ م.)، یکی از آثار اوست که در سال ۱۳۲۲ به فارسی ترجمه شد. مخالفتش با اصلاح دینی، لوتر را به دشمنی با او برانگیخت.

4. *mysterium tremendum*

5. *majestas*

6. *mysterium fascinans*

7. *numen*

8. *numinous*

9. *ganz andere*

10. *Mircea Eliade, Patterns in Comparative Religion*, New York, Sheeds Ward, 1958, pp. 7ff.

12. *phenomenology*

13. *Kwakiutl*

۱۴. Sir Edward Burnett Tylor آکسفورد. شاخصترین اثر این پژوهشگر انگلیسی، کتاب فرهنگ ابتدایی (۱۸۷۱) است.
 ۱۵. Sir James George Frazer اسکاتلند؛ متولد گلاسکو. مهمترین اثر او، شاخه طلایی (۱۹۲۲) است؛ مطالعه‌ای درباره فرهنگها، افسانه‌ها و مراسم دینی.

16. *Mother Earth*

کتابنامه

- Caillois, R., *L'homme et le sacré*, 2nd ed., Paris, 1953
- Chantepie de la Saussaye, P. D., *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4th ed., rev. A. Bertholet and E. Lehmann, 2 vols., Tübingen, 1924-1925
- Clemen, C., et al., *Die Religionen der Erde*, Munich, 1927
- , *Urgeschichtliche Religion. Die Religionen der Stein-, Bronze- und Eisenzeit*, I-II, Bonn, 1932-1933
- Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912
- Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949 (= *Patterns in Comparative Religion*, New York, 1958)
- Firth, R., "The Analysis of Mana: An Empirical Approach," *The Journal of the Polynesian Society*, 49, 1940, pp. 483-510
- Gorce, M., R. Mortier, et al., *Histoire générale des religions*, I-V, Paris, 1944-1951
- Hackel, J., "Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie," *Wiener Schule der Völkerkunde*, Vienna, 1955
- König, F., et al., *Christus und die Religionen der Erde*, I-III, Freiburg im Breisgau, 1951
- Koppers, W., *Urmensch und Urreligion*, Olten, 1944; 2nd ed., 1946. (*Primitive Man and His World Picture*, London, 1925)
- , "Ethnologie und Geschichte," *Anthropos*, 50, 1955, pp. 943-948
- Leeuw, G. van der, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933; 2nd ed., 1955
- , *L'homme primitif et la religion*, Paris, 1940

- Lévy-Bruhl, L., *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931
- _____, *La mythologie primitive*, Paris, 1935
- _____, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, 1938
- Lowie, R. H., *Primitive Religion*, New York, 1924
- de Martino, E., *Naturalismo e storicismo nell' etnologia*, Bari, 1941
- _____, *Il mondo magico*, Torino, 1948
- Mauss, M., and H. Hubert, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909
- Menschling, G., *Vergleichende Religionswissenschaft*, Leipzig, 1938; 2nd ed., revised, Heidelberg, 1949
- _____, *Allgemeine Religionsgeschichte*, Leipzig, 1940
- _____, *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn, 1948
- Mühlmann, W. E., *Geschichte der Anthropologie*, Bonn, 1948
- _____, "Ethnologie und Geschichte," *Studium Generale*, 1954, pp. 165-177
- Otto, R., *Das Heilige*, Breslau, 1917; new ed., Munich, 1947.
 (*The Idea of the Holy*, London, 1923, rev. ed., 1929)
- _____, *Aufsätze das Numinose betreffend*, Gotha, 1923
- _____, W. F., *Theophania—Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg, 1956
- Pinard de la Boullaye, H., *L'étude comparée des religions*, 2 vols., Paris, 1922; 3rd ed., rev. and enlarged, 1929
- Radcliffe-Brown, A. R., *Tabu*, Cambridge (England), 1940
- Radin, P., *Gott und Mensch in der primitiven Welt*, Zurich, 1953. (*The World of Primitive Man*, New York, 1953)
- Schmidt, W., *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Wesen der Religion*, Münster, 1930. (See also F. Bornemann, "W. Schmidts Vorarbeiten für eine Neuauflage des Handbuchs der Religionsgeschichte," *Anthropos*, 50, 1955, pp. 937-941)
- Tacchi Venturi, P., et al., *Storia delle Religioni*, 2 vols., 3rd ed., Torino, 1949
- Widengren, G., *Religionens värld*, Stockholm, 1945, 2nd ed., 1953
- _____, "Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion," *Ethnos*, 10, 1945, pp. 57-96

فصل اول

مکان مقدس و مقدس ساختن جهان

۱. همانندی مکان و تجلی قدس^۱

از نظر انسان مذهبی، مکان، متجانس نیست؛ وی وقفه‌ها و گسیختگیها را در آن تجربه می‌کند؛ از لحاظ کیفی پاره‌ای از بخش‌های مکان از بخش‌های دیگر متفاوت است. خداوند به موسی می‌گوید: «به اینجا زدیک نشو»؛ «کفشهایت را از پاهایت بیرون بیاور، چون مکانی که تو در آن ایستاده‌ای زمین مقدسی است» (خروج، ۳، ۵). پس مکان مقدس وجود دارد، از این رو، مکان نیرومند، مهم است؛ مکانهای دیگری هستند که مقدس نیستند و بنابراین بدون ساختار یا بی ثبات اند، بی نظم هستند. این تمام مطلب نیست از نظر انسان مذهبی، این عدم تجانس مکانی در تجربه تضاد میان مکان مقدس — تنها مکان موجود واقعی و واقعاً [موجود] — و تمام مکان دیگر، وسعت بی‌شکل اطراف آن است.

بی‌درنگ باید گفته شود که تجربه مذهبی عدم تجانس مکان تجربه‌ای نخستین، قابل همانندی برای بنیادگذاری این جهان است. این موضوع اندیشهٔ نظری نیست، بلکه موضوع تجربه مذهبی نخستینی است که مقدم بر تمام اندیشهٔ درباره جهان است. چون همین گسیختگی مؤثر^۲ در فضاست که اجازه می‌دهد این جهان در مکان تشکیل شود، زیرا این گسیختگی مؤثر نقطهٔ ثابت، محوری مرکزی را برای تمام سوگردانی^۳ آینده آشکار می‌سازد. هنگامی که مقدس خود را در هر تجلی قدسی متجلی می‌گرداند، این یگانه گسیختگی تجانس مکان نیست؛ ظاهر واقعیتی مطلق نیز هست که رو به روی عدم واقعیت مکان وسیع اطراف قرار داشته. ظهور و تجلی مقدس از لحاظ وجودشناسی، جهان را بنیان می‌گذارد. در مکان متجانس و نامتناهی، که در آن هیچ نقطهٔ مراجعه‌ای ممکن نیست و از این رو هیچ سوگردانی ای

نمی‌تواند بنیاد شود، تجلی قدس نقطه‌ای، مرکز ثابت مطلقی را آشکار می‌گردد. بنابراین روشن است که تا چه درجه‌ای این کشف – یعنی، آشکارسازی – مکان مقدس ارزش وجودی برای انسان مذهبی داراست؛ چون بدون سوگردانی قبلی هیچ چیزی نمی‌تواند آغاز شود، هیچ چیزی نمی‌تواند انجام بگیرد – هرگونه سوگردانی بر جست و جوی نقطه ثابتی دلالت دارد. به این علت است که انسان مذهبی همیشه در جست و جوی تثبیت مسکن خود «در مرکز جهان» بوده است. اگر باید در جهان زندگی کرد، باید بنیاد گذاشته شود – و هیچ جهانی نمی‌تواند در هیولای تجانس و نسبیت مکان کفرآمیز به وجود آید. کشف یا طرح نقطه‌ای ثابت – مرکز – معادل با آفرینش جهان است؛ به روی مثالهایی خواهیم آورد که بی‌تر دید ارزش کیهانی سوگردانی آیینی و ساخت مکان مقدس را ارائه خواهد داد. از لحاظ تجربه نامقدس، برخلاف، مکان متتجانس و ختنی است؛ هیچ گسیختگی ای به گونه کمی بخشاهای متفاوت حجم خود را مشخص نمی‌کند. مکان هندسی را می‌توان قطع و در هر جهتی می‌توان حد آن را تعیین کرد؛ لیکن هیچ گونه اختلاف کمی و از این رو، هیچ گونه سوگردانی ای به واسطه ساختار درونی آن ارائه نشده‌اند. ما نیاز داریم فقط به یاد بیاوریم که چگونه هندسه‌دان کلاسیک مکان را تعریف می‌کند. طبیعتاً، ما باید مفهوم مکان متتجانس و [مکان] هندسی ختنی را با تجربه مکان نامقدس که در جهت مخالف تجربه مکان مقدس قرار دارد، که صرفاً به بررسی ما مربوط می‌شود، با هم اشتباه کنیم. مفهوم مکان متتجانس و پیشینه آن مفهوم (چون این مفهوم بخشی از بحث متعارف فلسفی و علمی اندیشه از زمان باستان تاکنون است) کلام‌مسئله متفاوتی هستند، که در اینجا به آن وارد نخواهیم شد. آنچه برای منظور ما مهم است، تجربه مکان شناخته شده برای انسان غیرمذهبی است – یعنی برای انسانی که قداست این جهان را رد می‌کند، که فقط وجود نامقدس را قبول دارد، از تمام پیش انگاریهای مذهبی بی‌بهره بوده.

باید فوراً افزود که چنین وجود نامقدسی هرگز به تمام معنا یافتد نشده. به هر درجه‌ای که وی ممکن است جهان را از قداست بیرون آورده باشد، انسانی که حیات نامقدس را برگزیده، هرگز در موقف کردن رفتار مذهبی موفق نمی‌شود. این امر همچنانکه پیش می‌رویم روشن‌تر خواهد شد؛ آشکار خواهد شد که حتی از قداست بیرون آمده‌ترین وجود هنوز آثاری از ارزش مذهبی این جهان را حفظ می‌کند.

لیکن برای لحظه‌ای این جنبهٔ مسأله را کنار می‌گذاریم و خود را محدود به مایسهٔ دو تجربهٔ مورد بحث می‌کنیم — که دربارهٔ مکان مقدس و مکان نامقدس است. معانی و مفاهیم تجربهٔ قبلی را قبلاً روشن کرده بودیم. آشکارسازی مکان مقدس دست یافتن به نقطهٔ ثابت و از این رو جست‌وجوی سوگردانی در هیولای «جانس برای «بنیانگذاری جهان» و زندگی کردن در مفهومی واقعی را ممکن می‌سازد. تجربهٔ کفرآمیز، برخلاف، تجانس و از این رو نسبت مکان را حفظ می‌کند. هیچ سوگردانی درستی اکنون ممکن نیست، چون نقطهٔ ثابت دیگر از موقعیت وجودشناصی واحدی بهره‌مند نیست؛ نقطهٔ ثابت بر حسب نیازهای روز پدیدار و ناپیدا می‌شود. به طور صحیح، دیگر دنیایی وجود ندارد، فقط قطعات عالمی درهم شکسته، توده‌بی‌شکل متسلک از شمار نامحدود مکانهای بیش یا کم خنثایی هستند که در آنها انسان حرکت می‌کند، محکوم و رانده شده بر اثر الزامات وجودی در جامعهٔ صنعتی قرار گرفته.

با این همه، این تجربهٔ مکان نامقدس هنوز شامل ارزشهایی است که تا اندازه‌ای عدم تجانس ویژه را برای تجربهٔ مذهبی مکان احیا می‌کنند. مثلاً، مکانهای ممتازی مانند زادگاه فرد، یا صحنه‌های نخستین عشق، یا مکانهای معینی در نخستین شهر خارجی که فرد در جوانی آن را دیده، از لحاظ کمی از مکانهای دیگر متفاوت‌اند. حتی برای رُک‌ترین انسان غیرمذهبی تمام این مکانها هنوز، کیفیتی استثنایی، واحدی حفظ می‌کنند؛ اینها «مکانهای مقدس» دنیای خصوصی وی هستند، گویی که در چنین نقاطی به آشکارسازی واقعیتی غیر از آنکه در حیات روزمرهٔ معمولی او شرکت دارد نایل شده.

این نمونه رفتار سری — مذهبی دربارهٔ نقش انسان نامقدس هیچ نمی‌ارزد. در طی این کتاب ما با مثالهای دیگری از این نوع دربارهٔ تنزل و از تقدس درآوری ارزشهای مذهبی و آشکال رفتار روبرو خواهیم شد. اهمیت ژرفترین مثالها بعداً آشکار خواهد شد.

۲. تجلیات خدا و آیات^۵

برای توضیح عدم تجانس مکان چنانکه انسان غیرمذهبی تجربه کرده ممکن است

به هر دینی متمایل شویم. ما نمونه‌ای را برمی‌گزینیم که برای هر کسی قابل دسترسی باشد — کلیسايی در شهری جدید. از نظر فرد معتقد، کلیسا از خیابانی که در آن واقع شده، در مکانهای مختلفی سهیم است. در ورودی کلیسا واقعاً به یک راه حل تداوم اشاره دارد. آستانه که بیرون و درون را نیز از هم جدا می‌کند، به فاصلهٔ دو وضع میان حیات کفرآمیز و مذهبی اشاره دارد. به دیگر سخن، آستانه که اندازهٔ حد و مرزی است که دو جهان را از هم مشخص می‌سازد و دو جهان را رو به روی هم قرار می‌دهد — و در عین حال مکان متناقضی که در آن، دو جهان به هم ارتباط پیدا می‌کنند، جایی که گذر از جهان کفرآمیز (نامقدس) به جهان مقدس ممکن می‌شود.

یک چنین کارکرد عبادی مشابهی نیز دربارهٔ آستانه مسکن انسان مطرح است، و به این دلیل آستانه از اهمیت زیادی برخوردار است. آینهای بیشماری با گذار از آستانهٔ خانگی همراه‌اند — تعظیم، سر فرود آوردن، لمس ثواب داردست، وغیره. آستانه دارای نگهبانانی است — خدایان و ارواحی که هم ورود دشمنان انسان و هم اهربیان و نیروهای طاغوتی را مانع می‌شوند. در آستانه است که قربانیان برای خدایان نگهبان تقدیم شده‌اند. در فرهنگ‌های معین عصر قدیم — شرقی (بابل، مصر، اسرائیل) مکان داوری نیز واقع شده. آستانه ودر، راه حل پیوستگی را بی‌واسطه و واقعاً در مکان نشان می‌دهند؛ از این رو، اهمیت مذهبی زیاد آستانه ودر، به سبب آن است که نماد و در عین حال وسائل گذر از یک فضا به فضای دیگر هستند.

آنچه گفته شد این را روشن می‌کند که چرا کلیسا در فضای کاملاً متفاوتی از ساختمانهایی که آن را احاطه می‌کنند سهیم است. در داخل حدود مقدس، جهان نامقدس برتر بوده است. در اکثر سطوح باستانی فرهنگ این امکان برتری با تصورات متفاوت یک گشودگی دلالت شده است؛ اینجا، در حصار مقدس، ارتباط با خدایان ممکن ساخته است؛ از این رود می‌باید به جهان بالا باشد، که از آن خدایان بتوانند به زمین نزول کنند و انسان به طور نمادین بتواند به آسمان صعود کند. به زودی خواهیم دید که این مورد در بسیاری از ادیان بوده؛ صراحتاً اینکه معبد گشودگی ای در مسیر بالا تشکیل می‌دهد و ارتباط با جهان خدایان را تأمین می‌کند.

هر مکان مقدسی بر قدوسیت^۶ و فیضان^۷ مقدسی که موجب جدایی مرزی از قلمرو کیهانی اطراف می‌شود و آن را از نظر کمیت متفاوت می‌سازد، دلالت دارد. هنگامی که یعقوب در رؤیای خود در حزان نزدیکی دید که سر آن به بهشت می‌رسد،

و با فرشتگان از آن عروج و نزول می‌کند، و شنید که خداوند از فراز آن سخن می‌گوید: «من خداوند ابراهیم هستم»، هر اسان از خواب پرید و فریاد زد: «این مکان چقدر وحشتناک است: این خانه کسی دیگر جز خداوند نیست، و این در بهشت است». سپس سنگی را که همچون بالش از آن استفاده می‌کرد به صورت بقعه‌ای^۸ قرارداد و روی آن روغن ریخت؛ و آن مکان را بیت ایل، یعنی خانه خدا نامید (سفر پیدایش ۱۹-۲۸). نمادگرایی تلویحی در این عبارت «دروازه بهشت» غنی و پیچیده است؛ تجلی خدا که در این مکان رخ می‌دهد آن مکان را با همین کیفیت که آن را در بالا گشوده می‌سازد تقدیس می‌کند — یعنی در ارتباط با آسمان و نقطهٔ متناقض گذرازیک وضع بودن به وضع دیگر بودن. به زودی حتی مثالهای روشن تری را خواهیم دید — حرمهای مقدس، «درهای خدایان» و از این رو مکانهای گذر از میان آسمان و زمین هستند.

غالباً نیازی به تجلی خدا یا قدوسیت نیست؛ صرفاً علامتی برای اشاره به قداست یک مکان کفایت می‌کند. «بر طبق افسانه‌ای، مرابوت که الحامل را در پایان سدهٔ شانزدهم بنیان گذاشت برای گذراندن شبی در نزدیک چشمها توپ و عصای خود را در زمین فرو کرد. صباح روز بعد، که به سراغ عصا رفت تا سفرش را از سر بگیرد، دریافت که عصا ریشه زده و شکوفه‌ها بر آن رُسته بودند. وی این را نشانهٔ خواست خدادانست و در آن مکان مستقر شد». در چنین مواردی آیه، دارای معنای مذهبی است، و عنصر مطلقی را ارائه می‌دهد و به امر نسبیت و اغتشاش و درهم و برهمی پایان می‌بخشد. چیزی که به این جهان تعلق ندارد خود را به گونه‌ای مسلم و بدیهی متجلی ساخته است و در این کار بر سوگردانی ای دلالت داشته یا راه رفتاری را معین کرده است.

وقتی که هیچ آیه‌ای خود را متجلی نمی‌کند، آن آیه تحریک شده. برای مثال، ا نوعی احضار^{۱۰} با کمک حیوانات نمایش داده شده است؛ بر آنند که حیوانات نشان می‌دهند که چه مکانی مناسب جا دادن حرم مقدس یا دهکده است.^{۱۱} این امر به احضار اشکال یا اشخاص مقدس به منظور بنیانگذاری فوری یک سوگردانی در تجانس فضاسر می‌زند. آیهٔ خواسته شده، برای پایان دادن به نتش و اضطراب ناشی از نسبیت و عدم سوگردانی — کوتاه سخن، برای آشکار کردن نقطهٔ مطلق تکیه‌گاه است. مثلاً، حیوانی وحشی شکار شده، و حرم مطهر در جایی که آن حیوان کشته

شده ساخته گردیده است. یا حیوانی اهلی — مانند گاونر — رها شده است؛ پس از چند روز جست وجو در همان جایی که پیدا شده قربانی گشته بعداً قربانگاهی در آنجا برپا و دهکده در اطراف قربانگاه ساخته خواهد شد. در تمام این موارد، تقدس مکان با حیوانات آشکار شده است. این است که می‌توان گفت که مردم در انتخاب محل مقدس آزاد نیستند، مردم فقط آن را جست وجو می‌کنند و آن را به کمک آیات (نشانه‌های) مرموز پیدا می‌کنند.

این چند مثال وسائل مختلفی را که با آنها به انسان مذهبی یک مکان مقدس الهام می‌شود نشان داده‌اند. در هر موردی قدوسیت، تجانس مکان را *الفا* (فسخ) و نقطهٔ ثابتی را آشکار کرده است. لیکن از آنجا که انسان مذهبی جز در جوی اشباع شده از مقدس نمی‌تواند زندگی کند، باید انتظار داشته باشیم که تعداد زیادی فنون برای تقدیس فضا بیایم. چنانکه دیدیم، مقدس، به طور برجسته‌ای واقعی، بلاواسطه، سودمند، سرچشمۀ حیات و باروری است. آرزوی انسان مذهبی برای زندگی کردن در مقدس در حقیقت معادل آرزوی وی به اشغال کردن مسکن خود در واقعیتی عینی است، و به خودش اجازه نمی‌دهد که بر اثر نسبیت پیوسته تجربیات کاملاً ذهنی، برای زندگی کردن در جهان واقعی و مؤثر، و نه در اغتشاش و آشفتگی سست شود. این رفتار که در هر سطحی از تجربه انسان مذهبی ثبت شده است، لیکن مخصوصاً در آرزویش برای حرکت در اطراف جهان تقدیس شده، یعنی، در مکان مقدس معلوم است. این است علم پردازش استادانه فنون سوگردانی که، صراحتاً، فنون ساختمان مکان مقدس هستند. لیکن نباید تصور کنیم که کار انسان در اینجا مورد بحث است، که بر اثر کوششهای خاص اوست که مکانی تقدیس می‌شود، در واقع آینی که با آن وی مکان مقدسی را بنا می‌نهد در مقیاسی که در آن کار خدایان را ارائه می‌دهد نافع است. لیکن برای درک بهتر نیاز ساختمان آینی مکان مقدس، باید کمی بر مفهوم سنتی «جهان» مکث کنیم؛ بعد آشکار خواهد شد که از نظر انسان مذهبی هر جهانی یک جهان مقدس است.

۳. هیولا و کیهان

یکی از ویژگیهای بر جسته جوامع سنتی تضادی است که آنان میان مرز مسکون و

مکان ناشناخته که آن را احاطه کرده فرض می‌کنند. اولی جهان (دقیقاً، جهان ما)، کیهان است؛ هر چیزی که در خارج از این جهان قرار دارد دیگر کیهان نیست، بلکه نوعی «جهان دیگر» و مکانی خارجی و هیولا‌بی است که ارواح، اهربینان و «بیگانگان» (که با اهربینان و ارواح مرده همسان شده‌اند) مسکون کرده‌اند. در نظر نخست این تقسیم در مکان می‌نماید که مربوط به تناقض میان مرز مسکون و سازمان یافته — از این رو کیهانی شده — مرزو مکان ناشناخته‌ای باشد که درورای مرز آن گسترش می‌یابد؛ در یک سو، یک کیهان است و در سوی دیگر، یک هیولا. لیکن خواهیم دید که اگر هر مرز مسکونی یک کیهان است، دقیقاً به سبب آن است که، به یک طریق یا طریقی دیگر، کار خدایان است یا در ارتباط با جهان خدایان است. این جهان (یعنی جهان ما) عالمی است که مقدس قبلًا خود را در آن متجلی کرده است، در نتیجه، انقطاع از سطحی به سطحی دیگر ممکن و تکرار شدنی است، دیدن اینکه چرا لحظه مذهبی بر لحظه کیهان آفرینی دلالت دارد مشکل نیست. مقدس واقعیت مطلق را آشکار می‌کند و در عین حال سوگردانی ای را ممکن می‌سازد؛ از این رو مقدس، در وضعی جهان را بنا می‌نهد که حدود آن را تثبیت کند و نظم این جهان را بنیان نهد.

تمام این امر به گونه‌ای پسیار روشن از آیین و دایی برای طرح مالکیت مرز آشکار می‌شود. مالکیت قانوناً با بنای قربانگاه آتشِ تقدیس شده برای آگنی معتبر می‌شود. «کسی می‌گوید که فرد هنگامی منصوب شده است که قربانگاه آتش [گارهاپاتیا] را ساخته است و تمام کسانی که بنای قربانگاه آتش را بنا نهادند قانوناً تأسیس کرده‌اند». ^{۱۲} بنای قربانگاه آتش، آگنی را حاضر کرده است، و ارتباط با جهان خدایان مطمئن شده است؛ مکان این قربانگاه مکانی مقدس می‌شود. لیکن معنای این آیین بسیار پیچیده‌تر است، و اگر تمام شاخه‌های آن را ملاحظه کنیم درک خواهیم کرد که چرا تقدیس مرزی معادل کیهان ساختن آن، کیهانی کردن آن است. چون، در حقیقت بنای یک قربانگاه برای آگنی چیزی جز — در مقیاس کیهانی خرد — تکثیر آفرینش نیست. آبی که خاک رُس در آن گل شده است به آب نخستین تشبیه گردیده است؛ خاک رسی که پایه قربانگاه را شکل می‌دهد نماد زیبین است؛ ذیوارهای جانبی به منزله جوّ است، و غیره. و ساختمان قربانگاه با سرودهایی همراهی شده است که می‌رساند که منطقه کیهانی هم اکنون آفریده شده است.^{۱۳}

این رو بنای قربانگاه آتش — که به تنها بی مالکیت مرز جدیدی را معتبر می سازد — معادل با کیهان آفرینی است.

با وجود این، مرز ناشناخته، خارجی و غیرمسکون (که غالباً مردم به معنای «غیرمسکون» تلقی می کنند) در کیفیت سیال و کرم مانند هیولا سهیم است. با اشغال آن مرزو بالاتر از آن، استقرار در آن، انسان به گونه ای نمادین آن را با تکرار آیین کیهان آفرینی به کیهان تبدیل می کند. آنچه باید «جهان ما» بشود نخست باید آفریده شود، و هر آفرینشی دارای سرمشقی نمونه ای است — یعنی آفرینش عالم به دست خدایان. هنگامی که استعمارگران اسکاندیناویایی، ایسلند^{۱۴} را به مالکیت خود درآوردن و آن را پاک کردند، این پیشنازی را نه یک تعهد بنیادی و نه کاری انسانی و کفرآمیز تلقی کردند. از نظر آنان، کارشان فقط تکرار یک عمل نخستین، تغییر هیولا به کیهان با عمل خدایی آفرینش بود. وقتی که آنان خاک بیان را کشت کردند، در حقیقت عمل خدایان را که با دادن ساختار، اشکال، و معیارها به هیولا آن را سازمان داده بودند تکرار می کردند.^{۱۵}

چه این کار پاکسازی زمینی کشت نشده باشد چه فتح و اشغال قلمروی که قبل «دیگر» افراد انسان مسکون کرده اند، به مالکیت درآوردن آیینی باید همیشه کیهان آفرینی را تکرار کند. مرزی می تواند از آن ما شود که فقط با آفرینش، یعنی، با تقدیس تجدید شود. این رفتار مذهبی نسبت به سرزمینهای ناشناخته، حتی در غرب، تا طلوغ اعصار جدید، ادامه داشت. مهاجمان اسپانیایی و پرتغالی مرزهای را کشف و اشغال می کنند، و به نام عیسی مسیح آنها را به مالکیت در می آورند. بر پا ساختن صلیب معادل تقدیس کشور بود، و از این رو با نوعی «تولد جدید» معادل است. زیرا به دست مسیح «چیزهای کهنه از میان رفته اند؛ هان، تمام چیزها نوشده اند.^{۱۶} کشور جدیداً کشف شده را با صلیب «تجدید»، «بازآفریده» است.

۴. تقدیس یک مکان = تکرار کیهان آفرینی

باید بداییم که کیهانی کردن مرزهای ناشناخته همیشه یک تقدیس است؛ سامان دادن یک مکان به منزله تکرار کار نمونه ای خدایان است. ارتباط نزدیک میان کیهانی کردن و تقدیس در سطوح ابتدایی فرهنگ ثبت شده است — مثلاً، در میان استرالیاییها چادرنشین که اقتصادشان هنوز هم در مرحله شکار — گردآوری حیوانات کوچک

است وجود دارد. بر طبق سنتهای قبیله آرُونتاهَا، آچیلپاها، خدایی به نام نومباکولا در زمانهای افسانه‌ای مرز آینده آنان را کیهانی کرد، «نیا»ی آنان را آفرید، و نهادهای آنان را بنیاد نهاد. نومباکولا از تنه یک درخت صمع (انگم)، دیرکی مقدس^{۱۷} ساخت و بعد از تدهین آن به خون، از آن بالا رفت و در آسمان ناپدید شد. این دیرک به منزله محوری کیهانی است، چون در اطراف این دیرک مقدس است که مرز قابل اسکان می‌شود، از این رو مرز به جهان تغییر یافته است. در نتیجه دیرک مقدس از نظر آینی نقش مهمی ایفا می‌کند. به هنگام آوارگی، آچیلپاها همیشه این دیرک را با خود حمل می‌کنند و مسیری را بر می‌گزینند که خمیدگی دیرک به آن جهت باشد. این کار به آنان اجازه می‌دهد، هنگامی که پیوسته در حرکت اند، همیشه در «جهان خودشان» باشند و در عین حال، با آسمان که نومباکولا در آن ناپدید شد، ارتباط داشته باشند.

شکسته شدن دیرک بر نزول مصیبت دلالت دارد؛ همچنانکه «پایان جهان»، بازگشت به هیولا است. اسپنسر و گیلن گزارش می‌دهند که یک بار، هنگامی که دیرک شکسته بود، تمام کلان در حیرت بودند؛ آنان در اطراف برای مدتی بی مقصد سرگردان بودند، و سرانجام همه با هم روی زمین دراز کشیدند و در انتظار مرگ ماندند که بر آنان فرا رسد.^{۱۸}

این مثال، هم کارکرد کیهانی دیرک مقدس و هم نقش آخرت‌شناسی آن را به خوبی ترسیم می‌کند. چون از یک سودیرکی که نومباکولا برای کیهانی کردن جهان مورد استفاده قرارداد دوباره تولید می‌کند، واژدیگر سو، مردم آچیلپا بر این باورند که این دیرک وسیله‌ای است که با آن می‌توانند با قلمرو آسمان ارتباط برقرار کنند. اکنون، وجود انسان فقط به واسطه این ارتباط دایمی با آسمان امکان پذیر است. جهان آچیلپا فقط مناسب با آنکه دوباره کیهان سازمان یافته‌ای را تولید می‌کند و نومباکولا آن را تقدیس کرده واقعاً جهان آنان می‌گردد. حیات بدون راهگشایی به سوی جهان متعالی ناممکن است؛ به دیگر سخن، انسان نمی‌تواند در هیولا زندگی کند. حیات بدون گشودگی به سوی خارج از جهان مادی ممکن نیست؛ به عبارت دیگر، افراد انسان نمی‌توانند در هیولا زندگی کنند. یک بار که ارتباط با خارج از جهان مادی از دست رفته است، امکان پذیر بودن وجود در جهان متوقف می‌شود—و آچیلپاها خود را به دست مرگ می‌سپارند.

نهایتاً مستقر شدن در یک مرز معادل با تقدیس آن است. هنگامی که استقرار، مانند در میان چادرنشینان، موقعی نباشد، بلکه همچون در میان مردمان غیر مهاجر دائمی باشد، بر تصمیمی حیاتی که کل وجود جامعه را دربر می‌گیرد دلالت می‌کند. اسکان در مکانی ویژه، ساماندهی، و مسکونی کردن آن، اعمالی هستند که مستلزم گزینشی وجودی اند — گزینش عالمی که فرد با «آفرینش» آن عالم آماده پذیرفتن آن بوده است. حال این عالم همیشه المثلای عالم نمونه‌ای است که به دست خدايان آفریده و مسکون شده‌اند؛ از این رو، در تقدس کار خدايان سهیم است.

دیرک مقدس آچیلپاها جهان آنان را نگه می‌دارد و ارتباط با آسمان را مطمئن می‌سازد. در اینجا ما پیش نمونه تصویر^{۱۹} کیهان شناسانه‌ای را در دست داریم که به گونه‌ای بسیار گسترده منتشر شده بوده — ستونهای کیهانی که آسمان را نگه می‌دارند و در عین حال راه را به جهان خدايان می‌گشایند. در میان سلتها و ژرمنها تا هنگام تغییر مذهب آنان به مسیحیت، هنوز نیایش درباره چنین ستونهای مقدسی ادامه داشت. شارلمانی در یک دوره از جنگهای خود با ساکسونها^{۲۰} (م. ۷۷۲) معبد و گراور^{۲۱} مقدس «ایرمین سول معروف» شهر ایرسبورگ را ویران کرد.^{۲۲} رادلف فولدايی (م. ۸۶۰) می‌افزاید که این ستون معروف «ستون عالمی است چنانکه بوده، که اشیا را نگه می‌دارد».^{۲۳} همین تصور کیهان آفرینانه نه تنها در میان رومانها^{۲۴} و در هند باستان، جایی که درباره اسکامبیها، ستون کیهانی می‌شنویم، بلکه در میان جزیره نشینان قناری و در چنان فرهنگهای دوری مانند فرهنگهای کواکیوتل^{۲۵} (کلمبیای انگلیسی) و در جزیره نادای فلورها (اندونزی) یافت شده است. کواکیوتلها معتقدند که ستون مسین از میان سه سطح کیهانی (زیرزمین، زمین، آسمان) می‌گذرد؛ نقطه‌ای که این ستون در آن وارد می‌شود «در جهان بالا» است. تصویر مرئی این ستون کیهانی در آسمان راه شیری است. لیکن کار خدايان، عالم، را مردم بر اساس مقیاس خودشان تکرار و تقلید کرده‌اند. محور عالم، که در آسمان به شکل راه شیری دیده شده در خانه تشریفاتی به شکل دیرک مقدس ظاهر می‌شود. این دیرک تنہ درخت سر و آزادی^{۲۶} است به بلندای ۹ تا ۱۰/۵ متر که بیش از نیمی از آن تا سقف می‌رسد. این ستون نقشی اساسی در مراسم ایفا می‌کند؛ و ساختاری کیهانی به این خانه می‌بخشد. در سرودهای آیینی، این خانه «جهان ما» نامیده شده و نامزدهای تشریف آیینی، که در آن خانه زندگی می‌کنند، اعلام می‌دارند:

«من در مرکز جهان هستم... من بر دیرک جهان هستم» و غیره.^{۲۷} همین شبیه ستون ایهانی به دیرک مقدس و خانهٔ تشریفاتی به عالم در میان نادای جزیرهٔ فلور یافت شده است. دیرک مربوط به قربانی نیز، «ستون آسمان» نامیده شده و اعتقاد بر این او ده است که آسمان را نگه می‌دارد.^{۲۸}

۵. مرکز جهان

فریاد نوآموز کو اکیوتل که «من در مرکز جهان هستم!»، بی‌درنگ یکی از ژرف ترین معانی مکان مقدس را آشکار می‌سازد. جایی که انقطاع را قدوسیت از سطحی به سطحی دیگر انجام داده است، گشادگی ای نیز یا به سوی بالا (جهان خدا) یا به سوی پایین (جهان زیرین، جهان مرده) ایجاد شده است. ارتباط با سه سطح کیهانی - زمین، آسمان، جهان زیرین - برقرار شده است. چنانکه دیدیم، این ارتباط، گاهی با تصور ستونی جهانی، محور جهان، که بی‌واسطه آسمان و زمین را به هم ارتباط می‌دهد و نگه می‌دارد و پایه آن در جهان زیرین (مناطق دوزخی) تثبیت شده بیان گردیده است. چنین ستونی کیهانی می‌تواند فقط در مرکز همان عالم باشد، چون کل جهان قابل اسکان در اطراف آن گسترش می‌یابد. پس در اینجا ما دارای توالی مفاهیم مذهبی شبیهات^{۲۹} کیهان شناسانه‌ای هستیم که به گونه‌ای جدانشدنی با هم در ارتباط بوده و نظامی را تشکیل می‌دهند که ممکن است در جوامع سنتی «نظام جهان» نامیده شود؛ (الف) مکان مقدس در یکپارچگی مکان، گسیختگی ای به وجود می‌آورد؛ (ب) این گسیختگی که گشادگی نمادینی است که گذر په آن از یک قلمرو کیهانی به قلمروی دیگر (از آسمان به زمین و بالعکس؛ از زمین به جهان زیرین) ممکن ساخته است؛ (پ) ارتباط یک یا دو شبیه معین، با آسمان که تمام آنها به محور جهان بر می‌گردند، بیان شده است: ستون^{۳۰}، نرdban (ر.ک. نرdban یعقوب)، کوه، درخت، تالک، وغیره؛ (ت) در اطراف این محور کیهانی، جهان (=جهان ما) قرار دارد. از این رو «در وسط»، و در «ناف زمین» مستقر شده؛ این مرکز جهان است.

اساندها، آینهها، و اعتقادات بسیار متفاوتی از این «نظام جهان» سنتی ناشی شده‌اند. تمام آنها را نمی‌توان در اینجا آورد. بهتر این است که ما خود را به چند

مثال، که مأخوذه از تمدنهاي متفاوت، و به ويزه برای نشان دادن نقش مكان مقدس در حیات جوامع سنتی مناسب بوده، محدود گنيم. خواه اين مكان، در شکل صحن مقدس، خانهٔ تشریفاتی، شهر، جهان ظاهر شود، ما اين نمادگرایي مرکز جهان رادر هرجایي می‌باییم؛ و همین نمادگرایي است که در بیشتر موارد، رفتار مذهبی را نسبت به مكانی که فرد در آن زندگی می‌کند شرح می‌دهد.

ما با مثالی آغاز خواهیم کرد که دارای این مزیت است که نه تنها ثبات بلکه پیچیدگی این نوع نمادگرایی، یعنی کوه کیهانی را نیز فوراً نمایش می‌دهد. دقیقاً دیده بودیم که کوه در میان تشیبهاتی که ارتباط میان آسمان و زمین را بیان می‌دارند موجود است؛ از این رو عقیده بر این بوده که کوه در مرکز جهان است و در تعدادی از فرهنگها، در حقیقت سخن از کوههایی چنین واقعی یا افسانهای در میان است که در مرکز جهان قرار داشته‌اند؛ مثلاً کوه مورو در هند، البرز در ایران، «کوه سر زمینها» ای افسانه‌ای در بین النهرین، جبل جریق در فلسطین — که بعلاوه ناف زمین نیز نامیده شده بوده.^{۳۱} از آنجا که کوه مقدس محور جهان است و زمین و آسمان را به هم می‌پیوندد، به یك معنی آسمان را لمس می‌کند و از این رو فرازترین نقطه را در جهان مشخص می‌دارد؛ در نتیجه گمان می‌شد مرزی که آن را احاطه می‌کند و آنچه «جهان ما» را تشکیل می‌دهد، فرازترین سر زمینهاست. در سنت عبرانی آمده است که فلسطین فرازترین سر زمین است، که سیل آن را غرق نکرد.^{۳۲} بر طبق سنت اسلامی، فرازترین مکان در روی زمین کعبه است، زیرا «ستارهٔ قطبی گواه است که کعبه رویه روی مرکز آسمان قرار دارد».^{۳۳} مسیحیان بر آنند که این جلوچاست که بر روی قلهٔ کوه کیهانی است. تمام این اعتقادات، همان احساس را بیان می‌دارند، که عمیقاً مذهبی است: «جهان ما» زمین مقدسی است زیرا نزدیکترین مکان به آسمان است، چون که از اینجا، از مسکن ما، رسیدن به آسمان ممکن است؛ از این رو جهان ما مکانی فراز است. در اصطلاحات مربوط به علم تکوین جهان، این مفهوم مذهبی با تصویر مرز مطلوب^{۳۴} «ما» که روی قلهٔ کوه افسانه‌ای است بیان شده است. پژوهش‌های نظری بعدی تمام انواع نتایج را ترسیم می‌کنند — مثلاً نتیجه‌ای که هم اکنون برای فلسطین ذکر شد، که زمین مقدس را سیل غرق نکرده بود.

این همان نمادگرایي مرکز است که دیگر مجموعه‌های تصویرهای افسانه‌شناسی و اعتقادات مذهبی را توجیه می‌کند. در میان آنها مهمترین شان

عبارت اند از؛ (الف) مکانهای مقدس و حرمهای مطهر که عقیده بر این بوده است که در مرکز جهان قرار دارند؛ (ب) معابد، المنشاهای کوه کیهانی هستند و از این رو «پیوند» بر جسته میان زمین و آسمان را تشکیل می‌دهند؛ (پ) شالوده‌های معابد به قلمروهای زیرینتر می‌رسند. چند مثال کافی است. پس از ذکر آن مثالها کوشش خواهیم کرد که تمام جنبه‌های متفاوت همان نمادگرایی را کامل کنیم؛ ثبات ذکر کردنی این مفاهیم سنتی درباره جهان بعداً با وضوح بیشتری آشکار خواهد شد. پایتحت پادشاهی مطلقه چین در مرکز جهان مستقر بوده است؛ در آنجا در روز انقلابِ تابستان، شاخص نباید هیچ سایه‌ای بیفکند.^{۳۵} جالب توجه است که همان نمادگرایی درباره معبد اورشلیم نیز وجود دارد؛ صخره‌ای که معبد روی آن بنا شده، ناف زمین بوده است. نیکولاوس تاورایی، زایر ایسلندی، که از بیت المقدس در سدهٔ دوازدهم دیدار کرده، درباره مزار مقدس چنین نوشته است: «مرکز جهان آنجاست؛ آنجا در انقلاب تابستان، پرتو خورشید عموداً از آسمان می‌تابد». همان مفهوم در ایران موجود است؛ سر زمین ایران^{۳۶} مرکز و قلب جهان است. دقیقاً همان طور که قلب در مرکز بدن قرار دارد، در سر زمین ایران ارزشمندتر از تمام کشورهای دیگر است زیرا در وسط جهان قرار دارد.^{۳۷} به این علت است که معتقدند شیز،^{۳۸} «اورشلیم» ایرانیان (چون در مرکز جهان قرار دارد) مکان اساسی قدرت سلطنتی و، در عین حال، زادگاه زرتشت است.^{۳۹}

و اما همانندی معابد به کوههای کیهانی و نقش آنها به منزله پیوندهای میان زمین و آسمان، نامهایی هستند که به حرمهای بابلیان داده شده خود گواه این مطلب اند؛ آنها «کوه خانه»، «خانه کوه تمام سر زمینها»، «کوه توفانها»، «پیوند میان آسمان و زمین» و مانند اینها، نامیده می‌شدند. زیگورات [بابلیها] بی‌اغراق کوه کیهانی بوده است. هفت طبقه [برج] هفت آسمان نجومی را ارائه می‌داد؛ فرد روحانی با صعود از آنها به قلهٔ عالم می‌رسید. نمادگرایی مشابهی، معبد بزرگ بورو بودور در جاوه را توصیف می‌کند؛ این معبد همانند کوه مصنوعی ساخته شده است. صعود از آن معادل سفر خلصه‌آمیزی به مرکز جهان است؛ رسیدن به بالاترین نقطه، انقطاع از سطحی به سطحی دیگر را تجربه می‌کند؛ وی به «قلمر و نای» که ورای جهان کفرآمیز است وارد می‌شود.

«پیوند میان آسمان و زمین»^{۴۰}، نامی بوده که بر تعدادی از حرمهای مطهر به

بابلیان دلالت می کرده (از جمله نیپور، لارسا، سیپارا و غیره). بابل نامهای بسیاری داشت، در میان آنها «خانه پایه آسمان و زمین»، «بیوند میان آسمان و زمین» بودند. لیکن در بابل نیز بوده که ارتباط میان زمین و قلمروهای فر و تر مطرح بوده است، چون شهر بر روی «دروازه آپسو»^{۴۲} ساخته می شده؛ آپسو نامی برای آبهای هیولای پیش از آفرینش است. همان سنت در نزد عبرانیها یافته شده است؛ صخره معبد در اورشلیم عمیقاً به تهوم^{۴۳}، معادل عبرانی آپسو، می رسیده و دقیقاً همان طور که بابل دروازه آپسو داشته، صخره معبد در اورشلیم شامل «دهان تهوم» می شده.^{۴۴} آپسو، تهوم نماد هیولای آبهای، کیفیت نمایشی ماده کیهانی، و در عین حال، جهان مرگ، و تمام پدیده‌های پیش از حیات و بعد از آن هستند. دروازه آپسو و صخره که شامل «دهان» می شود نه تنها نقطه تقاطع – و از این رو ارتباط – میان دنیای زیرینتر و زمین را مشخص می کند، بلکه اختلاف وضع وجودشناصی میان این دو سطح کیهانی را نیز مشخص می دارد. اینجا شکافی در سطح در میان تهوم و صخره معبد وجود دارد که دهان آن را مسدود می کند؛ گذرگاه آینینی و قراردادی، از مرگ به حیات است. هیولای آبی که پیش از آفرینش وجود داشته در عین حال نماد سیر قهرایی به بی شکلی است که در پی مرگ می آید؛ بازگشت به حالت کرمی وجود است. از یک دیدگاه، قلمروهای زیرینتر می توانند به قلمروهای ناشناخته و بیابانی که مرز مسکون را احاطه کرده همانند شوند؛ دنیای زیرین، که کیهان ما استوار روی آن بنیاد شد، قرینه هیولای است که مرزهای خود را گسترش می دهد.

۶. «جهان ما» همیشه در مرکز قرار داشته

از تمام آنچه گفته شد، نتیجه می شود که دنیای حقیقی همیشه، در وسط، در مرکز قرار دارد چون در اینجاست که گسیختگی ای در سطح و از این رو ارتباط میان سه منطقه کیهانی به وجود می آید. حدّ و مرز قلمرو مورد نظر هرچه باشد، کیهانی که ارائه می دهد همیشه کامل است. کشور دست نخورده‌ای (مثلًا فلسطین) یک شهر (بیت المقدس)، یک حرم مطهر (معبد در بیت المقدس)، همه به یک درجه یک تصور جهان را وا می نمایند. فلاویوس جوزفوس^{۴۵} در مورد نمادگرایی این معبد نوشته است که صحن، نمایانگر دریاست (یعنی قلمروهای زیرینتر را ارائه می داده)، مکان

قدس، نمایانگر زمین، و مقدس مقدسان، نمایانگر آسمان است.^{۴۶} پس روشن است که هم تصور جهان و هم مرکز در جهان مسکون تکرار شده‌اند. فلسطین، بیت المقدس و معبد جداً جداً واقعاً نمایانگر تصور عالم و مرکز جهان‌اند. این تعدد و کثرت مراکز و این تکرار تصور جهان در مقیاس‌های کوچکتر و کوچکتر، یکی از ویژگی‌های خاص جوامع سنتی را تشکیل می‌دهند.

برای ما این یک نتیجهٔ اجتناب ناپذیر است که انسان مذهبی در جست‌وجوی زندگی در حد ممکن نزدیک به مرکز جهان بوده. وی می‌دانسته که کشورش در مرکز زمین قرار دارد؛ همچنین می‌دانسته که شهرش ناف عالم را تشکیل می‌داده، و بالاتر از همه اینکه می‌دانسته که معبد یا کاخ واقعاً مراکز جهان بودند. لیکن باز هم می‌خواسته که خانه‌اش نیز در مرکز باشد و این خانه تصور جهان باشد. و در حقیقت، چنانکه خواهیم دید، بر آن بوده‌اند که خانه‌ها نیز در مرکز جهان باشند و به مقیاس کیهان خرد عالم را وانمایند. به عبارت دیگر، انسان جوامع سنتی فقط می‌توانسته در مکانی زندگی کند که گشودگی ای در بالا، جایی که گسیختگی به طور رمزی در سطح اطمینان بخش بوده و از این روابط با جهان دیگر، جهان مافوق به گونه‌ای آینی امکان‌پذیر بوده باشد البته حرم مطهر—مرکز به تمام معنا—آنجا نزدیک به او، بوده و او بتواند به سادگی با ورود به معبد از ارتباط با جهان خدایان اطمینان یابد، ولی وی همیشه نیاز زندگی کردن در مرکز را احساس می‌کرده—مانند آچیلپاها، که چنانکه دیدیم، همیشه دیرک مقدس، محور جهان را با خود حمل می‌کردند، بنابراین آنان هرگز دور از مرکز نیستند و در ارتباط با جهان لاهوت باقی می‌مانند. کوتاه سخن، ابعاد مکانی که وی با آن آشناست و خود را در آن به عنوان مقیم شده می‌نگرد هرچه باشد—کشورش، شهرش، دهکده‌اش، خانه‌اش—انسان مذهبی همیشه این نیاز به زندگی کردن را در یک جهان کلی و سازمان یافته، در کیهان احساس می‌کند.

عالی از مرکز خودش به وجود می‌آید، از نقطهٔ مرکزی یعنی ناف خود چنانکه بوده گسترش می‌یابد. بدین شیوه است که، طبق روایت ریگ ودا (۱۰، ۱۴۹)، عالم از یک هسته، از یک نقطهٔ مرکزی زاده و گسترش یافته. سنت عبرانی از این هم روشن‌تر است: «قدس ترین خدا، جهان را به صورت جنین آفرید. همچنانکه جنین از ناف رشد می‌کند. بنابراین خدا آفریدن جهان را از ناف آغاز کرد و از آنجا

جهان به تمام جهات گسترش یافت»، و چون «ناف زمین»، مرکز جهان تصور شده، زمین مقدسی است؛ یوما اظهار می دارد که «جهان با آغاز [آفریده شدن] زیون آفریده شده بود». ^{۴۷} خاخام بن گوریون دربارهٔ صخرهٔ بیت المقدس گفته: «این صخره سنگ شالودهٔ زمین، یعنی ناف زمین نامیده شده، زیرا از آنجاست که کل زمین آشکار شده».^{۴۸} سپس نیز، به سبب اینکه آفرینش انسان المثلثی کیهان آفرینی است، نتیجهٔ می شود که نخستین انسان در «ناف زمین» یا در بیت المقدس (سنت های یهودی و مسیحی) درست شده بوده. طور دیگری نمی توانسته باشد، اگر به یاد بیاوریم که مرکز دقیقاً جایی است که گسیختگی در سطح رخ می دهد، جایی که مکان مقدس می گردد و از این رو به طور بر جسته‌ای واقعی می شود. آفرینش بر فراوانی واقیت، به عبارت دیگر بر یک فیضان مقدس در جهان دلالت دارد.

بنابراین، هر ساخت یا ساختمانی تکوینی، سرمشق نمونه‌ای دارد. آفرینش جهان باستان نمونهٔ هر حرکت انسان آفرینی می شود، سطح بازگشت آن هرچه ممکن است باشد ما قبلاید بودیم که استقرار در مرکز کیهان آفرینی را تکرار می کند. اکنون که ارزش کیهان آفرینی مرکز روشن شده است، با وجود این می توانیم بهتر درک کنیم که چرا هر نهاد انسان آفرینش جهان را از نقطهٔ مرکزی (ناف) تکرار می کند. همچنان که دقیقاً عالم از یک مرکز آشکار می شود و به سوی چهارجهت اصلی گسترش می یابد، دهکده در اطراف محل تقاطع به وجود می آید. در بالی، همانند بعض از قسمتهای آسیا، مردم، هنگامی که دهکده جدیدی باید ساخته شود به جست وجوی محل تقاطع طبیعی، جایی که دو جاده در راستگوشهای قطع می شوند می پردازند. یک چهارراه بنا شده از یک نقطهٔ مرکزی تصور عالم است. تقسیم دهکده به چهار بخش — که لزوماً بر تقسیم مشابهی دربارهٔ جامعه دلالت دارد — همانند تقسیم جهان به چهار افق است. غالباً مکانی خالی در وسط دهکده رها شده؛ در آنجا بعداً خانهٔ تشریفاتی، با سقف اش که به گونه‌ای نمادین آسمان را ارائه می دهد (در بعضی موارد، آسمان بانوک یک درخت یا با تصویر یک کوه نشان داده شده) ساخته خواهد شد. در سوی دیگر همان محور عمودی، جهان مردگان قرار دارد، که با تصویر حیوانات معینی (مار، تمساح، وغیره) یا با اجسامی که نماد تاریکی هستند، نمایش داده شده.^{۴۹}

نمادگرایی کیهانی دهکده در ساختار حرم مطهر یا خانهٔ تشریفاتی تکرار شده است. در واروین، در گینهٔ جدید، «خانهٔ مردان» در مرکز دهکده قرار دارد؛ سقف آن

نمایانگر گنبد آسمان، چهار دیوار با چهار جهت اصلی مکان مطابق است. در سرآم، سنگ مقدس دهکده نماد آسمان است و چهار ستون سنگی که در زیر آن قرار دارند تجسم چهار ستونی است که آسمان را بر پا نگه می‌دارند.^{۵۰}

در میان آلگون کیوینها و سیوها نیز همین مفاهیم یافت شده‌اند. خانه مقدس آنان، جایی که آشناسازیها اجرا شده‌اند، عالم را ارائه می‌دهد. سقف نماد گنبد آسمان است، کف زمین، چهار دیوار چهار جهت مکان کیهانی را ارائه می‌دهد. ساختمان آیینی مکان، با یک نمادگرایی سه‌گانه تأکید شده است: چهاردر، چهارپنجره، چهاررنگ بر چهار جهت اصلی اشاره دارند. بنابراین، ساختمان خانه مقدس، کیهان آفرینی را تکرار می‌کند، جون این خانه جهان را ارائه می‌دهد.^{۵۱}

ما از یافتن مفهوم مشابه این درایتالیای باستان و در میان ژرمنهای کهن شگفت‌زده نشده‌ایم. کوتاه سخن، این اعتقاد اساسی هم باستانی و هم به طور گسترده‌ای منتشر شده است. از یک مرکز چهار افق در چهار جهت اصلی طراحی شده‌اند.^{۵۲} موندوس رومی، خندق دایر وواری بود که به چهار بخش تقسیم می‌شده؛ این خندق هم تصویری از کیهان و هم سرمشق نموهای برای مسکن انسان بوده است. درست پیشنهاد شده بوده که میدان رومی^{۵۳} باید نه به عنوان شکل چهارراه بودن دانسته شود بلکه به عنوان مقسم به چهار قسمت بودن تلقی گردد. موندوس دقیقاً به ناف^{۵۴} زمین تشبیه شده است؛ شهر^{۵۵} در وسط اوربیس-تراروم^{۵۶} قرار داشته است. عقاید مشابهی در توضیح ساختار دهکده‌ها و شهرهای آلمانی ارائه شده بودند.^{۵۷} در زمینه‌های فرهنگی بی‌نهایت متفاوتی، پیوسته همین طرحهای کیهان‌شناسانه و همین نمایشنامه‌آیینی را می‌یابیم: اسکان در یک مرز معادل ایجاد یک جهان است.

۷. شهر- کیهان

چون «جهان ما» یک کیهان است، هر یورشی از بیرون آن را به برگرداندن به هیولا تهدید می‌کند؛ و همان طور که «جهان ما» با تقلید از کار نموهای، کیهان آفرینی خدایان، بنا شده است، بنابراین دشمنانی که به آن یورش می‌آورند به دشمنان خدایان، اهریمنان، و به ویژه اهریمن بزرگ، اژدهای نخستینی که در آغاز زمان مغلوب خدایان شده تشبیه گردیده‌اند هر یورشی بر «جهان ما» معادل با عمل انتقام اژدهای افسانه‌ای

است، که بر ضد کار خدایان و کیهان می‌شورد، و برای نابود کردن آن به مبارزه برمی‌خیزد. دشمنان «ما» متعلق به قدرتهای هیولا هستند. هر انهدام شهر با حرکت قهقهایی و برگشت به سوی هیولا برای است؛ و هر پیروزی بر حمله کنندگان پیروزی نمونه‌ای خدایان را بر اژدها (یعنی بر هیولا) تکرار می‌کند.

به این دلیل است که فرعون به خدای رع، مغلوب کشنه آپوفیس^{۵۸}، همانند شده، در حالی که دشمنان وی به اژدهای افسانه‌ای تشبيه شده‌اند. داریوش خود را ثریتونه^{۵۹} جدیدی می‌دانست، یعنی قهرمان افسانه‌ای ایرانی که گفته‌اند کشنده اژدهای سه‌سر است. در سنت یهودیت، پادشاهان مرتد را به شکل اژدها نشان می‌داده‌اند؛ چنانکه نبوکُنصر (بحت النصر) در ارمیا (۳۴، ۵۱) و پیغمبر در مزمایر سلیمان (۲۹، ۹) چنین توصیف شده‌اند.

چنانکه بعداً خواهیم دید، اژدها موجودی است نمونه‌ای از هیولا‌ی دریایی، و مار نخستین، نماد آبهای کیهانی، ظلمت، شب و مرگ — کوتاه سخن، نمونه‌ای از هر چیز بی‌شکل و مجازی است که هنوز «شکلی» نگرفته. اژدها باید مغلوب شود و خدایان مثله‌اش کنند تا کیهان از آن به وجود آید. از جسم تیامات هیولا‌ی دریایی بود که مردوك جهان را درست کرد. یهوه عالم را پس از پیروزی اش بر رَحَب^{۶۰}، هیولا‌ی نخستین، آفرید. لیکن، چنانکه خواهیم دید، این پیروزی خدایان بر اژدها باید به گونه‌ای نمادین هر سال تکرار شود، چون هر سال جهان باید از نو آفریده شود. به همین نحو پیروزی خدایان بر نیروهای تاریکی، مرگ، و هیولا با هر پیروزی شهر بر مهاجمان تکرار می‌شود.

بسیار محتمل است که استحکامات اماکن مسکونی و شهرها به نیت دفاع سحرآمیز شروع شدند، چون استحکامات — خندقها، پلکانهای مارپیچ، باروها و غیره — بیشتر برای دفع تهاجم اهریمنان و ارواح مرده طراحی شده بودند تا تهاجم انسانها. در هند شمالی، به هنگام شیوع بیماریهای همه‌گیر، برای دفع ورود اهریمنان بیماری به درون حصار دایره‌ای گردانیده کشیده می‌شد.^{۶۱} در اروپا، در مدت قرون وسطی، دیوارهای شهرها برای دفاع بر ضد شیطان، بیماری و مرگ بر حسب آیین و شعایر مذهبی تقدیس می‌شدند. سپس، اندیشه نمادین نیز در تشبيه دشمن انسان به اهریمن و مرگ مشکلی پیدا نکرد. در نهایت، نتیجه حملات، چه اهریمنی یا نظامی، همیشه همان است — ویرانی، از هم پاشیدگی، و مرگ.

این ملاحظه‌ای ارزنده است که همان نگاره‌ها هنوز در زمان ما برای تنظیم کردن خطرهایی که نوع معینی از تمدن را تهدید می‌کنند کاربرد دارند؛ ما از هیولا، از بی‌نظمی، ظلمت که «جهان ما» را درهم خواهد شکست سخن می‌گوییم. تمام این واژگان براندازی نظم، کیهان، ساختار سازواره‌ای، و غرق دوباره در حالت سیالیت، بی‌شكلی—کوتاه سخن، هیولا را بیان می‌دارند. این امر به عقیده‌ما نشان می‌دهد که نگاره‌های نمونه‌ای در زبان و کلیشه‌های انسان غیر مذهبی وجود دارند. چیزی از مفهوم مذهبی جهان هنوز در رفتار انسان کافر پا فشاری می‌کند، هر چند که وی همیشه از این میراث دیرینه و به یاد نیامدندی آگاه نباشد.

۸. مسؤول آفرینش جهان

بگذارید اختلاف بنیادی جالب توجهی میان این دو نوع رفتار—مذهبی سنتی و کفر آمیز—نسبت به اسکان انسان را ملاحظه کنیم. نیازی به مکث بر ارزش کارکرد اسکان در جوامع صنعتی نیست؛ جوامع صنعتی به خوبی شناخته شده هستند. بر طبق قواعد معمار مشهور معاصر، لوکور بروزیه، خانه «ماشینی است برای زندگی کردن در آن». از این رو، این ماشین در میان ماشینهای بیشمار تولید انبوده در شهرهای صنعتی قرار دارد. خانه آرمانی جهان جدید، باید نخست از همه کُنشی و کارایند باشد؛ یعنی این ماشین باید به مردم برای اینکه ممکن است کار کنند اجازه کار کردن و استراحت بددهد می‌تواند «ماشین محل زندگی» را همچنان که غالباً دوچرخه، یخچال و اتومو بیل خود را عوض می‌کنید تعویض کنید. و نیز می‌توانید شهرها یا استانها را بدون برخورد با مشکلات جدا از اختلاف اقلیمی ناشی می‌شوند، عوض کنید.

نوشتن پیشینه و تاریخ از تقدس بیرون آمدن تدریجی مسکن انسان در خور رشتۀ ما نیست. این فرآگرد بخش کاملی از استحالة عظیم جهان است که جوامع صنعتی آن را تعهد می‌کنند، استحاله‌ای که با از تقدس درآوری کیهان که به وسیله اندیشه علمی بالاتر از همه با کشفیات مؤثر علم فیزیک و شیمی ممکن گردیده است. بعدها فرصتی خواهیم داشت بررسی کنیم که آیا این نادینی^{۶۲} کردن طبیعت واقعاً نهایت کار است، چنانچه برای انسان غیر مذهبی برای کشف دوباره بُعد مقدس وجود در این جهان امکانی باقی نماند. چنانکه بجا دیدیم، و چنانکه بعداً باز هم روشن تر خواهیم دید،

نگاره‌های سنتی معین، بقايا و آثار معين رفتار انسان باستانی هنوز در «احياء»^{۶۳} خود حتی در جوامع بسیار صنعتی نیز یافشاری می‌کنند. لیکن برای لحظه‌ای علاقه‌مند توصیف کردن رفتار مذهبی به تمام معنا نسبت به مسکن، و کشف جهان بینی^{۶۴} است که مسکن بر آن دلالت می‌کند.

چنان‌که دیدیم استقرار در یک قلمرو، ساختن مسکن، به تصمیمی اساسی، برای کل جامعه و فرد نیاز دارد. چون آنچه که پیچیده است مسئولیت آفرینش جهانی است که فرد آن را برای اسکان برگزیده. از این رو لازم است که از کار خدایان، کیهان آفرینی را تقليد کنیم. لیکن این کار همیشه آسان نیست، چون کیهان آفرینی‌هاي نیز وجود دارند که غم انگیز (تراژدیک)، کیهان آفرینهای خونریز هستند؛ به مثابه مقلد رفتارهای خدایی، انسان باید آنها را تکرار کند. چون خدایان از کشتن و تجزیه هیولا‌یی دریابی یا موجودی نخستین برای آفرینش جهان از آن ناگزیر بودند، انسان نیز خود هنگامی که جهان، شهر یا خانه خویش را بنا می‌کند باید از آنان تقليد کند. از این رو ضرورت قربانی‌های خونی یا نمادین به مناسبت بنای ساختمانها، اشکال بیشمار بائوپفر (قربانی برای ساختمان)، امری است که باید چند کلمه‌ای بعداً درباره آن بگوییم. ساختار جامعه سنتی—جامعه شکارچیان، شبانان، یا کشاورزان، یا حتی جامعه در مرحله تمدن شهری—هر چه می‌خواهد باشد مسکن همیشه فرآگرد تقدیس را تحمل می‌کند، زیرا مسکن تصور جهان را تشکیل می‌دهد و جهان آفرینش خدایی است. لیکن راههای متفاوت تشبیه مکان اسکان به کیهان وجود دارند، زیرا انواع متفاوت کیهان آفرینی‌ها وجود دارند. برای منظور ما، تشخیص دوروش تغییر مکان اسکان بر حسب شعایر دینی (یا مرزی خانه) به کیهان، یعنی، دادن ارزش تصور جهان به آن کفايت خواهد کرد: (الف) تشبیه مسکن به کیهان با طرح یا نمایش چهار افق از یک نقطه مرکزی (در مورد دهکده) یا نصب نمادین محور جهان (در مورد خانه)؛ (ب) تکرار اعمال نمونه‌ای خدایان، در سراسر آیین ساختمان، به واسطه اینکه جهان از جسم ازدهای دریابی یا غولی نخستین به وجود آمده. ما در اینجا به مکث بر اختلافات اساسی در جهان بینی واقع در زیر این دوروش درباره تقدیس مکان اسکان، نه بر پیش انگاریهای تاریخی و فرهنگی شان نیاز داریم. کفايت می‌کند بگوییم که روش نخست—کیهانی کردن مکان با نمایش افقها یا نصب محور جهان—قبل‌در مراحل باستانی‌ترین فرهنگ—کوآوا—آوواي آچیلیای استرالیایی—ثبت شده است، در

حالی که به نظر می‌رسد روش دوم در فرهنگ کشاورزان نخستین می‌بایست توسعه می‌یافته. آنچه برای برسی ما مهم است این حقیقت است که، در تمام فرهنگ‌های سنتی، مسکن به سبب این حقیقت ساده که جهان را منعکس می‌کند، دارای جنبه‌ای مقدس است.

بنابراین، در مسکن بومیان امریکای شمالی و شمالیان آسیای شمالی، دیر کی مرکزی می‌باییم که با محور جهان، یعنی ستون کیهانی یا درخت جهان، که، چنان‌که دیدیم، زمین و آسمان را به هم می‌پیونددند تشبیه شده است. به دیگر سخن، نمادگرایی کیهانی در همان ساختار مسکن یافت شده است. خانه تصور جهان است. آسمان به مثابه چادر پهنه تصور شده که بر ستونی مرکزی استوار است؛ ستون چادر یا دیر ک مرکزی خانه به ستونهای جهان تشبیه گردیده و چنین نامیده شده است. این ستون یا دیر ک مرکزی دارای نقش آیینی مهمی است؛ قربانیها به افتخار موجود برتر آسمانی در پای آن انجام شده‌اند. این نمادگرایی در میان شبانان آسیای مرکزی حفظ شده، لیکن چون در اینجا یورت (خیمه‌گروی) جایگزین مسکن سقف - مخروطی با ستونی مرکزی شده است، کارکرد افسانه‌ای - آیینی ستون به سوراخ بالایی گریزدود و اگذار شده است. مانند دیر ک (=محور جهان)، تنہ بر هنه شده عاری از شاخ و برگ درختی قرارداد که نوک آن از وسط سوراخ بالایی یورت (ونماد درخت کیهانی است) بیرون می‌آید به عنوان نردنبانی که به آسمان رهنمون می‌شود، تصور شده است؛ جادوگران در سفرهای آسمانی خود از آن بالا می‌روند و به واسطهٔ گشودگی بالایی است که جادوگران پروازهای خودشان را به معرض نمایش می‌گذارند.^{۶۵} این ستون مقدس، که در وسط مسکن قرارداد، در افریقادر میان مردمان چوپان هایمیتیک و هایمیتویدیافت شده است.^{۶۶}

۹. کیهان آفرینی و قربانی برای ساختمان

چنین مفهوم مشابهی در تمدن بسیار آشکار شده‌ای مانند تمدن هند یافت شده است؛ لیکن اینجا هم مختصراً از روش دیگر تشبیه خانه به کیهان، که مختصراً در بالا به آن اشاره کردیم، وجود دارد. پیش از آنکه بنایان نخستین سنگ بنا را کار بگذارند، اخترشناس نقطه‌کارگذاری سنگ را به آنان نشان می‌دهد، و فرض شده است که این

نقطه دقیقاً بر بالای ماریٰ قرار دارد که جهان را نگه می‌دارد؛ استاد بنا میخ چوبی نوک تیزی را در زمین، دقیقاً در نقطهٔ تعیین شده، برای ثبیت سر مار فرمی کند. سپس سنگ شالوده بر روی آن میخ چوبی کار گذاشته می‌شود. بنابراین سنگ زاویه در مرکز دقیق جهان قرار دارد.^{۶۷} لیکن، به علاوه، عمل شالوده، عمل کیهان آفرینی را تکرار می‌کند؛ چون فرو کردن میخ چوبی در سر مار برای «ثبت» آن، تقليدي است از حر کت نخستین سوما، یا، ايندرا^{۶۸} وقتی که بعداً چنانکه ریگ ودا آن را بيان می‌دارد، «مار را در سوراخ ضربت زد»^{۶۹}، هنگامی که تیر در خشان او «سر آن را قطع کرد».^{۷۰} چنانکه گفتیم، مار نماد هیولا، بی‌شكلی، غیرآشکارگی است. بریدن سر آن معادل با عمل آفرینش، گذر از مجازیت و بی‌شكلی به آنکه دارای شکل است. باز، از جسم یک هیولای در بایی نخستین، تیامات، بود که مردوك خدا جهان را ساخت. این پیروزی به گونه‌ای نمادین هر ساله تکرار می‌شد، و از این روال سال کیهان نومی گشت. لیکن عمل نمونه‌ای پیروزی خدا نیز در ساختمان هر بنایی تکرار شده است، چون هر بنا جدید باز آفرینی جهان را در برداشت.

نوع دوم کیهان آفرینی پیچیده‌تر است، و این کیهان آفرینی فقط در اینجا مختصر آن توضیح داده خواهد شد. لیکن ذکر آن ضروری بوده، چون، نهایتاً با چنین کیهان آفرینی ای است که اشکال بیشمار ساختمان برای قربانی بنا شده‌اند، کوتاه سخن، مورد آخر، فقط یک تقليد، غالباً تقليد نمادینی است از قربانی نخستین که جهان را به وجود آورد. چون، آغاز با مرحلهٔ معینی از فرهنگ، افسانهٔ کیهان آفرینی آفرینش را به واسطهٔ کشنیدن یک غول (ایمیر^{۷۱} در افسانه‌شناسی آلمانی، پوروشا در افسانه‌شناسی هندی و پان کو و در چین) توضیح می‌دهد؛ هر یک از اندامهای آن موجود حیات فضاهای کیهانی متفاوتی می‌شود. طبق دستهٔ دیگری از افسانه‌ها، تها کیهان نیست که در نتیجهٔ کشتار موجود نخستین و از جسم آن به وجود می‌آید، بلکه گیاهان خوراکی، نزادهای انسانی، یا طبقات مختلف اجتماعی نیز به وجود می‌آیند. بر این نوع از افسانهٔ کیهان آفرینی است که ساختمان برای قربانیها مبتنی است. اگر «بنایی» (خانه، معبد، ابزار، وغیره) قرار است دوام یابد، باید دارای روح شود، یعنی، باید حیات و جان بگیرد. انتقال این روح فقط با قربانی خون ممکن است. تاریخ ادیان، تیره‌شناسی، فرهنگ عامه اشکال بیشمار قربانیها برای ساختمان — یعنی، اشکال نمادین یا قربانیهای خون برای استفاده از ساختار را ثبت می‌کنند.^{۷۲} در اروپای

جنوب شرقی، این اعتقادات الهام بخش اشعار مشهور (ملی) قابل تحسینی بوده اند که قربانی همسر استاد بنا را برای استحکام ساختار بنا توصیف می کنند (ر.ک. تصانیفی درباره پل آرتا در یونان، در مورد موناستیری آرگش در رومانی، درباره شهر اسکوتاری در یوگسلاوی، وغیره).

به اندازه کافی درباره اهمیت مذهبی مکان اسکان انسان برای نتایج معینی که بدیهی شده اند، سخن گفته ایم. دقیقاً مانند شهر یا مرقد مقدس، خانه کلا یا جزئاً با نمادگرایی کیهان آفرینی یا آیینی تقدیس شده است. به این علت است که استقرار در جایی - بنای یک دهکده یا صرفاً یک خانه - به تصمیمی جدی نیازمند است، چون وجود واقعی انسان مورد بحث است. کوتاه سخن، وی باید جهان خاص خود را بیافریند و مسؤولیت نگهداری و تجدید آن را بپذیرد. مسکنها در طول زمانه به سادگی دستخوش تغییر نشده اند، چون ترک کردن جهان فرد کار ساده ای نیست. خانه شیئی، «ماشین محل زندگی کردن» نیست؛ خانه عالمی است که انسان آن را برای خود به تقلید از آفرینش نمونه ای خدایان، کیهان آفرینی بنا می نهد. هر ساختمانی و هر مراسم افتتاح مسکن جدیدی تا اندازه ای معادل با آغاز جدید و حیات جدید است. و هر آغازی تکرار آغاز نخستین، هنگامی که عالم، نخستین پرتو روز را دیده. حتی در جوامع جدید، با درجه بالایی از تقدس بیرون آمدگی، هنوز بیاد حشن وفوری که، خیلی پیش بر، آغاز حیات نواختر دلالت داشته، حفظ می شود.

چون مسکن تصور جهان را تشکیل می دهد، به گونه ای نمادین در مرکز جهان قرار گرفته است. تعدد و کثرت، یا حتی نامحدودی مراکر جهان هیچ گونه مشکلی برای اندیشه مذهبی پیش نمی آورد. چون مسکن صرفاً فضایی هندسی نیست، بلکه فضای وجودی و مقدسی است که ساختاری کاملاً متفاوت دارد و تعداد نامحدود انقطعات را می پذیرد و از این رو مناسب بر قراری تعداد نامحدود ارتباطات با جهان برتر است. معنای کیهان آفرینانه و نقش آیینی گشودگی فوکانی را در شکلهای متفاوت مسکنها دیده ایم. در فرهنگهای دیگر، این معانی کیهان آفرینانه و کارکردهای آیینی به دودکش (= سوراخ دود) و به بخشی از سقف که در بالای «منطقه مقدس» قرار دارد، واگذار شده اند، و اینکه در موارد نزع طولانی جابه جا گردیده یا حتی شکسته شده است. وقتی که به تشبیه کیهان - خانه - جسم انسان می پردازیم، برای نشان دادن معنای ژرفتر «انقطاع سقف» فرستی خواهیم داشت. یادآوری خواهیم کرد که اکثر مرقدهای

مقدس در زمان باستان روز بارگزاری با روزنامه‌ای در سقف ساخته شده بودند—«چشم گنبد»، که نماد انقطاعی از سطحی به سطحی دیگر، ارتباط با خارج از جهان مادی است. بنابراین معمار مذهبی به سادگی نمادگرایی کیهانی را که هم اکنون در ساختار مسکن‌های اولیه وجود دارد گرفت و گسترش داد. مسکن انسان نیز توسط «مکان مقدس» موقت، مکانی که موقتاً متوجه شده و کیهانی گردیده (ر.ک. آچیلیا) استرالیایی به ترتیب تاریخ پیشی گرفته بوده است. این است که این قدر می‌توان گفت که تمام نمادها و آیین‌هایی که با معابد، شهرها و خانه‌ها سروکار دارند نهایتاً از تجریب نخستین مکان مقدس ناشی شده‌اند.

۱۰. معبد، کلیسا و صدر مسیحیت،^{۷۳} کلیسا و جامع

در تمدن‌های بزرگ شرقی—از بین النهرین و مصر تا چین و هند—معبد ارزش جدید و مهمی داشته. معبد فقط تصور جهان نیست؛ معبد به عنوان نمایش دوبارهٔ دنیوی نمونه^{۷۴} خارج از جهان مادی نیز تعبیر شده است. یهودیت این مفهوم باستانی شرقی معبد را به عنوان سرمشق کارآسمانی معماری به ارت بردا. در این عقیده احتمالاً یکی از آخرین تعبیراتی را داریم که انسان مذهبی به تجریب نخستین مکان در مقابله با مکان کفر آمیز بخشیده است. از این روما کمی بر چشم اندازهایی که این مفهوم مذهبی جدید گشوده مکث می‌کنیم.

خلاصه اطلاعات اساسی این مسئله: اگر معبد تصور جهان را تشکیل می‌دهد، به آن علت است که جهان به عنوان کار خدایان، مقدس است. لیکن ساختار کیهان آفرینانه معبد برای تعیین ارزش جدید مذهبی مجال می‌دهد؛ به مثابه خانه خدایان، از این رو مکان مقدس مأوفهٔ مکان‌های دیگر، معبد پیوسته جهان را باز تقدیس می‌کند، زیرا معبد بلا واسطه جهان را وامی نماید و شامل آن می‌شود. در نهایت به واسطهٔ معبد است که هر بخش جهان باز تقدیس شده است. به هر حال جهان ممکن است ناپاک شده باشد، جهان را پیوسته تقدیس مرآقد مطهر پاک کرده است.

اعتقاد دیگری به طور فزاینده از این اختلاف وجود شناسانه مقبول میان کیهان و نگار تقدیس شده آن، یعنی معبد ناشی می‌شود. این عقیده‌ای است که تقدیس معبد در برابر تمام فساد زمینی دائم است، بدین سبب که طرح معماری معبد کار خدایان است و

از این رود آسمان، نزد خدايان است نمونه‌های برتر معابد از وجود روحانی، آسمانی فسادناپذیری بهره‌مندند. به واسطه رحمت خدايان، انسان به رویای خیره کننده این نمونه‌ها دست می‌یابد، که وی بعداً به دوباره ظاهر کردن نمونه‌ها در روی زمین تلاش می‌کند. گویدا، پادشاه بابل در رؤیا دید که نیندا با خدای مادینه لوحی را به او می‌نمایاند که نامهای اختران سعدروی آن نوشته شده بودند، و خدایی طرح معبدی را بر او آشکار کرد.^{۷۵} سناخریب، نینوا را بر طبق «طرحی که از دورترین زمانها در پیکره بندی آسمانها برقرار بوده» ساخت.^{۷۶} این نه تنها بدین معناست که هندسه آسمانی، نخستین ساختمانهای ممکن را ساخت، بلکه بالاتر از همه اینکه چون نمونه‌های مربوط به کار معماری در آسمان بودند، این نمونه‌ها در تقدس آسمان سهیم شدند. به عقیده بنی اسرائیل، نمونه‌های پرستشگاه و ابزارهای مقدس، و خود معبد را که یهوه آفریده بود و آنها را بر شخص برگزیده خود آشکار کرد، تا در روی زمین باز ساخته شوند. بنابراین یهوه به موسی می‌گوید: «وبه آنان اجازه بده برای من محراب مطهری بسازند؛ که ممکن است من در میان آنان اقامتم گزینم. بر طبق تمام آنچه من به تو می‌نماینم، مطابق انگاره پرستشگاه، و انگاره تمام ابزارهای متعلق به آن، بنابراین شما آن را یکتواخت (بی خرد) خواهید ساخت». ^{۷۷} «و هشدار که تو معابد را مطابق انگاره‌های آنها، که در کوه بر تو نموده بودم بسازی.»^{۷۸} هنگامی که داود طرحه را برای بناهای معبد، پرستشگاه، و تمام ابزارها را به پسر خود سليمان می‌دهد، اورا مطمئن می‌سازد که «تمام این را... خداوندگار به نوشته‌ای با دست خویش بر من فهماند». ^{۷۹} بنابراین، وی باید نمونه آسمانی محراب مطهر را که یهوه از آغاز زمان آفریده، دیده باشد. این است آنچه سليمان بیان می‌دارد: «تو مرا به بنای معبدی ببروی کوه مقدس خود، و محرابی در شهر همانند پرستشگاه مقدسی که تو در آغاز تدارک دیده ای که در آن اقامتم گزینی، فرمان داده ای». ^{۸۰}

بیت المقدس آسمانی را خدا مانند بهشت، از این روتا / بد آفریده بود. شهر بیت المقدس فقط تقریباً یک ایجاد دوباره نمونه برتر بوده؛ انسان می‌توانسته بیت المقدس را آلوده کند، لکن این نمونه فسادناپذیر بوده، چون در زمان محاط نگر دیده است «این ساختمانی که اکنون در میان شما ساخته شده آن ساختمانی نیست که با من آشکار شده بوده، آن ساختمانی است که قبلاً در اینجا از زمانی که من به تدبیر ساختن بهشت پرداختم تدارک دیده شده بوده و آن را به آدم پیش از آنکه مر تک گناه

شده باشد، نمودم».^{۸۲}

کلیسای صدر مسیحیت؛ اخیراً، کلیسای جامع تمام این نمادگرایی‌ها را تحویل می‌گیرند و ادامه می‌دهند. از یک سو، کلیسا تقلیدی از بیت المقدس آسمانی، حتی در زمانهای اولیای مذهب^{۸۳} پنداشته شده بوده و از دیگر سو، کلیسا، نیز بهشت یا جهان آسمانی را وامی نمایاند. لیکن ساختار کیهان آفرینی بنای (عمارت)^{۸۴} مقدس هنوز در اندیشهٔ جامعهٔ مسیحیت باقی است؛ مثلاً، این امر در کلیسای بیزانسی آشکار است. «چهار بخش درونی کلیسا نماد چهار جهت اصلی هستند. درون کلیسا عالم است. محراب که در طرف شرق قرار دارد، بهشت است. در باشکوهی که به محراب باز می‌شود، همچنین در بهشت تلقی می‌شده. در هفتهٔ عید پاک در بزرگی که به محراب گشوده می‌شود در خلال عبادت (نمایز) کامل باز می‌ماند؛ معنای این رسم در قوانین شرعی^{۸۵} عید پاک به روشنی بیان شده: «مسیح از قبر بر خاست و درهای بهشت را به روی ما گشود». مغرب، برخلاف، قلمرو ظلمت، غم، مرگ، قلمرو بناهای بزرگ فناپذیر مردگان است، که در انتظار رستاخیز جسم^{۸۶} و آخرین ذاوری هستند. وسط بنا زمین است. «بر طبق نظرات کوسماس ایندیکو پلیوستس، زمین مستطیل شکل است و با چهار دیواری که به وسیلهٔ یک گنبده محصور گردیده احاطه شده است. چهار بخش درونی کلیسا نماد چهار جهت اصلی است».^{۸۷} به منزلهٔ «سرمشق کیهان»، کلیسای بیزانسی جهان را تجسم می‌بخشد و در همان حال آن را تقدیس می‌کند.

۱۱ بعضی نتایج

از هزاران نمونه و مثال قابل دسترس تاریخنگار ادیان، ما فقط شمار اندکی را ارائه کردیم، با وجود این برای نشان دادن گوناگونی تجربهٔ مذهبی مکان کافی است. برای نشان دادن دستِ کم مهمترین ساختمانهای افسانه‌ای و صحنه‌های آیینی که مبتنی بر تجربهٔ مکان مقدس بوده، نمونه‌ها و مثالها را از فرهنگها و دوره‌های مختلفی گرفتیم. چون در جریان تاریخ، انسان مذهبی ارزش‌های مختلفی به همان تجربهٔ اساسی مذهبی داده است. ما فقط به مقایسهٔ مفهوم مکان مقدس (واز این رو کیهان) در میان آچیلپاهای استرالیایی با مفاهیم متقابل کواکیوتل، مردمان آلتائیک، یا بین النهرین، برای درک اختلافات میان آنها نیازمندیم. نیازی به مکث بر

سخن بدیهی نیست، چون که حیات مذهبی انسان در تاریخ تصدیق شده است، تفاسیر آن ناگزیر مشروط به تنوع لحظات تاریخی و شیوه‌های تمدنی هستند. لیکن منظور ما تنوع محدود تجربیات مذهبی دربارهٔ مکان مقدس که به ما مربوط می‌شوند نیست بلکه، برخلاف عناصر یگانگی آنها مورد نظر است. نشان دادن مغایرت میان رفتار انسان غیرمذهبی نسبت به مکانی که وی در آن زندگی می‌کند و رفتار انسان مذهبی نسبت به مکان مقدس برای طرح اختلاف از لحاظ ساختار میان دو وضع صریحاً جدا کافی است.

اگر برای خلاصه کردن نتیجهٔ توصیفاتی که در این فصل ارائه شده بودند کوشش کنیم می‌توانیم بگوییم که تجربهٔ مکان مقدس «بینانگذاری این جهان» را ممکن می‌سازد؛ جایی که مقدس فی نفسه در مکان متجلی می‌گردد، امر واقع فی نفسه آشکار می‌شود، جهان به وجود می‌اید. لیکن فوران مقدس نه تنها نقطهٔ معینی را در سیالیت بی‌شکل مکان کفرآمیز، مرکزی در هیولا تصویر می‌کند؛ این فوران یا ایجاد ناگهانی مقدس انقطاعی نیز در سطح فراهم می‌کند، یعنی، فوران مقدس ارتباطی میان سطوح کیهانی (میان زمین و آسمان) را برقرار می‌کند و گذر وجود شناسانه از یک وضع بودن به وضع بودن دیگر را امکان پذیر می‌سازد. چنین انقطاعی در ناهمگنی مکان کفرآمیز است که مرکزی را به وجود می‌آورد به واسطه آن ارتباط با فراجهان برقرار شده که، در نتیجه، چون این مرکز سوگردانی ممکنی را ارائه می‌دهد، جهان بنیان گذاشته می‌شود. از این رو تجلی مقدس در مکان دارای بنیانی کیهان شناسانه است؛ هر تجلی قدس، فضایی یا تقسیس یک مکان معادل با یک کیهان آفرینی است. نخستین نتیجه‌ای که ممکن بود به دست آوریم این باید باشد که: جهان به عنوان جهان، به عنوان کیهان به همان اندازه که خود را به عنوان یک جهان مقدس آشکار می‌کند درک پذیر می‌شود.

هر جهان کار خدایان است، چون یا مستقیماً خدایان آفریده اند یا تقدیس شده، از این رو کیهانی شده، برحسب شعایر دینی عمل نمونه‌ای آفرینش دوباره واقعیت بخشیده می‌شود. این قدر می‌توان گفت که انسان مذهبی فقط می‌تواند در یک جهان مقدس زندگی کند، زیرا فقط در چنین جهانی است که وی در هستی سهیم می‌شود، که دارای وجود واقعی است. این نیاز مذهبی عطش وجود شناسانهٔ غیرقابل فرونشاندنی را بیان می‌کند. انسان مذهبی تشنه بودن است. وحشت وی از هیولا یابی

که جهان مسکون او را احاطه می‌کند مطابق وحشت او از نیستی است. فضای ناشناخته‌ای که در ورای جهان او گسترش دارد— یک فضای کیهانی نشده به سبب اینکه تقدیس نشده، وسعت بی‌شکل محضی که در آن هیچ سوگردانی ای تاکنون مطرح نبوده است، و از این رو در آن هیچ ساختاری تاکنون رخ نداده— برای انسان مذهبی، این مکان کفرآمیز (نامقدس) عدم بودن مطلقی را ارائه می‌دهد. اگر، از روی بداقبالی، در آن منحرف (گمراه) شود، او خود را تهی شده از جوهر وجودی^{۸۸} خویش احساس می‌کند، گویی که در هیولا حل شده، و نهایتاً می‌میرد. این عطش وجودی به اشکال بسیاری متجلی می‌شود. در قلمرو مکان مقدس، بیشترین تجلی مربوط به خواست واراده انسان مذهبی است که می‌خواهد در قلب واقع، در مرکز جهان بایستد— یعنی، دقیقاً جایی که کیهان به وجود می‌آید و از آنجا به سوی چهار افق، و جایی که ارتباط با خدایان امکان پذیر باشد حرکت را گسترش می‌دهد؛ کوتاه‌سخن، دقیقاً گسترش تا نزدیکترین حد خدایان صورت می‌گیرد. دیدیم که نمادگرایی مرکز نه تنها اصل شکل دهنده کشورها، شهرها، معابد و قصرهاست بلکه شکل دهنده حقیرترین مسکن انسان، از چادر شکارچی صحرانشین، کلیه چوپان گرفته تا خانه کشاورز مقیم است. بنابراین می‌توان گفت که هر انسان مذهبی می‌تواند خود را در مرکز جهان قرار دهد، و بدین وسیله به سطح مطلق واقعیت راه یابد و این راه یابی در حدی است که او را از ارتباط با خدایان مطمئن می‌سازد.

لیکن از آنجایی که اسکان و استقرار در جایی و مکانی معادل تکرار کیهان آفرینی و از این رو تقلید از کار خدایان است، نتیجه می‌گیریم که، برای انسان مذهبی هر گونه تصمیم وجودی به استقرار در مکانی در حقیقت گویای تصمیم مذهبی اوست با پذیرفتن مسؤولیت آفرینش جهانی که در استقرار و اسکان پیش می‌آید، وی نه تنها هیولا را کیهانی می‌کند بلکه کیهان کوچک خود را نیز با همانند ساختن آن با جهان خدایان، تقدیس می‌کند. غم غربت^{۸۹} ژرف انسان مذهبی ساکن شدن در «جهانی خدایی» است و بنابراین آرزوی او این است که خانه‌اش همانند خانه خدایان باشد که بعداً این آرزو را در معابد و حرمهای مقدس تجلی داده است. کوتاه سخن، این غم غربت مذهبی گویای آرزوی زندگی در کیهانی پاک و مقدس است، چنانکه در آغاز بوده، یعنی در زمانی که با طراوت و شادابی از دستان

افرینش بیرون آمده.

تجربه زمان مقدس، تجربه کردن کیهان را چنانکه در آغاز، یعنی، در لحظه افسانه‌ای آفرینش بوده برای انسان مذهبی در فوactual معین امکان پذیر می‌سازد.

حوالی:

1. hierophany
2. break effected
3. orientation
4. desacralized
5. signs
6. hierophany
7. irruption
8. manumet
9. René Basset, in *Revue des Traditions Populaires*. XXII, 1967, p.287.
10. evocation

۱۱. معروف است که شتر پیامبر اسلام(ص) در جایی که مسجد باید بنا می‌شد خواهد - م.

12. *Shatapatha Brāhmaṇa*, VII, 1, 1, 1-4.
 13. *op.cit*, I, 9, 2, 29, etc.
 14. *Land-nāma*
 15. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, New York, Pantheon Books, Bollingen Series XLVI, 1954, pp. 11ff. Cited hereafter as *Myth*.
 16. II Corinthians, 5, 17.
 17. *kauwa-auwa*
 18. B. Spencer and F.J. Gillen, *The Arunta*, London, 1925, I, P. 388.
 19. image
 20. wood
۲۱. به گزارش *Chronicum Laurissense Breve* که در حدود ۸۰۰ م. نوشته شده است.
22. *universalis columnna quasi sustinens omnia*.
 23. Horace, Odes, III, 3.
 24. *Rig Veda*, I, 105; X, 89, 4; etc.
 25. Kwukiutl
 26. cedar tree

27. Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakul Indianer*, Wiesbaden, 1955, pp. 17-20.
28. P. Arndt, «Die Megalithen kultur des Nad'a» (*Anthropos*, 27, 1932), pp. 61-62.
29. images
30. *universalis columnna*.
- Eliade, *Myth*, pp. 10ff. ر.ک. مرجعهای کتاب شناسی در: ۳۱
- 32 A.E.Wensinck and E.Burrows. *ibid*, p.10.
33. *ibid.*, p.15.
34. favored territory
35. Granet, in Eliade, *Patterns*, p. 376.
36. L.I.Ringbom, *Graltempel und Paradies*' Stockholm, 1951, p.255.
37. *Airyanan Vaejah*
38. *Sad-dar*, 84, 4-5, cited in Ringbom, p. 327.
- Shiz. شهری باستانی در آذربایجان که معبدی در آن بوده که مردم برای زیارت بدانجا می‌رفتند. ۳۹
- Ringbom, pp. 294 ff. and *passim*. ر.ک. همسانی مادی و مورد بحث در: ۴۰
41. *dur-an-ki*
42. *bāb apsi*
43. *Tehōm*
- Eliade, *Myth*, pp. 15ff. ر.ک. مرجعهای کتاب شناسی در: ۴۴
- Flavius Josephus. ۴۵ تاریخنگار یهودی. م: ۳۷-۱۰۰؟
46. *Ant Jud*, III, 7, 7.
- مرجعها، پیشین، ص. ۴۷
48. W.W.Roscher, «Neueomphaloss» tudien (*Abh. der Königl Sächs Ges. d. Wiss. Klasse*, 31, 1, 1915), P. 16.
49. C.T.Bertling, *Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien*, Amsterdam, 1954, pp. 8ff.
50. ر.ک. مرجعها، در بر لینگ، پیشین، صص. ۴۵-۵۰
- Werner Müller, *Die blaue Ltütte*, Wiesbaden, 1954, pp. 60ff. ر.ک. ماده و تفسیرات در:
52. F.Altheim in Werner Müller, *Kreis und Kreuz*, Berlin, 1938, pp. 60ff.
53. *Roma quadrata*.
54. *omphalos*

55. *urbs.*

56. *orbis-terrarum*

57. W.Müller, *op.cit*, pp. 65ff.

۵۸. Apophis: ازدهای پلید تاریکی، که هر روز صبح، در سبیده دمان به دست رع، خدای آفتاب، نابود می شد.

۵۹. = Thraetaona. فریدون.

۶۰. Rahab: یک ارمیای فاسد الاحق که به دو مأموری که بوش برای جاسوسی در شهر گسیل داشته بود پناه داد.

61. Eliade, *Patterns*, p. 371.

۶۲. secularization: دنیوی کردن.

63. *survival*

64. *Weltanschauung*

65. M.Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, pp. 238ff. Cited hereafter as Le Chamanisme.

66. Wilhelm Schmidt, «Der heilige Mittelpfahl des Hauses, *Anthropos*, 35-36, 1940-1941, p. 967.

67. S.Stevenson, *The Rites of the Twice-Bron*, Oxford 1920, P. 354.

۶۸. خدای خدایان و دیگ؛ خدای باران و تندر.

69. *Rig Veda*, IW, 14, 9.

70. *Ibid*, I, 52, 10.

۷۱. Ymir: نیای غولها که به دست او دین و برادرش کشته شد. از جسم او زمین ساخته شد، از خون او آبها پدید آمدند و از پوستش آسمانها برپا شدند؛ همناهای چینی و هندی او نیز کمابیش چنین سرگذشتی داشتند.

72. Paul Sartori, «Über das bauopfer,» *Zeitschrift für Ethnologie*, 30, 1938, pp. 1-54.

73. *basilica*

74. *transcendent*

75. Eliade, *Myth*, pp. 7-8.

۷۶. Sennacherib (۷۰۵-۶۸۱ ق.م.): پسر و جانشین سارگون دوم، بعضی باگهای نینوا را ساخته او دانند. به دست یکی از پسرانش کشته شد.

۷۷. خروج، ۲۵، ۸، ۹.

۷۸. پیشین، ۲۵، ۴۰.

79. II Chronicles, 28, 19.

.۸۰. خرد سلیمان، ۹، ۸.

81. in aeternum
82. II Baruch, 4, 3-7; R.H.Charles, de., *The Apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Oxford, 1913, Vol. II, P. 482.
83. patristic
84. edifice
85. canon
86. flesh
87. Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zurich, 1950, p. 119.
88. ontic
89. nostalicia

كتابنامه

- Allcroft, A. H., *The Circle and the Cross*, I-II, London, 1927-1930
- Bertling, C. T., *Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien*, Amsterdam, 1954
- Bogoras, W., "Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion," *American Anthropologist*, N. S., 1917, pp. 205-266
- Coomaraswamy, A. K., "Symbolism of the Dome," *Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, pp. 1-56
- _____, *Figures of Speech and Figures of Thought*, London, 1946
- Corbin, H., "Terre céleste et corps de résurrection d'après quelques traditions iraniennes," *Eranos-Jahrbuch* XXII, 1954, pp. 97-194
- Cuillandre, J., *La droite et la gauche dans les poèmes nomériques*, Paris, 1941
- Defontaines, P., *Géographie et religions*, Paris, 1948
- Deubner, L., "Mundus," *Hermes*, 58, 1933, pp. 276-287
- Dombart, T., *Der Sakralturm*. I: *Zigurat*, Munich, 1920
- Dumézil, G., *Rituels indo-européens à Rome*, pp. 27-43 (= *Aedes Rotunda Vestae*), Paris, 1954
- Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return*, New York, 1954, Chapters I and II
- _____, *Patterns in Comparative Religion*, New York, pp. 367-387
- _____, *Images et symboles*, Paris, 1952, pp. 33-72
- Gaerte, W., "Kosmische Vorstellungen im Bilde Prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme," *Anthropos*, 9, 1914, pp. 956-979

- Hentze, C., *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Chang-Zeit*, Antwerp, 1951
- Müller, W., *Kreis und Kreuz*, Berlin, 1938
- _____, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954
- Mus, P., *Barabudur: Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, I-II, Hanoi, 1935
- Nissen, H., *Orientatio: Studien zur Geschichte der Religion*, I-III, Berlin, 1906-1910
- Ränk, G., *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens*, Helsinki, 1949
- Roscher, W. H., "Neue Omphalosstudien," *Abh. der Königl. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse*, 31, 1, 1915
- Sedlmayr, H., "Architektur als abbildende Kunst." *Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Sitzungsber.* 225/3, Vienna, 1948
- _____, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zurich, 1950
- Tucci, G., *Mc'od rten e Ts' a-ts'a nel Tibet Indiano ed Occidentale. Contributo allo studio dell' arte religiosa tibetano nel suo significato*. *Indo-Tibetica* I, Rome, 1932
- _____, *Il Simbolismo architettonico dei templi di Tibet Occidentale*. *Indo-Tibetica* III-IV, Rome, 1938
- Weinstock, S., "Templum," *Mitt. d. Deutschen Archäol. Inst., Römische Abt.*, 45, 1930, pp. 111-123
- Wensinck, A. J., *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam, 1916

فصل دوم

زمان مقدس و افسانه‌ها

۱. بقای نامقدس و زمان مقدس

برای انسان مذهبی زمان نیز، همچون مکان، نه همانند است نه مداوم. از یک سو فاصله‌هایی در مورد زمان مقدس، زمان مراسم (تشریفات) (که بخش اعظم آن نوبتی است) وجود دارند؛ از دیگر سو، وجود زمان نامقدس، بقای دنیوی معمولی است، که در آن اعمال بدون معنای مذهبی مقرر می‌گردند. البته میان این دو نوع زمان، تسویهٔ تداوم وجود دارد؛ لیکن بر حسب آیینها انسان مذهبی می‌تواند بدون خطر از بقای دنیوی معمولی به سوی زمان مقدس بگذرد.

یک اختلاف اساسی میان این دو کمیت زمان بلا فاصله به خاطر ما می‌رسد: با آن هر زمان مقدس برگرداندنی است، بدین معنا که، احتمالاً، زمان افسانه‌ای نخستین است که زمان حال شده. هر جشن و مراسم مذهبی، هر زمان آینین^۱ نیایش^۲، دوباره واقعیت بخشیدن حادثه‌ای مقدس را که در گذشته‌ای افسانه‌ای، «در آغاز» جایگزین شده ارائه می‌دهد. مشارکت مذهبی در جشن و مراسم بر ناشی شدن از بقای معمولی دنیوی، و تکمیل دوباره زمان افسانه‌ای که با آن جشن دوباره واقعیت یافته دلالت دارد. از این رو زمان مقدس به طور نامحدود بازیافتی، و به طور نامحدود تکرار شدنی است. از یک دیدگاه می‌توان گفت که این زمان نمی‌«گذرد»، که این زمان بقای برگشت ناپذیری را تشکیل نمی‌دهد. این زمان وجودشناسی و پارمنیدی^۳ است؛ این زمان همیشه با خود برابر و یکسان می‌ماند، این زمان تغییر نمی‌کند و تمام نشده است. همراه با هر جشن و مراسم دوره‌ای، شرکت کنندگان همان زمان مقدس را می‌یابند – همان زمانی که در جشن و مراسم سال پیش یا در جشن و مراسم یک قرن پیش‌تر متجلی شده بود؛ این زمانی است که خدایان در زمان سلوک شان^۴ آفریده و

تقدیس کرده‌اند، از آن این جشن دقیقاً دوباره واقعیت یافته است. به عبارت دیگر شرکت کنندگان در جشن و مراسم همدیگر را در ظهر نخستین زمان مقدس، چنانکه در ازل ظاهر شده، دیدار می‌کنند. چون زمان مقدس که در آن جشن و مراسم برگزار می‌شود پیش از نطفهٔ خدایی که این جشن و مراسم یادآور اوست وجود نداشته. با آفرینش واقعیتهاي متفاوتی که امر وزجهان را تشکیل می‌دهند، خدایان نیز زمان مقدس را بنا نهادند، چون زمان معاصر با آفرینش لزوماً با حضور و فعالیت خدایان تقدیس شده.

از این روانسان مذهبی در دونوع زمان زندگی می‌کند که زمان مقدس مهمتر است، تحت جنبه‌ای متناقض از زمان دوری و دورانی، بازگشت پذیر و دست یافتنی، نوعی از زمان حال افسانه‌ای ازلی که به فواصل معین با آینه‌ها دوباره کامل شده، این طرز تلقی درباره زمان برای تشخیص انسان مذهبی از غیرمذهبی کافی است؛ انسان مذهبی منحصر از زندگی در آنچه، به واژگان جدید، زمان حال تاریخی نامیده شود، سر بر می‌تابد؛ و در دوباره به دست آوردن زمان مقدس، که از یک دیدگاه، با ادبیت همسان است، تلاش می‌کند.

بیان چه زمانی، برای انسان غیرمذهبی جوامع جدید در کلماتی چند مشکل تر است. ما بر آن نیستیم که درباره فلسفه‌های زمان و مفاهیمی که علم جدید آن را در بررسیهای خود به کار می‌برد، بحث کنیم. هدف ما مقایسه کردن دستگاهها (سیستمها) یا فلسفه‌ها نیست، بلکه برآنیم که طرز تلقیها و رفتاری وجودی را با هم مقایسه کنیم. اکنون، آنچه ممکن است درباره انسان غیرمذهبی مورد ملاحظه قرار گیرد آن است که وی نیز عدم تداوم و عدم تجانس زمان را تجربه می‌کند. برای انسان غیرمذهبی نیز نسبتاً زمان یکوتاخت کارش، زمان جشنها و نمایشها – کوتاه سخن، «زمان جشنی» وجود دارد. وی همچنین در اوزان غیر روحانی متنوعی زندگی می‌کند، و از زمانهای سختیهای مختلف آگاه است؛ زمانی که موسیقی مورد علاقه‌اش را گوش می‌دهد یا عاشق می‌شود، در انتظار متعشوقه است یا اینکه اوراد دیدار می‌کند، وی آشکارا اوزن غیر روحانی متفاوت از وزن هنگام کار یا خستگی را تجربه می‌کند.

لیکن، در مقایسه با انسان مذهبی، اختلافی اساسی وجود دارد. انسان مذهبی وقفه‌ها و فترهای زمانی که « المقدس» هستند و ارتباطی با بقای غیرروحانی ندارد که مقدم است و آنها را دنبال می‌کند، که دارای ساختار و بنیان کلی متفاوتی است، چون این

، قله‌ها و فترتها در بارهٔ یک زمان نخستین هستند که خدایان تقدس کرده‌اند و با جشن، برگشت پذیر به زمان حال است، تجربه می‌کند. این کیفیتِ ماورایی^۴ زمان نیایش اینی برای انسان غیرمذهبی غیرقابل دستیابی است. بنابراین است که می‌شود گفت ده، برای انسان غیرمذهبی، زمان نمی‌تواند انقطاع رمز را ارائه کند، برای او زمان ژرفترین بُعد وجودی انسان را تشکیل می‌دهد؛ زمان بازندگی خاص او پیوندداشته، از این رو آغازوپایانی دارد، که مرگ، فنای زندگی است. به هر حال اوزان غیرروحانی بسیاری که وی تجربه می‌کند، اختلافات زیاد آنها در شدت آنهاست، انسان غیرمذهبی می‌داند که این اوزان همیشه تجربه انسان را ارائه می‌دهند، که در آن جایی برای حضور خدا نیست.

برخلاف، برای انسان مذهبی، بقای غیرروحانی نامقدس می‌تواند در فوائل معین متوقف شود؛ چون آینهای معینی قدرت قطع آن را بادره‌های یک زمان مقدس که غیرتاریخی است، دارند (بدین معنا که این زمان به زمان حال تاریخی تعلق ندارد). دقیقاً همان طور که یک کلیسا در سطح در فضای شهر نامقدس انقطاعی را تشکیل می‌دهد، آین جشن گرفته درون آن نیز بر انقطاعی در بقای غیرروحانی دلالت دارد. این دیگر زمان تاریخی امروز نیست که زمان حال است — مثلاً زمانی است که در خیابانهای مجاور تجربه شده — بلکه زمانی است که در آن وجود تاریخی عیسی مسیح متجلی شده، زمانی که با موعده، شور، مرگ، و رستاخیز او تقدیس شده. لیکن باید بیفزاییم که این مثال تمام اختلاف میان زمان مقدس و نامقدس را آشکار نمی‌کند؛ مسیحیت شدیداً تجربه و مفهوم زمان آینی نیایش را تغییر داد، و این مربوط به حقیقتی است که مسیحیت، تاریختیت (تاریخیگری) شخص (ذات) مسیح را تصدیق می‌کند. آین نیایش مسیحی در یک زمان تاریخی که با تجسم پسر خدا تقدیس شده آشکار نمی‌شود. به زمان مقدس در فوائل معین، در ادیان پیش از مسیحی (به ویژه در ادیان باستانی) واقعیت بخشیده شده زمانی افسانه‌ای وجود دارد، یعنی زمان نخستین، که در گذشته تاریخی یافت نشده؛ زمان بیناگین، بدین معنا که بی‌واسطه به وجود آمده، که زمان دیگری بر آن مقدم نبوده است، زیرا هیچ زمانی نمی‌تواند پیش از ظهور واقعیت مشروح در افسانه به وجود آید.

این مفهوم باستانی زمان افسانه‌ای است که مورد توجه اصلی ماست. کمی بعد خواهیم دید که چگونه این زمان از مفاهیم مورد اعتقاد یهودیت و مسیحیت متفاوت است.

۲. معبد- زمان

ما بررسی خود را با ارائه حقایق معینی که دارای نتیجه فوری آشکار کردن رفتار انسان مذهبی بر حسب زمان است، آغاز می کنیم. پیش از آن باید این امر را که خالی از اهمیت نیست ملاحظه کرد. در شماری از زبانهای سرخپوستی امریکای شمالی، واژه جهان (=کیهان) به معنای سال نیز به کار رفته است. یوکوتها می گویند: «جهان گذشته است، که به معنای «یک سال سپری شده است». یوکیها مفهوم سال را با کلمات زمین و جهان بیان می کنند. مانند یوکوتها، یوکیها نیز هنگامی که سال سپری شده است، می گویند «جهان سپری شده است». این واژگان رابطه مذهبی نزدیک میان جهان و زمان کیهانی را آشکار می سازند. کیهان، واحدی زنده تصور شده که زاده گشته، گسترش می باید، و در آخرین روز سال می میرد، تا در روز سال جدید دوباره زاده شود. خواهیم دید که این تولد دوباره تولدی است، که کیهان هر ساله دوباره متولد شده است زیرا، در هر سال جدید، زمان آغاز را شروع می کند.

ارتباط نزدیک میان کیهان و زمان، طبیعتاً مذهبی است: کیهان قابل همسانی با زمان کیهانی (=سال) است زیرا هر دو واقعیتی مقدس، آفرینش‌های خدایی هستند. در میان بعضی از مردم امریکای شمالی این ارتباط کیهانی - دنیایی حتی در ساختار ساختمانهای مقدس آشکار است. از آنجایی که معبد تصویر جهان را ارائه می دهد، می تواند شامل نمادگرایی دنیوی نیز بشود. مثلاً این مورد را ما در میان الگونگ کویین هاوزوها می باییم. چنانکه دیدیم، کلبه آنان عالم را ارائه می دهد؛ لیکن در عین حال نماد سال هم هست. چون سال، سفری در میان چهار جهت اصلی تصور شده، و چهار در و چهار پنجره کلبه به متابه آن است. داکوتاهای می گویند: «سال دایره ای در اطراف جهان است» - یعنی، در اطراف کلبه مقدس آنان، که تصویر جهان است.^۵ نمونه روشن تری از آن در هند مشاهده می شود. دیدیم که ساختمان قربانگاه معادل با تکرار کیهان آفرینی است. متون می افزایند که «آتشگاه قربانگاه به متابه سال است» و دستگاه ظاهری آن را چنین شرح می دهند: ۳۶۰ آجر حصار به ۳۶۰ شب سال و ۳۶۰ آجر (یا جسماتی) به ۳۶۰ روز اشاره دارد.^۶ بنابراین می شود بلکه سال نیز ساخته می شود، بدیگر آتشگاه قربانگاه، نه تنها جهان بازسازی می شود بلکه سال نیز ساخته می شود، بدیگر سخن، با تجدید، زمان نیز آفریده می شود. لیکن سهی، سال نیز با پرجاپتی^۷، خدای کیهانی همانند شده؛ در نتیجه، با هر قربانگاه جدید پرجاپتی روح دار شده است -

عنی، تقدس جهان تحکیم شده. این موضوع زمان نامقدس، زمان صرفاً دنیوی نیست، الکه موضوع تقدس زمان کیهانی است. مراد از ساختمن آتشگاه قربانگاه تقدیس دردن جهان و از این رو قراردادن آن در زمان مقدس است.

نمادگرایی دنیوی مشابهی به منزله بخشی از نمادگرایی کیهانی معبد در بیت اللحم می‌یابیم. بر طبق نظر فلاویوس جوزفوس^۸، دوازده قرص نان در روی میز به نشانه «دوازده ماه سال است و چهلچراغ هفتاد شاخه بر مبنای دهدھی» (تقسیم دایرة البروج هفت اختر به چندین اختر) دلالت داشته. معبد تصویر جهان بوده؛ در مرکز جهان، در بیت اللحم قرار دارد، معبد نه تنها کل کیهان را بلکه حیات کیهانی را تقدیس کرده— یعنی زمان را.

هرمان یوزنر^۹ نخستین کسی است که به این امتیاز نایل آمده که ارتباط لغوی میان دوازده معبد و زمان را با تفسیر این دو واژه بر اساس مفهوم «چهارراه (تقاطع)»،^{۱۰} بیان دارد. بررسیهای بعدی این کشف را اصلاح می‌کنند: «معبد جنبه آسمانی، زمان جنبه دنیوی حرکت افق در مکان و زمان را معین می‌کنند».^{۱۱}

چنین می‌نماید که معنای مستتر در پس تمام این حقایق بدين گونه باشد: برای انسان مذهبی فرهنگهای باستانی، جهان هر ساله تجدید می‌شود؛ بدیگر سخن با هر سال نو جهان تقدس بنیادی خود را باز می‌یابد، این تقدس همان است که به هنگام بیرون آمدن از دستان آفریدگار داشته. این نمادگرایی به روشنی بر ساختار طراحی مرقدهای مقدس دلالت دارد. از آنجایی که معبد در عین حال به تمام معنا مکان مقدس و تصویر جهان است، کل کیهان و همچنین حیات کیهانی را تقدیس می‌کند. این حیات کیهانی به شکل جریان دایره‌واری تصور شده است؛ این جریان دایره‌وار با سال مشخص شده بوده. سال دایره بسته‌ای بوده؛ سال آغاز و پایانی دارد، لیکن این ویژگی را نیز داشته که می‌تواند به شکل سال نو باز زاده شود. با هر سال جدید، زمان که «نو»، «ناب»، « المقدس» می‌شده — زیرا هنوز کهنه نشده — به وجود می‌آمده است.

لیکن زمان دوباره زاده شده، دوباره آغاز گشته، زیرا با هر سال نو جهان دوباره آفریده شده. در فصل پیشین اهمیت چشمگیر افسانه کیهان آفرینی را به منزله سرمشق نمونه‌ای برای هر نوع آفرینش و ساختمنی یادآوری کردیم. اکنون اضاقه خواهیم کرد که کیهان آفرینی به یک درجه بر آفرینش زمان دلالت دارد. مطلب بدینجا خاتمه نمی‌یابد. چون دقیقاً همان طور که کیهان آفرینی باستان نمونه تمام آفرینش، زمان

کیهانی است، که کیهان آفرینی پیش می‌آورد، سرمشق نموهای برای تمام زمانهای دیگر است—یعنی، برای زمانهایی که مخصوصاً به طبقات متفاوت اشیای موجود تعلق دارد. اما توضیح بیشتر این مطلب: برای انسان مذهبی فرهنگهای باستانی، هر آفرینشی، هر وجودی در زمان به وجود می‌آید؛ پیش از آنکه چیزی به وجود آید، زمان ویژه آن نمی‌تواند به وجود آید. پیش از آنکه کیهان به وجود آید، هیچ زمان کیهانی وجود نداشته. پیش از آنکه نوع ویژه سبزی و نبات آفریده شده باشد، زمانی که اکنون موجب نشوونما، بارور شدن، و مردن آن می‌شود وجود نداشته. به این علت است که تصور شده که در آغاز زمان، در ازل^{۱۲} جایگزین شده بوده. زمان با نخستین تجلی و ظهور دستهٔ جدیدی از موجودات جریان پیدا می‌کند. به این علت است که افسانه چنین نقش مهمی ایفا می‌کند؛ چنانکه بعداً خواهیم نمود، طریقی که در آن واقعیتی به وجود می‌آید بر اثر افسانهٔ آن آشکار شده است.

۳. تکرار سالیانه آفرینش

افسانهٔ کیهان آفرینی می‌گوید که کیهان چگونه به وجود آمده است. در باپل به هنگام مراسم آکیتو، که در آخرین روزهای سالی که به پایان می‌رسیده و در نخستین روزهای سال نو اجرا می‌شده و شعر آفرینش، یعنی *إِنْيُومَا إِلِيش*، به گونه‌ای رسمی بازگو می‌شده است. این بازگویی آینینی نبرد میان مردوك و تیامات هیولای دریابی را، نبردی که در بنیان اتفاق افتاده و با پیر و زی نهایی خدا بر هیولا پایان داد، دوباره واقعیت بخشیده. مردوك از جسم مثله شده تیامات کیهان را آفرید و انسان را از خون شیطان کینگو متخد و همپیمان تیامات، آفرید. این آفرینش در حقیقت یادآور دوباره واقعیت بخشیدن به عمل کیهانی بوده که هر دو با آینینها و در قواعدی به هنگام برگزاری مراسم بازگو شده است.

نبرد میان تیامات و مردوك، به صورت نبردی میان دو گروه از هنرپیشگان به نمایش در می‌آمد، همانند این تشریفات که در میان هیبتیها (در چارچوب نمایشنامه هیجان انگیز سال نو) وجود دارند، در میان مصریان، و در رأس شمره^{۱۳} نیز می‌یابیم. نبرد میان دو گروه از هنرپیشگان که گنر از هیولا به کیهان را تکرار می‌کرده، کیهان آفرینی را واقعیت می‌بخشیده است. حادثه افسانه‌ای یک بار دیگر ارائه

، شد. روحانی فریاد زد که «ممکن است مردوك پیروزی خود را بر تیامات ادامه هد و روزهای حیات او را کوتاه کند!» نبرد، پیروزی، و آفرینش در آن لحظه به نوع می بیوست.

از آنجایی که سال نو واقعیت بخشی مجدد کیهان آفرینی است، بر آغاز دوباره زمان در آغازش، یعنی، بر تجدید زمان نخستین، زمان «ناب» که در لحظه آفرینش وجود داشته دلالت دارد. به این علت است که سال نو موقعیتی برای «تطهیرات والایشها»، برای ترک گناهان، برای طرد شیطان، یا صرفاً برای قربانی است. چون سال نو صرفاً فاصله معین دنیوی نیست که به پایان بر سر و فاصله دیگری آغاز شود (مثلًا، چنانکه انسان جدید می اندیشد)؛ سال نو نیز موضوعی است که سال گذشته و زمان گذشته را منسخ می کند. در حقیقت، این معنای تطهیرات آینینی است؛ چیزی بش از یک «تطهیر» صرف و محض است؛ گناهان و تقصیرات فرد و جامعه به طور الکی خنثی (بخشوده) شده، گویی که با آتش پاک می گردد.

نوروز— سال نو ایرانی— روزی را که گواه بر آفرینش جهان و انسان بوده به بادها می آورد. در روز نوروز بوده که «تجدید آفرینش» چنانکه البیرونی مورخ عرب^{۱۴} بیان می دارد، کامل شده است. پادشاه اظهار می داشت: «امروز روز نو از ماه نو از سال نو است؛ آنچه زمان آن را فرسوده کرده باید نو شود». زمان، انسان، جامعه و کیهان را فرسوده کرده بود— و این زمان ویرانگر زمان نامقدس بوده، دقیقاً بکوییم: طول زمان؛ این زمان باید برای تجدید لحظه افسانه ای که در آن جهان به وجود آمده و در زمان «ناب»، «نیر و مند»، و مقدس غرق شده، منسخ شود. زمان گذشته نامقدس بر اثر آینهایی که به نوعی بر «پایان جهان» دلالت دارد کامل گردیده بوده. خاموشی آتشها، بازگشت ارواح مرده، آشفتگی اجتماعی نمونه، با عیاشی و هرزگی، اجازه شهوترانی، میگساری وغیره، نماد سیر قهرایی کیهان در هیولا بوده. در آخرین روز سال، عالم در آبهای نخستین حل شده است. تیامات هیولا دریایی— نماد ظلمت، بی شکلی، بی صورت— زنده شده و بار دیگر تهدید کرده. جهانی که برای تمام سال به وجود آمده بود واقعاً ناپدید شد. از آنجایی که تیامات دوباره ظاهر شده، کیهان خنثی و منسخ گردیده؛ و مردوك پس از یک بار دیگر که بر تیامات پیروز شد، مجبور به آفریدن جهان گردید.^{۱۵}

معنای این حرکت قهرایی ادواری جهان در جهت هیولا بی این بوده: تمام

«گناهان» سال، هر چیزی که زمان کشیف (آلوده) و فرسوده کرده، به معنای طبیعی کلمه نابود شده است. با شرکت نمادین در این نابودی و بازآفرینی جهان، انسان نیز بازآفریده می شد، انسان دوباره زاده می شد، چون زندگی جدیدی را آغاز می کرد. با هر سال نو، انسان، نایی و آزادی بیشتری احساس کرده، چون وی از بارگناهان و تقصیرات رها شده بود. انسان زمان افسانه‌ای آفرینش را تجدید کرده بود، از این رو زمان مقدس و نیز ومند است— برای این مقدس است که با حضور خدایان از نوزاده شده، نیز ومند بدین لحظه که به زمان متعلق بوده که فقط، به عظیمترین آفرینشی که تاکنون درباره عالم انجام گرفته، تعلق داشته. از لحظه نمادی، انسان با کیهان آفرینی همزمان شده، در آفرینش جهان حاضر بوده است. در خاور نزدیک باستانی انسان به گونه‌ای فعالانه در آفرینش سهیم بوده و شرکت داشته (ر.ک. دو گروه مخالف، که نشانگر خدا و هیولا لای دریابی هستند).

درک این مطلب ساده است که چرا خاطره زمان حیرت آور، برای انسان مذهبی ماندگار شده است، چرا به فاصله معین در جست و جوی بازگشت به آن بوده. در زمان ازل خدایان عظیمترین قدرت خود را نشان داده بودند. کیهان آفرینی مظہر و تجلی خدای برتر، عمل نمونه‌ای قدرت، فراوانی، و آفرینندگی است. انسان مذهبی تشنۀ واقعی است. با هر چیزی که در اختیار داشته، در جست و جوی مقیم شدن در سرچشمۀ واقعیت نخستین برآمده، یعنی، هنگامی که جهان دروض آغازین بوده.

۴. نوزایش با بازگشت به زمان بنیانها

تمام این مطلب به مطالعه دامنه‌داری نیاز خواهد داشت، لیکن اکنون دو موضوع مورد توجه ماست: ۱. با تکرار سالیانه کیهان آفرینی، زمان تجدید می شد یعنی، زمان دوباره به عنوان زمان مقدس آغاز می شد، چون این زمان با زمان ازل که در آن نخست جهان به وجود آمده بود منطبق می شد؛ ۲. با شرکت آینده در پایان جهان و در بازآفرینش آن، هر انسانی با زمان ازل همزمان می شد؛ از این رو از نو زاده می شد و با حفظ نیروهای حیاتی دست نخورده، همان گونه که لحظه تولدش بوده، حیات دوباره‌ای را آغاز می کرد.

این حقایق مهم هستند، و سرّ روش و رفتار انسان مذهبی را نسبت به زمان آشکار می‌کنند. از آنجایی که زمانِ مقدس و نیر و مند زمان بینانهاست لحظه شگفت انگیزی ده در آن واقعیتی آفریده شده، برای نخستین بار کاملاً تجلی یافته بوده، انسان در فو اصل معین درپی بازگشت به این زمان بینانی خواهد بود. این واقعیت بخشی زمان ازل که در آن نخستین تجلی واقعیتی به ظهور پیوسته مبدأی برای تمام سالنامه‌ها (تقویمها) است؛ این جشن صرفاً یادآوری حادثه‌ای افسانه‌ای (واز این رو) مذهبی نیست؛ این جشن حادثه را فعلیت مجدد می‌بخشد.

زمان برتر بینانها زمان کیهان آفرینی است، لحظه‌ای که ظهور بر جسته‌ترین واقعیتها، جهان را دیده. چنانکه در فصل پیشین دیدیم به این علت است که کیهان آفرینی به منزله سرمشق نمونه‌ای برای هر آفرینش، برای هر نوع کاری به کار می‌رود. به همین دلیل است که زمان کیهان آفرینی به مثابه سرمشقی برای تمام زمانهای مقدس به کار می‌رود؛ چون اگر زمان مقدس آن زمانی است که در آن خدایان خود را متجلی ساختند و آفریدند، بدیهی است که کاملترین تجلی و عظیمترین آفرینش خدایی آفرینش جهان است.

در نتیجه، انسان مذهبی کیهان آفرینی را نه تنها هر زمانی که چیزی می‌آفریند («جهان خاص» خودش – مرز مسکونی – یا شهر، خانه، و غیره) واقعیت می‌بخشد، بلکه هر زمانی نیز که می‌خواهد حکمرانی فرخنده را برای شهریار جدیدی تضمین کند، یا محصولات مورد تهدید را نجات بخشد، یا در مورد جنگ، سفری دریایی، و غیره کیهان آفرینی را واقعیت می‌بخشد. لیکن، بالاتر از همه، بازگویی آینه افسانه کیهان آفرینی هنگامی که چیز مورد جست و جو تجدید حیات انسان است در بهبود نقش مهمی را ایفا می‌کند. در فیضی، برگزاری مراسم برای منصب کردن فرمانروایی جدید که آفرینش جهان خوانده شده، و همان مراسم برای نجات محصول مورد تهدید تکرار شده است. لیکن شاید در پُلیزیا است که وسیعترین کاربرد افسانه کیهان آفرینی به نمایش گذاشته می‌شود. کلماتی که یو^{۱۶} در زمان ازل برای آفرینش جهان ادا کرده به صورت قواعدی آینه درآمده است. مردان آن کلمات را در بسیاری از موقعیتها – یارور کردن رحمی سترون، شفای بخشیدن (بیماریهای مغزی بعلاوه بیماریهای جسمی)، حاضر شدن برای جنگ، حتی در موقعیتی مانند مرگ یا برانگیختن الهام شاعرانه – نیز تکرار می‌کنند.^{۱۷}

بنابراین افسانه کیهان آفرینی به نشانه سرمشق اولیه نمونه برای تمام آفرینشها، در هر موردی – زیست‌شناسی، روان‌شناسی، روحی – برای پلینزی‌ایهای کاربرد دارد. لیکن از آنجایی که بازخوانی افسانه کیهان آفرینی بر فعلیت بخشی حادثه نخستین دلالت دارد، نتیجه می‌شود فردی که افسانه برای او خوانده می‌شود به گونه‌ای جادویی در زمان ازل، «در آغاز جهان» افکنده می‌شود؛ وی با کیهان آفرینی همزمان می‌شود. کوتاه سخن، اینکه این کار متضمن بازگشت به زمان بنیانی است، هدف درمانی‌ای است که بار دیگر حیات را، که زادن نمادین است آغاز کند. چنین می‌نماید مفهومی که در این آینهای شفابخشی مستر است چنین باشد: حیات نمی‌تواند جبران (مرمت) شود، فقط می‌تواند با تکرار نمادین کیهان آفرینی باز آفریده شود، چون چنانکه گفته بودیم، کیهان آفرینی سرمشق اولیه‌ای برای کل آفرینش است.

کارکرد تجدیدکننده بازگشت به زمان بنیانها باز هم روشن‌تر خواهد شد اگر جزئیات درمان باستانی را؛ مثلاً در میان ناخن‌ها، مردی از نژاد تبتی – برمدای که در جنوب خاوری چین (ایالت یون – نان) زندگی می‌کنند، بیازمایم. آینه شفابخشی به ویژه عبارت از تکرار رسمی و تشریفاتی افسانه آفرینش جهان است که، بعد از افسانه‌های بنیان بیماریهای ناشی از خشم مارها و ظهور نخستین جادوگر – شفا دهنده که داروهای لازم را برای آدمیان آورد بازگویی می‌شود. غالباً این آینه‌ها آغاز افسانه‌ای را، یعنی زمان ازل افسانه‌ای را هنگامی که جهان هنوز ساخته نشده بوده، به دعا می‌طلبند: «در آغاز، در زمانی که آسمانها، خورشید، ماه، اختران و زمین هنوز ظاهر نشده بودند، هنگامی که هیچ چیز هنوز به وجود نیامده بود»، وغیره. سپس کیهان آفرینی و ظهور مارها به وقوع می‌بینند: «در زمانی که آسمان به وجود آمد، خورشید، ماه، اختران و زمین گسترش یافتد؛ زمانی که کوهها، دره‌ها، درختان، و صخره‌ها به وجود آمدند... در آن زمان ناگاهها و اژدهایان»، وغیره به وجود آمدند. تولد نخستین شفادهنده و ظهور داروها پس از آن حکایت شده است. پس از آن این مطلب گفته شده: «تا اینکه بنیان بازگو نشده باشد فرد درباره آن نباید سخنی بگوید».^{۱۸}

نکته مهمی که در رابطه با این سروده‌های (مناجات‌های) شفادهنده‌گی جادوگری باید به یاد داشت این است که افسانه اصل و بنیان داروهای استعمال شده همیشه در

افسانه‌کیهان آفرینی تداخل یافته است. بسیار مشهور است که در تمام درمانهای بدوي و سنتی معالجه در صورتی سودمند است که فقط اصل و بنیان دارو به گونه‌ای اینی در حضور شخص بیماری یا شیطانی است که آن را باعث شده است، در همان زمان آنان لحظه افسانه‌ای را که در آن خدایی یا قدیسی را که دربرداشته با بیماری پیروز شده به دعا می‌طلبند. لیکن مسلم می‌دانیم که افسانه بنیانی مربوط به اصل و بنیان دارو از افسانه کیهان آفرینی رونویسی شده، چون افسانه کیهان آفرینی سرمشق اولیه برای تمام بنیانهاست. افزون بر این، به این علت است که طلسمهای شفابخشی، افسانه بنیانی غالباً پس از افسانه کیهان آفرینی آمده و حتی در آن تداخل یافته است. طلسمی آسوری که معالج دندان درد است چنین تکرار می‌شود: «پس از اینکه آنو [خدای آکدی آسمان] آسمانها را ساخت، آسمانها زمین را ساختند، زمین رودخانه‌ها را ساخت، رودخانه‌ها آبراهه‌را به وجود آوردند، آبراهها استخرها را به وجود آوردند، استخرها کرم را ساختند.» و کرم «گریان» به نزد شاماش و آما^{۱۹} رفت و خواست که چیزی برای خوردن و ویران کردن به او بدهند. خدایان میوه‌ها را برای خوردن به او پیشنهاد کردند، لیکن کرم دندانهای انسان را برای خوردن و ویران کردن از خدایان طلب کرد. «چگونه، ای کرم جرأت می‌کنی چنین چیزی را طلب کنی، اما ممکن است ترا با دست نیر و مندش خرد کند.^{۲۰}». نتیجه: ۱. آفرینش جهان؛ ۲. تولد کرم و بیماری؛ ۳. وضع نخستین و نمونه‌ای شفاده‌ی (نابودی کرم به دست آما). سودمندی شفاده‌ی طلسم در این حقیقت نهفته است که، طلسم از لحاظ آینی زمان افسانه‌ای بنیانها را، هم بنیان جهان و هم بنیان دندان درد و معالجه آنها را، واقعیت می‌بخشد.

۵. زمان جشن و ساختار جشنها

زمان بنیان واقعیت – یعنی زمانی که با نخستین تجلی واقعیت آغاز شده – دارای ارزش و کارکرد نمونه‌ای است؛ به این علت است که انسان به وسیله آینهای مقتضی در طلب واقعیت بخشیدن آن به فواصل معین است. لیکن «نخستین تجلی»

واعیت معادل با آفرینش آن به دست خدا یا نیمه‌خدایان است؛ از این‌رو بازیابی این زمان بنیان بر تکرار آبینی عمل آفرینندگی خدایان دلالت دارد. واعیت بخشیدن ادواری اعمال آفرینندگی که خدایان در زمان ازل انجام داده‌اند، سالنامه (تقویم) مقدس مجموعه‌ای از جشنها را تشکیل می‌دهد. جشن همیشه در زمان بنیانی جایگزین می‌شود. جشن دقیقاً تجدید این زمان بنیانی و مقدس است که رفتار انسان را به هنگام جشن از رفتار وی به هنگام یا پس از آن از هم متفاوت می‌سازد. چون در بسیاری از موارد همان اعمال به هنگام جشن مانند دوره‌های غیرجشنی اجرا شده‌اند. لیکن انسان مذهبی اعتقاد دارد که وی در بازگشت به زمان ازل افسانه‌ای موفق شده است پس در زمان دیگری زندگی می‌کند.

اینتیچیوماهای آرونتاهاست استرالیایی به هنگام برگزاری مراسم توتمی سالیانه‌شان به تکرار سفری می‌پردازند که نیای خدای کلان ویژه در زمان افسانه‌ای (آلکرینگا)، به طور تحت‌اللفظی زمان رؤیا) برگزار کرده بوده. آرونتاها در تمام مکانهای بیشمarsi که در آن نیا توقف کرده بوده، توقف می‌کنند و همان اعمال و حرکاتی را که وی در زمان ازل اجرا می‌کرده انجام می‌دهند. به هنگام برگزاری مراسم کامل آنان روزه می‌گیرند، سلاح حمل نمی‌کنند، و از برخورد با زنانشان و اعضای کلانهای دیگر پرهیز می‌جوینند. آنان کاملاً در زمان رؤیا غوطه‌ور می‌شوند.^{۲۱}

در جشنهای سالیانه برگزار شده در جزیره‌ای پُلینزیایی، تیکوپا، «کارهای خدایان» تکرار می‌شوند—یعنی، اعمالی که با آنها خدایان در زمان افسانه‌ای جهان را چنانکه امروز وجود دارد و می‌نماید ساختند.^{۲۲} زمان جشن که در آن تیکوپاها به هنگام برگزاری مراسم زندگی می‌کنند با منوعیتهایی (تابوهایی) مشخص شده‌اند: صدا، بازیها، رقص. گذر از زمان نامقدس به زمان مقدس به گونه‌ای آبینی به صورت شکستن قطعه چوبی به دو پاره مقرر شده است. مراسم بیشمarsi که از اجرای آنها جشنهای ادواری تکمیل می‌شوند—و مراسmi که، بیش از یک بار برگزار می‌شوند، فقط تکرار دوباره اعمال نمونه‌ای خدایان هستند—به نظر می‌رسند که با فعالیتهای معمولی اختلافی نداشته باشند؛ این مراسم شامل آین تمییر قایقهای، آبینها در رابطه با کشت گیاهان غذایی (سیب زمینی هندی، گوش فیل نواحی گرم‌سیر، وغیره)، مرمت مرقدها و حرمهای مقدس‌اند. لیکن در واقع تمام

این فعالیتهای تشریفاتی از کارهای مشابه انجام شده در زمانهای معمولی بر این اساس که بر موضوعات چندی انجام پذیرفته‌اند (که این موضوعات تا اندازه‌ای اولیه نمونه‌های طبقات نسبی آنها را تشکیل می‌دهند) و همچنین به سبب اینکه این مراسم در جو تقدیس شده مقدس برگزار شده متفاوت است. یعنی بومیان آگاه هستند که به ایجاد دوباره اعمال نمونه‌ای خدایان حتی به جزئی ترین شکل، چنانکه در زمان ازل انجام پذیرفته‌اند، مشغول‌اند.

بنابراین می‌توان گفت که انسان مذهبی به فواصل معین به میزانی که زمان نخستین را که در آن کار خدایان انجام شده بوده واقعیت می‌بخشد، همزمان و معاصر خدایان می‌شود. در سطح تمدن‌های نخستین، هرچه انسان انجام می‌دهد دارای سرمشق ماورایی است از این روحتی خارج از زمان نمایش، اعمال و حرکات وی پیروی و تقلید از سرمشق‌های نمونه‌ای است که خدایان و نیاکان افسانه‌ای بنا نهاده‌اند. لیکن محتمل است که دقت و درستی انجام این تقلید کمتر و کمتر شود. محتمل است که این سرمشق تحریف یا حتی فراموش شده باشد. واقعیت بخشیدن‌های ادواری اعمال خدایان است – کوتاه سخن، جشن‌های مذهبی – که شناخت انسان از تقدس سرمشق‌ها را اعاده می‌کنند. تعمیر و مرمت آینینی کشته‌ها و کشت آینینی سبب زمینی هندی. دیگر همانند اعمال مشابه انجام شده در خارج از موقع مقدس نیست. یکی آنکه، این اعمال دقیقر، نزدیکتر به سرمشقها هستند، دیگر آنکه، این اعمال آینینی هستند – یعنی، معنای آنها مذهبی است قایقی که به گونه‌ای تشریفاتی تعمیر و مرمت شده نه به این علت است که نیاز به تعمیر و مرمت دارد بلکه به سبب آن است که، در زمان ازل، خدایان به مردان چگونگی تعمیر قایقها را نشان دادند. این مورد عملی تجربی نیست بلکه عملی مذهبی، تقلیدی است. چیز تعمیر شده دیگر یکی از چیزهای بسیاری نیست که طبقه «قایقهای» را تشکیل می‌دهند بلکه اولیه نمونه افسانه‌ای است – قایقی واقعی که خدایان در زمان ازل با استادی درست کردند. از این رو زمانی که در آن تعمیر آینینی قایقهای انجام پذیرفته است با زمان نخستین پیوند دارد؛ این همان زمانی است که خدایان در آن کار کردند.

بدیهی است که، گوناگونیهای جشن‌های ادواری می‌توانند به نوعی که دقیقاً آزموده شده تنزل یابند. لیکن منظور ما صرفاً ریخت‌شناسی جشنی که ما به آن علاقه‌مندیم نیست؛ منظور ما ساختار زمان مقدسی است که در جشنها واقعیت یافته.

می‌توان درباره زمان مقدس گفت که این زمان مقدس همیشه همان است، که این زمان «توالی ای از ابدیتها» است (ر.ک.مایوس و هیوبرت). چون، به هر حال، هر اندازه که جشن مذهبی ممکن است پیچیده باشد، همیشه شامل حادثه مقدسی است که در بنیان اتفاق افتاده و اینکه به گونه‌ای آیینی ارائه شده. شرکت کنندگان در جشن همزمان و معاصر حادثه افسانه‌ای می‌شوند. به دیگر سخن، شرکت کنندگان از زمان تاریخی‌شان — یعنی، از زمانی که از بخش کلی حوادث نامقدس شخصی و خصوصی شخصی تشکیل یافته بیرون می‌آیند — و به زمان نخستین که همیشه همان است، که به ابدیت متعلق است دوباره دست می‌یابند. انسان مذهبی به فوacial معین راه خود را در درون زمان افسانه‌ای و مقدس پیدا می‌کند، به زمان بنیان، زمانی که «از میان نرفته» دوباره وارد می‌شود زیرا این زمان در بقای نامقدس سهیم نیست، و به لحاظ اینکه این زمان از زمان حال جاودانی، که به گونه‌ای نامحدود بازیافتی است ترکیب شده است.

انسان مذهبی احساس نیاز به فرو رفتن ادواری در این زمان مقدس فناناپذیر می‌کند. برای انسان مذهبی این زمان مقدس است که زمان دیگر، زمان معمولی، بقای نامقدسی را که در آن حیات هر انسانی جریان دارد، امکان پذیر می‌سازد. این زمان حال جاودانی حادثه افسانه‌ای است که بقای نامقدس حوادث تاریخی را امکان پذیر می‌گرداند. فقط برای ارائه مثال: این مقدس همسری خدایی است که، در زمان ازل اتفاق افتاده، که پیوستگی جنسی انسان را امکان پذیر ساخته. پیوستگی میان خدا و خدای مادینه در زمان غیردنیوی، در زمان حال جاودانی رخ می‌دهد؛ پیوستگیهای جنسی میان افراد انسان — هنگامی که در عدد پیوستگیهای آیینی نیستند — در بقا، در زمان نامقدس اتفاق می‌افتد. زمان مقدس، افسانه‌ای نیز زمان تاریخی، وجودی را آغاز و حمایت می‌کند، چون زمان مقدس و افسانه‌ای سرمشق نمونه‌ای است. کوتاه سخن، به اتکای خدا و نیمه‌خدایان است که هر چیزی به وجود آمده است. بنیان واقعیتها و حیات فی نفسه مذهبی است. سبب زمینی‌هندی را به طریقی معمولی می‌توان کشت و خورد زیرا به فوacial معین به گونه‌ای آیینی کشت گردیده و به گونه‌ای آیینی خورده شده است. و این آیینها به سبب این می‌توانند اجرا شوند که خدایان آنها را در زمان ازل با آفرینش انسان و سبب زمینی هندی و با نشان دادن چگونگی کشتن و خوردن این غذای ویژه نباتی به مردان، آشکار کردنند.

در جشن، بُعد مقدس حیات بازیافته شده است، شرکت کنندگان تقدس وجود انسان را به مثابه آفرینشی خدایی تجربه می‌کنند. در تمام زمانهای دیگر همیشه خطر فراموشی آنچه بنیادی است وجود دارد — آن وجود را آنچه انسان جدید طبیعت می‌نماید ارائه نکرده است بلکه آفرینش دیگران، یعنی خدایان یا نیمه خدایان است. لیکن در جشنها شرکت کنندگان بُعد مقدس وجود را، با آموختن دوباره اینکه چگونه خدایان یا نیاکان افسانه‌ای انسان را آفریده و انواع رفتار اجتماعی و کار عملی را به وی آموخته‌اند، باز می‌یابند.

از یک دیدگاه این امر فوق العاده^{۲۳} ادواری از زمان تاریخی — به ویژه تایاجی که برای وجود کلی انسان مذهبی دارد — ممکن است نافی تاریخ از این رونافی آزادی آفریننده باشد. نهایتاً، آنچه پیچیده است بازگشت جاودانی به زمان ازل، به گذشته‌ای افسانه‌ای است و کاملاً غیرتاریخی. می‌توان نتیجه گرفت که این تکرار جاودانی اعمال نمونه‌ای و حرکات که خدایان در بنیان آشکار کرده‌اند برای پیشرفت هر انسانی پیشنهاد شده و هرگونه آفرینندگی خود به خودی را از کار می‌اندازد و منتفی می‌کند. مطمئناً، این نتیجه تا اندازه‌ای توجیه‌پذیر است. لیکن فقط تا اندازه‌ای. چون انسان مذهبی، حتی نخستین ترین انسان، در اصل پیشرفت را رد نمی‌کند؛ وی پیشرفت را می‌پذیرد لیکن در عین حال به آن بنیان و بُعدی خدایی می‌بخشد. هر چیز جدیدی (هر نوع — اعم از اجتماعی، فرهنگی، فنی، وغیره) در مقایسه با موقعیت پیشین دارای پیشرفت بوده است، تمام این جوامع نخستین در ضمن تاریخ طولانی‌شان این امر را به منزله مجموعه‌ای از آشکارسازیهای جدید خدایی پذیرفته‌اند. لیکن این جنبه از مسئله را برای لحظه‌ای کنار می‌گذاریم. آنچه از نظر ما دارای اهمیت است درک معنای مذهبی این تکرار اعمال و حرکات خدایی است. اکنون بدیهی می‌نماید که، اگر انسان مذهبی درباره ایجاد دوباره نامحدود همان اعمال و حرکات نمونه‌ای احساس نیاز کند، به سبب این است که وی آرزومند است و تلاش می‌کند که نزدیک به خدایان خویش زندگی کند.

۶. به فواصل معین با خدایان همزمان شدن

در فصل پیشین، هنگامی که به بررسی نمادگرایی کیهانی شهرها، معابد، و خانه‌ها پرداختیم، نشان دادیم که این امر محدود به اعتقاد به مرکز جهان بوده است. نمادگرایی مذهبی اشاره شده در نمادگرایی مرکز می‌نماید که چنین باشد: انسان آرزومند داشتن مسکن در فضایی که به سوی بالا گشوده باشد، یعنی، در رابطه با جهان خدایی باشد. زندگی کردن نزدیک به مرکز جهان، کوتاه‌سخن، معادل با زندگی کردن در حد امکان نزدیکتر با خدایان است.

اگر معنای جشنهای مذهبی را تحلیل کنیم همان آرزوی نزدیکی بیشتر به خدایان را خواهیم یافت. تجدید زمان مقدس بنیان معادل با همزمان و معاصر شدن با خدایان، از این رو زندگی کردن در حضور آنان است — حتی اگر حضور آنان همیشه به معنایی که همیشه قابل دیدن نیست رمزآمیز باشد. منظوری که از تجریب مکان مقدس و زمان مقدس در نظر است. آرزوی تجدید موقعیت نخستین را آشکار می‌کند — که خدایان و نیاکان افسانه‌ای در آن حضور داشتند، یعنی، گرفتار آفرینش جهان، یا سازمان بخشیدن، یا آشکارسازی بنیانهای تمدن برای انسان بودند. این موقعیت نخستین تاریخی نیست، محاسبه کردنی به ترتیب زمان تاریخی نیست؛ آنچه مستلزم است پیشی و تقدم افسانه‌ای، زمان بنیان، آنچه «در آغاز»، در ازل اتفاق افتاده است. اکنون، آنچه «در آغاز» اتفاق افتاده این بوده: خدا یا نیمه‌خدایان در روی زمین فعالیت داشتند. از این رو غم غربت بنیانها معادل با غم غربت مذهبی است. انسان، آرزومند است که حضور فعل خدایان را بازیابد؛ همچنین آرزومند زندگی درجهانی است که از دستان آفریننده، تازه، ناب، و نیر و مند بیرون آمده باشد. این غم غربت برای تکمیل آغازهایی است که عمدتاً بازگشت ادواری را به زمان ازل توجیه می‌کند. در واژگان مسیحی، این مورد می‌تواند غم دوری از بهشت خوانده شود، هر چند که در سطح فرهنگهای نخستین زمینهٔ مذهبی و آرمانی کاملاً متفاوتی از این زمینهٔ یهودیت - مسیحیت وجود دارد. لیکن زمان افسانه‌ای که به فواصل معین برای واقعیت بخشی آن کوشش شده زمانی است که با حضور خدا تقدیس شده، و ممکن است بگوییم که آرزوی زندگی کردن در حضور خدا و در جهانی کامل (کامل به

سبب تجدید دوباره) با غم غربت و دوری از موقعیت بهشتی مطابق است. چنانکه در بالا اشاره کردیم، این آرزو در سفر انسان مذهبی به فواصل معین به هفرا، تلاش وی برای تجدید موقعیت افسانه‌شناسی (موقعیتی آنچنان که در آغاز بوده) ممکن است به نظر انسانهای عصر جدید تحمل ناپذیر و تحقیر آمیز باید. چنین غم غربتی به گونه‌ای اجتناب ناپذیر به تکرار مداوم شمار محدود حرکات و انگاره‌های رفتار منجر می‌شود. از یک دیدگاه حتی ممکن است گفته شود که انسان مذهبی — به ویژه انسان مذهبی جوامع نخستین — بالاتر از همه انسانی است که با افسانه بازگشت جاودانی در رخوت فرورفت. روان‌شناس جدید ممکن است اغوا شود چنین رفتاری را به نشانه اضطراب (دلشوره) پیش از بروز خطر جدید، عدم پذیرش مسئولیت برای وجود حقیقی تاریخی، غم غربت برای موقعیتی دقیقاً بهشتی به سبب اینکه بدوى است، از طبیعت کم جدا شده تعییر کند.

آن مسئله پیچیده‌تر از آن است که در اینجا به بحث درآید. در هر موردی، این مسئله خارج از زمینه بررسی ماست، چون، در نهایت این مورد بر مسئله تضاد میان انسان پیش از عصر جدید و انسان جدید دلالت دارد. اجازه بدهید تقریباً بگوییم که باور بر اینکه انسان مذهبی جوامع نخستین و باستانی پذیرفتن مسئولیت را برای وجودی واقعی رد می‌کند خطاست. برخلاف، چنانکه دیده‌ایم و باز هم خواهیم دید، وی با جرأت مسئولیتهای بر جسته‌ای را می‌پذیرد — مثلاً، مسئولیت شرکت در افزایش کیهان، یا آفرینش جهان خاص خودش، یا تأمین حیات درختان و حیوانات، وغیره. لیکن این نوع مسئولیت متفاوت از مسئولیتهایی است که به نظر ما انسانهای جدید مسئولیتی واقعی و معتبر است. این مسئولیتی در سطحی کیهانی است و در تناقض با مسئولیتهای اخلاقی، اجتماعی، یا تاریخی است که تنها در تمدن‌های جدید معتبرند. از دیدگاه وجود نامقدس، انسان هیچ مسئولیتی را جز در مورد خود و جامعه احساس نمی‌کند. از نظر وجود نامقدس، عالم مخصوصاً به تشکیل کیهان یعنی واحدی زنده و پیوسته نمی‌بردازد. عالم به سادگی مجموع ذخایر مادی و نیروهای طبیعی این سیاره است، و علاقه‌شید انسان جدید اجتناب از اتمام ابلهانه منابع اقتصادی این کره است. لیکن، از لحاظ وجودی، بومی همیشه خود را در زمینه‌ای کیهانی قرار می‌دهد. تجریش شخصی وی نه واقعیت و نه ژرفادرد؛

لیکن حقیقت این است که در زبانی ناآشنا برای ما بیان شده به نظر انسان جدید جعلی یا پچگانه می‌رسد.

برای بازگشتن به موضوع ضروری مورد نظر خودمان: لزومی به تعبیر بازگشت دوره‌ای و متنابض به زمان مقدس بنیان به منزله رُد دنیای واقعی و فرار کرده در رویا و تخیل نیست. برخلاف، به نظر می‌رسد که، در اینجا دوباره، وسوس و وجودشناسی را که به آن اشاره کرده‌ایم و اینکه، بعلاوه، چون انسان جوامع نخستین و باستانی دارای ویژگی اساسی است می‌توانیم درک کنیم. چون آرزوی تجدید زمان بنیان آرزوی بازگشت به حضور خدایان، کشف جهان نیر و مند، تازه، نایی نیز هست که در زمان ازل وجود داشته. این دقیقاً عطش دستیابی به مقدس و دلتگی برای حیات است. در سطح وجود این تجری به دقیقاً می‌رساند که حیات می‌تواند به فواصل معین دوباره با حداقل اختیاری آغاز شود. در حقیقت، این نه تنها یک نظر خوش‌بینانه درباره وجود است، بلکه پیوند کلی با حیات است. انسان مذهبی، با تمام رفتارش اعلام می‌دارد که وی حیات را باور دارد، و اینکه شرکت وی در حیات با آشکارسازی اصلی آن او را مطمئن ساخته است که وی نگهبان آن است.

۷. افسانه = سرمشق نمونه‌ای

افسانه تاریخ مقدسی را بازگو می‌کند، یعنی، حادثه نخستینی که در آغاز زمان رخ داده. لیکن بازگو کردن تاریخی مقدس معادل با آشکارسازی آینینی رمزی است. چون اشخاص افسانه انسانها نیستند؛ آنان خدایان یا قهرمانان فرهنگ‌اند، و به این دلیل حرکات آنان آینینهای رمزی را تشکیل می‌دهند؛ چنانچه خدایان و قهرمانان اعمال خود را بر انسان آشکار نسازند، وی قادر به دانستن آن اعمال نیست. بنابراین، افسانه تاریخ آن چیزی است که در زمان ازل رخ داده، یعنی بازگویی آنچه خدایان و نیمه‌خدایان در آغاز زمان انجام داده‌اند. بیان یک افسانه گفتن و اظهار چیزی است که در بنیان اتفاق افتاده. یک بار گفته شده، یعنی، آشکار شده، افسانه به صورت حقیقت قابل توضیحی در می‌آید؛ افسانه حقیقتی را بنیان می‌نهد که مطلق است. اسکیموهای نتسیلیک برای توجیه اعتبار تاریخ مقدس و سنتهای مذهبی خودشان اظهار می‌دارند که «چنین است زیرا گفته شده که چنین است». افسانه

الهور موقعیت کیهانی جدیدی یا ظهور حادثه نخستین را اعلام می‌دارد. از این رو همیشه گزارش آفرینش است؛ افسانه‌می گوید که چگونه چیزی انجام یافته و بودن را آغاز کرده. به این علت است که افسانه با وجودشناسی پیوند خورده؛ افسانه فقط دربارهٔ واقعیتها، دربارهٔ آنچه واقعاً اتفاق افتاده، دربارهٔ آنچه کاملاً متجلی شده سخن می‌گوید.

بدیهی است که این واقعیتها، واقعیتهای مقدسی هستند، چون افسانه مقدس است که به طور برجسته‌ای واقعی است. هر آنچه به حوزهٔ نامقدس متعلق است در هستی شریک نیست، چون افسانه، نامقدس را به طور وجودشناسانه بنیان نهاده، سرمشق کاملی ندارد. چنانکه به زودی خواهیم دید، عمل کشت و کشاورزی آبینی است که به دست خدایان یا قهرمانان فرهنگ آشکار شده. بدین سبب است که عملی را تشکیل می‌دهد که در عین حال واقعی و مهم است. بگذارید از طریق سنجش و مقایسه، دربارهٔ عمل کشت و کشاورزی در جامعهٔ از تقدس بیرون آمده بیندیشیم. در جامعهٔ از تقدس بیرون آمده، عمل کشت و کشاورزی عملی نامقدس است، که با سود اقتصادی ای که به همراه دارد توجیه شده است. زمین کشت شده است که مورد بهره‌برداری واقع می‌شود؛ هدف مورد نظر سود و غذاست. عمل کشت و کشاورزی تهی شده از نمادگرایی مذهبی در عین حال مبهم و تهی است؛ هیچ معنایی را ارائه نمی‌دهد، امکان هیچ گونه گشودگی به سوی عالم، به جهان روح ایجاد نمی‌کند. نه خدا، نه قهرمان تمدن هرگز یک عمل کفرآمیز را آشکار نکردد. هر کاری که خدایان یا نیاکان انجام دادند، از این رو هر چیزی که افسانه‌ها باید از فعالیت آفرینندگی آنان بگویند، به قلمرو مقدس تعلق داشته و بنابراین در هستی شرکت دارد. در مقابل، آنچه مردان به ابتکار خودشان انجام می‌دهند، آنچه آنان بدون سرمشق افسانه‌ای انجام می‌دهند، به حوزهٔ نامقدس تعلق دارد؛ از این رو این فعالیتی بیهوده و وهمی است، و، نهایتاً غیر واقعی. انسان هنگامی مذهبی تر است که، مالک سرمشقهای نمونه‌ای بیشتری برای رفتارها و اعمال خود باشد. به عبارت دیگر، هرچه بیشتر مذهبی باشد، بیشتر در امر واقع وارد می‌شود و کمتر در خطر گم شدن در اعمالی است که، غیر نمونه‌ای، «ذهنی»، نهایتاً تابعجا هستند.

این جنبهٔ افسانه است که در اینجا به تأکید بیشتری نیاز دارد. افسانه تقدس مطلق را آشکار می‌سازد، زیرا افسانه فعالیت آفرینندگی خدایان را بیان می‌دارد،

قدوسيت کار آنان را آشکار می گردازد. به دیگر سخن، افسانه به توصيف ايجادهای متفاوت و بعضی اوقات فوران ناگهانی مهیج مقدس در جهان می پردازد. به اين علت است که، در میان بومیان بسیاری، افسانه‌ها نمی توانند بدون توجه به زمان یا مكان، بلکه فقط به هنگام فصولی که از لحاظ آبینی غنی‌ترین فصول (پاییز، زمستان) هستند یا در دوره مراسم مذهبی — کوتاه سخن، در دوره مقدسی از زمان — بازگو شوند. فوران ناگهانی مقدس، فوران ناگهانی بیان شده در افسانه‌هاست که جهان را به مثابه یک واقعیت بنیان می گذارد. هر افسانه چگونگی به وجود آمدن یک واقعیت را اعم از اینکه واقعیتی کلی، کیهان، یا فقط یک قطعه — یک جزیره، یک نوع گیاه، نهادی انسانی باشد نشان می دهد. گفتن چگونگی به وجود آمدن اشیاء لزوماً توصیف آنهاست و در عین حال غیرمستقیم پاسخ دادن به پرسش دیگری است: چرا اشیاء به وجود می آیند؟ این چرا همیشه بر چگونگی دلالت دارد — به این دلیل ساده گفتن اینکه چگونه چیزی زاده شده آشکار کردن فوران ناگهانی مقدس در جهان است و آشکار کردن اینکه مقدس علت غایی کل وجود واقعی است.

علاوه، از آنجا که هر آفرینشی عملی خدایی است و از این رو فوران ناگهانی مقدس، در عین حال فوران ناگهانی نیروی آفریننده را در جهان ارائه می دهد. هر آفرینشی از وفور ناشی می شود. خدایان از فزونی قدرت، سرریزی نیرو خلق می شوند. آفرینش را مازاد جوهر وجودشناصی تکمیل کرده است. به این علت است که افسانه، که این جلوه وجود^{۲۴} مقدس، این تجلی و ظهور پیروزمندانه کمال هستی را بیان می دارد، سرمشق نمونه‌ای برای تمام فعالیتهای انسان می شود. چون افسانه به تنهایی امر واقع، وفور، امر انجام شدنی را آشکار می سازد. در متنه هندی (به نام شاتاتیاتا بر همنا، ۷، ۱، ۲، ۴) آمده که «ما باید آنچه را که خدایان در آغاز انجام دادند انجام دهیم». در تایتیر یا بر همنا (۱۰، ۹، ۵)، نیز آمده که «بدین سان که خدایان انجام دادند بدین سان مردم انجام می دهنند». از این رو کارکرد برتر افسانه «تبییت» سرمشقهای نمونه‌ای برای تمام آبینها و تمام فعالیتهای مهم انسان — خوردن، جنسیت، کار، تربیت وغیره — است. عامل به عنوان انسان کاملاً مسؤول، حرکات نمونه‌ای خدایان را تقلید کرده، اعمال آنان را، اعم از عملی طبیعی مانند خوردن یا فعالیت اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی، یا فعالیتی دیگر، تقلید می کند. در گینه جدید افسانه‌های بسیاری از سفرهای طولانی در ریایی سخن می گویند،

اًنابر این برای مسافران جدید سرمشق‌هایی فراهم می‌کنند، بعلاوه برای فعالیتهای دیگر اعم از عشق، یا جنگ، طلب باران (استسقا)، ماهیگیری، یا هر چیز دیگری... سرمشق قرار می‌گیرند. این روایت شامل مراحل ساختمان خانه، محramات (تابو) در مورد آمیزش جنسی، وغیره می‌شود. به هنگام سفر ناخدا به دریا وی به شخصیت انوری، قهرمان افسانه‌ای در می‌آید. «وی لباسی می‌پوشد که تصور می‌کند که انوری می‌پوشیده، صورت خود را نیز همانند وی سیاه می‌کند... [و] موی خود را با همان عشقی که آنوری از سر ابیوری چیده می‌چیند. بر روی سکوبی می‌رقصد و بازوan خود را همسان دو بال آنوری به دو سوی می‌گشاید... مردی به من گفت که وقتی وی (با تیر و کمان) به شکار ماهی می‌رود و آنmod می‌کند که کیواویا^{۲۵} است».^{۲۶} وی برای کمک و التفات به نیایش قهرمان افسانه‌ای نمی‌پردازد؛ وی خود را با او همسان می‌سازد.

این نمادگرایی پیشینیان افسانه‌ای، در فرهنگ‌های بومی دیگر نیز یافت شده است. در نوشتہ‌ای درباره سرخپوستان کاروک کالیفرنیا، ج.پی. هرینگتون می‌گوید: «هر چیزی که کاروک انجام داده، انجام گرفته زیرا ایکزاریاوها^{۲۷} بر آن بودند که باید برهمان نمونه در زمانهای افسانه عمل کنند. ایکزاریاوها مردمی بودند که پیش از آمدن سرخپوستان در امریکا می‌زیستند. اکنون کاروکهای جدید که برای ارائه کلمه [جدید] سرگردان‌اند، داوطلب چنین انتقالاتی به عنوان «شهریاران»، «رؤسا» و «فرشتگان» هستند... [ایکزاریاوها] با کاروکها فقط مدت طولانی کافی برای بیان و آغاز کردن تمام رسوم آنها ماندگار شدند، در حالی که در هر مورد به آنها می‌گفتند «انسانها همان کار را خواهند کرد». این کارها و بیانات با وجود این در قواعد داروگری کاروکها بیان شده‌اند».^{۲۸}

این تکرار مؤمنانه سرمشق‌های خدایان دارای نتیجهٔ دوگانه‌ای است: ۱. با تقلید از خدایان، انسان در مقدس، از این رو، در واقعیت باقی می‌ماند؛ ۲. با تداوم واقعیت بخشی اعمال و حرکات خدایی، جهان تقدیس شده است. رفتار مذهبی مردان در نگهداری تقدس جهان سهیم است.

۸. افسانه‌های واقعیت بخشندۀ

حالی از فایده نخواهد بود یادآوری کنیم که انسان مذهبی انسانیتی را تصدیق و تأیید می‌کند که دارای سرمشقی ماورای انسانی و برتر باشد. وی خود را انسان کاملی نمی‌داند مگر زمانی که به تقلید از خدایان، قهرمانان فرهنگ، یا نیاکان افسانه‌ای بپردازد. بنابراین می‌توان گفت که انسان مذهبی خواهان بودن غیرآنی است که در سطح تجربۀ کفرآمیز و نامقدس است. انسان مذهبی پیش‌ساخته^{۲۹} نیست؛ وی خود را بادستیابی به سرمشقها خدا می‌سازد و به وجود می‌آورد. این سرمشقها، چنانکه گفتیم، در افسانه‌ها، در تاریخ کارهای خدایی محفوظ مانند. از این رو انسان مذهبی نیز خود را دقیقاً مانند انسان نامقدس ساخته تاریخ می‌داند؛ لیکن آن تاریخ فقط، تاریخ مقدسی است که افسانه‌ها آشکار کرده‌اند — یعنی تاریخ خدایان؛ از آنجایی که انسان نامقدس پافشاری می‌کند که وی فقط با تاریخ انسان تشکیل یافته است، از این رو خود را ساخته مجموع اعمال معینی می‌داند که به نظر انسان مذهبی مهم نیستند، زیرا دارای سرمشقها خدایی نیستند. اصلی که باید بر آن تأکید ورزید این است که، از آغاز، انسان مذهبی سرمشقی را بر می‌گزیند که به سطح ماورایی انسان، سطحی که افسانه‌ها آشکار کرده‌اند برسد. فرد واقعاً فقط با پیروی از تعالیم افسانه‌ها، یعنی، با تقلید از خدایان انسان می‌شود.

اضافه خواهیم کرد که، برای بومیان، چنین تقلیدی بعضی اوقات بر مسؤولیت سنگین معینی اشاره دارد. ما دیده‌ایم که قربانیان معین خون در عمل نخستین خدایی توجیه می‌شوند؛ در زمان ازل خدا، هیولای دریایی را مثله کرد و برای آفریدن کیهان جسم او را تجزیه کرد. انسان، این قربانی خون — بعضی اوقات حتی با قربانیان انسان — به هنگام ساختن دهکده، معبد، یا به سادگی خانه تکرار می‌کند. نتایج این تقلید، هرچه می‌تواند باشد، را افسانه‌شناسیها و آینهای مردمان نخستین بیشماری نشان داده‌اند. فقط برای ارائه یک مثال: بر طبق افسانه‌های دیرینترین کشاورزان، انسان در نتیجه جنایت نخستین به این روز کنونی — فانی، جنسیت‌دار، و محکوم به کارکردن — درآمده؛ در زمان ازل موجودی خدایی، کاملاً بارها به زنی یا دوشیزه‌ای، بعضی اوقات کودکی یا مردی، اجازه داده برای اینکه سیب زمینیها یا درختان میوه از بدن او نشو و نما کنند خودش قربانی شود. این

جنایت نخستین اساساً وضع بودن حیات انسان را تغییر داد. قربانی موجودی مداری نه تنها نیاز به خوردن بلکه محکومیت به مرگ، در نتیجه، جنسیت دار شدن، زها راه اطمینان از تداوم حیات را نیز دایر کرد. جسم قربانی شدهٔ خدا به خوراک تغییر یافته بود؛ روح قربانی به زیرزمین، جایی که سر زمین مرگ بنیاد شده نزول پیدا کرد. نویسنده‌ای که کتاب مهمی به این نوع خدایان – که خودش خدایان دمای نامد – اختصاص داده به طور قاطعی نشان می‌دهد که انسان در خوردن و در مردن در حیات دماها سهیم است.^{۳۰}

برای تمام این مردم پارینه کشاورزی^{۳۱}، چیزی اساسی است که به فواصل معین به تجدید حادثه نخستین که وضع حاضر و کنونی انسانیت را بنا نهاده، بپردازد. تمام حیات مذهبی آنان یادبود، یادآوری است. یاد که بر اثر آینه‌ها (از این رو با تکرار جنایت نخستین) واقعیت بخشیده شده نقشی قاطع بازی می‌کند؛ آنچه در زمان ازل اتفاق افتاده نباید فراموش شود. گناه حقیقی فراموش می‌شود. دختری که در نخستین قاعده‌گی خویش سه روز در کلبه‌ای تاریک بدون سخن گفتن با کسی می‌گذراند این کار را برای این انجام می‌دهد که دوشیزهٔ کشته شده، که در خور ماه شدن است، سه روز در ظلمت باقی می‌ماند؛ اگر دختر قاعده شده تابوی سکوت را بشکند و سخن بگوید، در فراموش کردن حادثه نخستین گناهکار شمرده می‌شود. یاد شخصی مورد بحث نیست؛ آنچه مهم است به یادآوردن حادثه افسانه‌ای است، تنها حادثه ارزشمند است، زیرا تنها حادثه آفریننده است. برای افسانه نخستین حفظ تاریخ حقیقی، از اهمیت افادن تاریخ وضع بشر است، در افسانه است که اصول و نمونه‌های عالی برای کل رفشار باید جست‌وجو و کشف شوند.

در این مرحله از فرهنگ است که ما با آدمخواری آینی رو به رو می‌شویم. علاقهٔ عمدهٔ آدمخوار می‌نماید که اساساً مابعد الطبيعی باشد؛ وی باید آنچه را در زمان ازل اتفاق افتاده فراموش نکند. فولهارت وینسن این مطلب را به روشنی نشان داده‌اند؛ کشن و بلعیدن مادهٔ خوکها در جشنها، خوردن نخستین میوه‌های نوبر و قارچهای خرمن شده، به مثابه خوردن جسم خداست، دقیقاً مانند آنچه در ضیافت‌های آدمخوار خورده می‌شود. قربانی خوکها، بریندن سر دشمن، آدمخواری به گونه‌ای نمادین همان خرمن کردن قارچها و بارگیلهای هستند. فولهارت با آنکه معنای مذهبی برای آدمخواری قابل است در عین حال معتقد است که مسؤولیت انسانی نیز مورد

تصدیق آدمخوار است.^{۳۲} نهال خوراک در طبیعت حاصل نشده؛ این گیاه حاصل یک قتل است، چون این گیاه وجود داشته و در آغاز زمان آفریده شده. بریدن سر دشمن، قربانی کردن‌های انسان، آدمخواری را کلا انسان برای تأمین حیات باتات پذیرفته. تأکید فولهارت بر این مطلب کاملاً موجه بوده است. آدمخوار مسؤولیت خود را در جهان می‌پذیرد؛ آدمخواری به منزله رفتاری «طبیعی» در انسان بومی نیست. (علاوه، آدمخواری در کهنترین سطوح فرهنگ یافت نشده است)؛ آدمخواری رفتاری فرهنگی است که مبتنی بر دید مذهبی دربارهٔ حیات بوده. چون برای تداوم جهان نباتی، انسان باید بکشد و کشته شود؛ علاوه، وی باید جنسیت را تا حد نهایی آن بپذیرد – عیاشی. سروهی حبسی اعلام می‌دارد: «او (زن) که هنوز آبستن نشده، بگذار آبستن شود، او که هنوز کشته نشده بگذار او را بکشند!» بنابراین می‌توان گفت که دو جنس محکوم به پذیرفتن سرنوشت خود هستند.

پیش از داوری دربارهٔ آدمخواری، باید همیشه به خاطر داشته باشیم که آدمخواری را خدایان بنیان نهاده‌اند. اما خدایان آدمخواری را برای این بنیان نهادند که به انسانها فرصت پذیرفتن مسؤولیت در کیهان بدهند، تا آنان را برای تداوم حیاتی نباتی توانا سازند. بنابراین، این مسؤولیت طبیعتاً مذهبی است. آدمخواران یوئیتو این مسؤولیت را چنین توصیف می‌کنند: «ستهای ما همیشه حتی هنگامی که نمی‌رقصیم در میان ما زنده و پا بر جا هستند؛ لیکن ما فقط کار می‌کنیم که ممکن است بر قصیم». رقصهای آنان عبارت از تکرار تمام حوادث افسانه‌ای است، از این رو نخستین قتل نیز، با آدمخواری دنبال شده.

این مثال را برای این آوردیم تا نشان دهیم که در میان بومیان چنانکه در تمدن‌های دیرینهٔ شرقی مرسوم بوده تقلید تغّلی^{۳۳} نبوده، که برخلاف، تقلید بر حرمت مسؤولیت انسان دلالت دارد. در داوری دربارهٔ جامعه‌ای «وحشی» نباید این حقیقت را نادیده بگیریم که حتی وحشی‌ترین عمل و منحرفترين رفتار دارای سرمشقهای خدایی و فرا انسانی‌اند. در بررسی اینکه چرا و در نتیجهٔ چه تنزلات و سوء تفاهمهایی فعالیتهاي مذهبی معینی رو به خرابی و زوال می‌گذارند و منحرف می‌شوند مسئلهٔ کاملاً متفاوتی است، که در اینجا از آن سخن نمی‌گوییم. برای منظور ما، آنچه نیاز به تأکید دارد این حقیقت است که انسان مذهبی در جست وجوی تقلید بوده، و بر آن بوده که وی حتی به هنگام بروز اعمال دیوانه‌وار، شرارت و

جنایت از خدایان خویش تقلید می کرده است.

۹. تاریخ مقدس، تاریخ، تاریخ‌گرایی

اجازه بدهید رئوس مطالب را تکرار کنیم:

انسان مذهبی دو نوع زمان — کفرآمیز (نامقدس) و مقدس — را تجربه می کند. یکی استمرار ناپایدار است و دیگری «توالی ابديتها»، که به فواصل معین به هنگام جشنهايی که تقویم مقدس را به وجود آورده بازيافتني است. زمان نيايشي تقویم در دايرهٔ بسته‌اي جريان دارد؛ اين زمان كيهاني سال است که، با کارهای خدایان تقدیس شده. و از اين رو شگفت‌انگيزترین کار خدا آفرینش جهان بوده، که يادبود كيهان آفريني، نقش مهمی در بسياري از اديان بازي می کند. سال نو با نخستين روز آفرینش انطباق دارد. سال بعد دنيوي (موقتی) كيهان است. عبارت «جهان گذشته است» بيانگر اين است که سال مسیر خود را پیموده.

در هر سال نو كيهان آفريني تکرار گشته، جهان باز آفریده شده، و برای انجام اين کار زمان را نيز باید آفرید — يعني تجدید آن دوباره آغاز کردن آن است. بدین علت است که افسانهٔ كيهان آفرينانه به مثابه سرمشق نمونه‌اي برای هر آفرینش يا ساختمنی به کار می آيد؛ اين افسانه حتی به منزله راههای شفابخشی مورد استفاده واقع شده است. برای همزمان شدن با آفرینش به گونه‌ای نمادین، فرد وفور و فراوانی نخستين را تجدید می کند. شخص بيمار شفامي يابد زيرا اوی زندگی خود را دوباره با مختصری از نيروي كامل و دست نخورده آغاز می کند.

جشن مذهبی واقعیت بخشی حادثه‌ای نخستین، و تاریخ مقدسی است که در آن خدایان یا نیمه‌خدایان عاملان اصلی هستند. لیکن تاریخ مقدس در افسانه‌ها تعریف شده است. از اين رو شركت‌كنتدگان در جشن همزمان و معاصر خدایان و نیمه‌خدایان می شوند. شركت‌كنتدگان در زمان نخستينی که با حضور و فعالیت خدایان تقدیس شده زندگی می کنند. تقویم مقدس به فواصل معین زمان را تجدید می کند زира تقویم زمان را با زمان بنیان، زمان نير و مندو ناب منطبق می سازد. تجربهٔ مذهبی جشن — يعني، شركت در مقدس — انسان را قادر می سازد که به فواصل معین در حضور خدایان زندگی کند. اين دليلی بر اهمیت اساسی افسانه‌ها در تمام اديان

پیش از موسی است، چون افسانه‌ها حرکات و اعمال خدایان را بازگو می‌کنند و این حرکات و اعمال سرمشق‌های نمونه‌ای را برای تمام فعالیتهای انسان تشكیل می‌دهند. به همان اندازه که انسان مذهبی از خدایان خویش تقلید می‌کند در زمان بنیان، زمان افسانه زندگی می‌کند. به عبارت دیگر وی از بقای کفرآمیز و نامقدس برای دستیابی به زمانی پایدار و ابدی بیرون می‌آید.

از آنجایی که، برای انسان مذهبی جوامع نخستین، افسانه‌ها تاریخ مقدس اورا تشكیل می‌دهند، وی نباید آنها را فراموش کند؛ با واقعیت بخشی افسانه‌ها وی به خدایان نزدیک و در تقدس سهیم می‌شود. لیکن تاریخهای خدای حزن انگیز نیز وجود دارند، و انسان در برابر خود و در برابر طبیعت با واقعیت بخشی آنها به فواصل معین مسؤولیت بزرگی را می‌پذیرد. مثلا، آدمخواری آینی نتیجهٔ مفهوم مذهبی حزن انگیز است.

کوتاه سخن، انسان مذهبی با واقعیت بخشی افسانه‌های خویش برای نزدیک شدن به خدایان و سهیم شدن در حیات تلاش می‌کند؛ تقلید از سرمشق‌های نمونه‌ای خدا در عین حال هم مبین آرزوی وی برای تقدس و هم گویای غم غربت و دلتنگی وجودی است.

در ادیان نخستین و باستانی تکرار همیشگی کارهای بر جستهٔ خدا به عنوان تقلید توجیه شده است. تقویم مقدس سالیانه همان جشنها را تکرار می‌کند، یعنی، یادبود همان حوادث افسانه‌ای است. دقیقاً تقویم مقدس «بازگشت جاودانی» شمار محدودی از حرکات و اعمال خداست — و این مورد نه تنها برای ادیان نخستین بلکه برای تمام ادیان دیگر صادق است. تقویم جشنی (اوایسته به عید) در هر جا بازگشت دوره‌ای همان موقعیتهای نخستین و از این رو واقعیت بخشی همان زمان مقدس را تشكیل می‌دهد. برای انسان مذهبی، واقعیت بخشی همان حوادث افسانه‌ای بزرگترین امید او را تشكیل می‌دهد؛ چون با هر واقعیت بخشی وی دوباره برای تعییر شکل دادن وجود خویش براساس سرمشق خدا فرست و مجالی می‌یابد. کوتاه سخن، برای انسان مذهبی جوامع نخستین و باستانی، تکرار حرکات نمونه‌ای و بازیافت ابدی همان زمان افسانه‌ای بنیان، که خدایان تقدیس کرده‌اند، به هیچ معنا بر نظر بدینانه دربارهٔ حیات دلالت نمی‌کند. برخلاف، وی با اتکای بر همین بازگشت جاودانی به سرچشمه‌های مقدس واقعی است که می‌نماید وجود انسان از

اچیزی و مرگ نجات می‌یابد.

این چشم انداز هنگامی که مفهوم مذهبیت^{۳۴} کیهان منحرف می‌شود کاملاً تغییر یابد. این، آن چیزی است که هنگامی که، در جوامع رشد یافته‌تر، برگزیدگان، وشن اندیش استمراراً خود را از انگاره‌های مذهب سنتی جدا می‌کنند رخ می‌دهد. مدیس دوره‌ای زمان کیهانی سپس بی فایده و بی معنا می‌شود. خدایان دیگر با اوزان، بهانی، بازیافتی نیستند. معنای مذهبی تکرار حرکات و اعمال نمونه‌ای فراموش شده است. لیکن تکرار تنهی شده از مفهوم مذهبی لزوماً به نظر بدینانه نسبت به وجود (حیات) منجر می‌شود. هنگامی که مذهب دیگر وسیله‌ای برای تجدید، و قیمت نخستین، و از این رو برای بازیافتن حضور رمزآمیز خدایان نیست، یعنی، هنگامی که مذهب از تقدس خارج شده است، زمان ادواری وحشت انگیز می‌شود؛ به سورت دایره‌ای تصور می‌شود که جاودانه به دور خود می‌چرخد، خود را تا او نهایت تکرار می‌کند.

این چیزی است که در هند، جایی که نظریه ادوار کیهانی (یوگاها) به گونه‌ای ماهرانه پیشرفت کرده بوده رخ داده است. یک دور کامل یعنی، یک ماها یوگا، شامل ۱۲۰۰۰ سال می‌شود. این دور با یک تجزیه یعنی با یک، پرالایا، که شدیدتر (ماها پرالایا، تجزیه بزرگ) در پایان دور هزار تکرار شده است، پایان می‌یابد. چون ملرخهای نمونه‌ای «آفرینش - ویرانی - آفرینش - وغیره» در حد یک بیکرانگی کاهش یافته است؛ ۱۲۰۰۰ سال یک ماها یوگا به متابه سالهای خدا تلقی شده‌اند، که با یک دورهٔ ۳۶ ساله، مجموعاً ۴۳۲۰۰۰ سال برای یک دور واحد کیهانی ارائه می‌شود. یک هزار از گونهٔ ماها یوگا یک کالپا (نمونه) را فراهم می‌سازد؛ ۱۴ کالپا یک مانوانترارا به وجود می‌آورد (نامگذاری مانوانترارا بدین سبب است که فرض شده در هر مانوانترارا، نیا - شاه افسانه‌ای به نام مانیو پادشاهی می‌کرده). یک کالپا معادل با یک روز از زندگی برهماست؛ کالپای دوم با یک شب برابر است. یکصد سال از این «سالهای» برهما، به عبارت دیگر ۳۱۱۰۰۰ میلیارد از سالهای انسان، حیات برهما را تشکیل می‌دهند. لیکن حتی این دوره و استمرار حیات خدایان زمان را به پایان نمی‌رساند، چون خدایان جاودان نیستند و آفرینشها و ویرانشها کیهانی جاودانه به دنبال هم می‌آیند.^{۳۵}

این بازگشت جاودانی حقیقی، تکرار جاودانی وزن اساسی کیهان است -

ویرانش و بازآفرینش دوره‌ای آن. کوتاه سخن، این مفهوم نخستین سال - کیهان است، لیکن از مفهوم مذهبی خود تهی شده. بدیهی است، که تعلیم یوگاها را برگزیدگان روش اندیش استادانه پرداخته‌اند، و اگر این مطلب تعلیم قاطبه هندیان شد، نباید تصور کنیم که این مورد جنبهٔ وحشت‌انگیز خود را به تمام مردم هند نمایانده است. عمدتاً برگزیدگان مذهبی و فلسفی بودند که در حضور زمان ادواری که خود را بی‌نهایت تکرار می‌کند احساس نومیدی کردند. چون از نظر اندیشهٔ هندی، این بازگشت جاودانی بر بازگشت جاودانی برای وجود توسط نیروی کارما، یعنی قانون علیت کلی دلالت داشته. بنابراین، همچنین زمان با وهم و خیال (مایا) کیهانی برابر شده بوده، و بازگشت جاودانی به وجود ادامهٔ بی‌نهایت رنج و بردگی (قیادت) معنا گشته است. از دیدگاه این برگزیدگان مذهبی و فلسفی، تنها امید عدم بازگشت به وجود یعنی فسخ کارما بوده، به عبارت دیگر رهایی نهایی (موکشا) بر استعلای کیهان دلالت دارد.^{۳۶}

کشور یونان نیز از افسانهٔ بازگشت جاودانی آگاه بوده، و فیلسوفان یونانی دورهٔ اخیر مفهوم زمان دورانی را به دورترین و فراترین حدود آن کشاندند. برای روش‌تر شدن مطلب گفته‌های اچ.س.پیوج را نقل می‌کنیم: «بر طبق تعریف مشهور افلاتونی، زمان، که با انقلاب کرات آسمانی معین و سنجیده شده، تصور متحرک ابدیت نامتحرک است که با چرخیدن در یک دایره از هم تقليد می‌شود. در نتیجه کل صیرورت و شدن کیهانی، و در عین حال، بقای این جهان کون و فساد که ما در آن زندگی می‌کنیم در دایره‌ای تکامل خواهد یافت یا بر حسب توالی نامحدود دوایر در ضمنی که همان واقعیت بر طبق قانون تغییرناپذیر و راه کارهای تغییر ناپذیر، ساخته، ویران شده، و باز ساخته شده است. نه تنها همان اندازهٔ وجود، بی‌آنکه چیزی گم و خلق شده باشد، در آن حفظ شده، بلکه افزون بر این اندیشمندان معینی از روزگار باستان - فیثاغوریان، رواقیان، افلاتونیان - این مطلب را تصدیق کردد که در هر یک از این دوایر بقا همان واقعیتها باز ایجاد شده‌اند که قبل از دوایر پیشین ایجاد شده بودند و در دوایر بعدی - تا بی‌نهایت - ایجاد خواهند شد. هیچ حادثه‌ای یگانه و بی‌همانند نیست که یک بار اتفاق افتاد و بس (مثلاً محکومیت و مرگ سقراط)، بلکه حادثهٔ پیوسته اتفاق افتاده، اتفاق می‌افتد، و اتفاق خواهد افتاد؛ همان افراد در هر بازگشت دایره بر روی خود ظاهر شده‌اند، ظاهر می‌شوند، و ظاهر خواهند شد.

بقاء کیهانی تکرار و بازگشت جاودانی است.^{۳۷} »^{۳۸}

در مقایسه با ادیان باستانی پارینه - شرقی، بعلاوه با مفاهیم افسانه‌ای - فلسفی بازگشت جاودانی، همچنانکه در هند و یونان، یهودیت استادانه پرداخته شده بودند، نوآوری درباره اهمیت نخستین را ارائه می‌دهد. از لحاظ یهودیت، زمان دارای آغاز و پایانی است. عقیده به زمان دورانی رها شده است. یهود دیگر خود را (همانند خدایان ادیان دیگر) در زمان کیهانی نمایان نمی‌سازد، بلکه در زمان تاریخی که برگشت ناپذیر است، متجلی می‌سازد. هر تجلی جدید یهود در تاریخ دیگر قابل تنزل به تجلی نخستین نیست. سقوط بیت المقدس نشانگر خشم یهود است نسبت به بندگانش، اما این خشم دیگر آن خشمی نیست که در سقوط سامره یا سبطیه (در فلسطین قدیم) نشان می‌دهد. حرکات و اعمال او مداخلات شخصی وی در تاریخ تلقی می‌شوند و معانی ژرف آنها فقط برای بندگان او، بندگانی که یهود برگزیده بوده، آشکار می‌شوند. از این رو این حادثه تاریخی بُعد جدیدی پیدا می‌کند؛ این حادثه به صورت تجلی خدا در انسان در می‌آید.^{۳۹}

مسیحیت حتی در ارزش بخشی به زمان تاریخی فراتر می‌رود. از آنجایی که خدا متجسم بوده، یعنی، از آنجایی که خدا از لحاظ تاریخی وجود مشروط انسان را قبول کرده، تاریخ در پی امکان تقدیس شدن است. زمان ازل که انجیلها آن را مطرح کرده‌اند به روشنی زمان تاریخی محدودی است - زمانی که در آن پنطیوس پیلاطس^{۴۰} [از طرف روم] والی یهودیان بوده - لیکن این زمان با حضور مسیح، تقدیس شده. هنگامی که یک مسیحی روزگار ما در زمان نیایش آبینی شرکت می‌جوید دوباره به زمان ازلی که مسیح در آن زندگی کرده، رنج کشیده، و دوباره قیام کرده، دست می‌یابد - لیکن این زمان، زمان افسانه‌ای نیست، این زمان، زمانی است که پیلاطس بر یهودیان حکومت می‌کرده. برای مسیحی، نیز تقویم مقدس، به گونه‌ای نامحدود همان حوادث وجود مسیح را تکرار می‌کند - لیکن این حوادث در تاریخ اتفاق افتاده؛ این حوادث دیگر حقایقی نیستند که در زمان بنیان، «در آغاز» اتفاق افتادند (لیکن باید بیفزاییم که، برای مسیحی، زمان با زادن مسیح تجدید می‌شود، چون این تجسم موقعیت جدیدی برای انسان در کیهان ایجاد می‌کند). بنابراین می‌توان گفت که تاریخ خود را می‌نماید که بُعد جدیدی از حضور خدا در جهان است. تاریخ دوباره چنانکه تصور شده بوده، لیکن در چشم اندازی افسانه‌ای،

در ادیان نخستین و باستانی به صورت تاریخ مقدس در می‌آید.^{۲۱} مسیحیت نه در یک فلسفه بلکه در یک دین شناسی تاریخ به ظهور می‌رسد. چون مداخلات خدا در تاریخ و بالاتر از همه تجسم او در شخص تاریخی عیسی مسیح، دارای منظوری فرا تاریخی است – رستگاری انسان.

هکل آرمان یهودیت – مسیحیت را مطرح می‌سازد و آن را در کلیت خودش به تاریخ کُلی متصل می‌کند. روح کُلی پیوسته خود را در حوادث تاریخی متجلی می‌سازد و فقط خود را در حوادث تاریخی متجلی می‌گرداند. بنابراین کل تاریخ به صورت تجلی خدا در می‌آید. هر چیزی که در تاریخ اتفاق افتاده باید اتفاق می‌افتد همان طور که اتفاق افتاده، زیرا روح کلی چنین اراده کرده. بنابراین راهی فراروی اشکال متفاوت فلسفه‌های تاریخ قرن بیستم گشوده شده است. در اینجا بررسی حاضر ما پایان می‌پذیرد، چون تمام این ارزیابیهای جدید زمان و تاریخ به تاریخ فلسفه متعلق می‌شوند. با وجود این باید بیفزاییم که تاریخگرایی به منزله فراورده تجزیه مسیحیت رخ می‌دهد؛ تاریخگرایی برای حادثه تاریخی (این عقیده ریشه در مسیحیت دارد) بلکه برای حادثه تاریخی ای از این دست، یعنی، با انکار هر امکانی برای آشکار کردن نیت فراتاریخی، رستگاری شناسی اهمیتی قطعی قابل است.^{۲۰}

چنانکه برای مفاهیم زمان که فلسفه‌های تاریخی و وجودگرا بر آن اصرار ورزیده‌اند، ملاحظات زیر بیفاایده نیست: هر چند که دیگر زمان در این فلسفه‌های جدید به صورت دایره تصور نشده بار دیگر این جنبه وحشت انگیزی که در فلسفه‌های هندی و یونانی درباره بازگشت جاودانی به خود گرفته بوده، به خود می‌گیرد. به طور قطع معلوم شده که، زمان خود را به عنوان بقای ناپایدار و به تدریج محو شونده که به گونه‌ای چاره ناپذیر به مرگ منجر می‌شود، ارائه می‌کند.

حوالشی:

1. liturgical time

۲. منسوب به Parmenides: ؓ - ۴۵۰ ق.م؛ در مأخذ اسلامی برمانیدس؛ فیلسوف یونانی، تحت نفوذ فیثاغورث و از فلاسفه بزرگ نحله اثای بود. معتقد بود که حقیقت یکی بیش نیست و آن ثابت، کامل و تجزیه ناپذیر است. نظریاتش را دوست و شاگردش زنون اثای بسط داد.

3. gesta

4. transhuman

5. Werner Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, p. 133.
6. *Shatapatha Brāhmaṇa*, X, 5, 4, 10; etc.
۷. Prajapati: خدای و دای هندوها؛ نیروی خلاقی که هر چیزی را از خودش رشد و نمو می‌دهد.
8. *Ant. jud.*, III, 7, 7.
۹. Hermann Usener. ۱۸۳۴-۱۹۰۵): دانشمند و پژوهشگر آلمانی؛ صاحب آثاری در زمینه فلسفهٔ یونانی، ادبیات، صنعت بیان و تاریخ مذاهب.
10. *Schneidung, Kreuzung*
11. Werner Müller, *Kreis und Kreuz*, Berlin, 1938, p. 39; cf. also pp. 33ff.
12. principio
۱۳. Ras Shamra: قریه‌ای نزدیک شهر باستانی اوگاریت، سوریه، نزدیک ساحل و شمال لاذقیه؛ مهمترین مرکز کاوش‌های باستان‌شناسی در سوریه.
۱۴. این اشتباه ناشی از نوشتهدای عربی بیرونی است. گاهی دانشمندان غربی مسلمانان را نیز عرب می‌نامند — م.
۱۵. در مورد آیینهای سال نو، ر. ک. افسانه، از صفحه ۵۵ به بعد.
۱۶. Io: خدای رودخانه‌ها؛ زنوس این الههُ زیبا را فریفت و گمراх کرد. یو به شکل گوسلاله‌ای تغییر شکل داد. هرا برای آزار الهه، خرمگسی را مأمور کرد که بیلهوهاش رانیش بزند. سرانجام در مصر، زنوس دوباره او را به صورت انسان درآورد و مخفیانه با او درآمیخت که حاصلش پسری به نام اپاوفوس بود.
۱۷. ر. ک. مرجع کتابشناسی در:
- Myth*, pp. 82 ff. and in *Patterns*, p. 410.
18. J.F. Rock, *The Na-khi Nāga Cult and Related Ceremonies*, Rome, 1952, Vol. II, pp. 279 ff.
۱۹. Ea: خدای آکدی ریخد؛ پسر آپسو و پدر مردوك.
20. Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts*, London, 1932, p. 39. Cf. also Eliade, «Kosmogonische Mythen und magische Heilungen», *Paideuma*, 1956, pp. 194-204.
21. F.J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, 2nd ed., London, 1938, pp. 170 ff.
22. Raymond Furth, *The Work of the Gods in Tikopia*, I, London, 1940. برآیندگی emergence.
24. ontophany
25. Kivavia
26. F.E. Williams, cited in lucien Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, 1935, pp. 162, 163-164.

27. Iqxareyav

28. J.P. Harrington, cited in *ibid.*, p. 165.

29. given

30. A.E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kulture*, Stuttgart, 1948.

این نویسنده، واژه دما (خدا) را از زبان ماریندانیم گینه جدید به عاریت گرفته است.

31. palaeo-agricultural

32. E. Volhardt, *Kannibalismus*, Stuttgart, 1939. Cf. Eliade, «Le mythe du bon sauvage ou les prestiges de l'origine», in *id.*, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 36ff.

33. idyllically

34. religiousness

35. Eliade, *Myth*, pp. 113ff; see also *id.*, *images et symboles*, Paris, 1952, pp. 80ff.

۳۶. این استعلا با «آن مساعد» (کشانا)، که بر نوعی زمان مقدس که رهابی از زمان را میسر می سازد به دست آمده است. ر.ک. پیشین، صفحه ۱۰ به بعد.

37. anakuklosis

38. Henri Charles Puech, «La gnose et le temps», *Eranos-Jahrbuch*, Xx, 1952, pp. 60-61.

39. Eliade, *Myth*, pp. 102ff.

به ویژه ارزیابی پیامبران از تاریخ در یهودیت.

۴۰. بونتیوس پیلاتوس؛ رونق کارش در ۲۶ م. بود. به سبب اصرار مردم، عیسی را تسلیم یهودیان کرد تا مصلوب ش کنند (متی ۲۷؛ یوحنا ۱۸، ۲۸-۱۹، ۴۲). به روایتی خودکشی کرد.

41. Eliade, *Images et symboles*, pp. 222 ff.

كتابنامه

زمان مقدس

- Coomaraswamy, A. K., *Time and Eternity*, Ascona, 1947
- Corbin, H., "Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme," *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, pp. 149-218
- Culmann, O., *Christus und die Zeit*, Basel, 1946
- Dumézil, G., "Temps et mythes," *Recherches philosophiques*, V, 1935-1936, pp. 235-251
- Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return*, New York, 1954, Chapters II and III
- , "Le temps et l'éternité dans la pensée indienne," *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951, pp. 219-252; *Images et symboles*, Paris, 1952, pp. 73-119
- Goodenough, E. R., "The Evaluation of Symbols Recurrent in Time, as illustrated in Judaism," *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, pp. 285-320
- Leeuw, G. Van der, "Urzeit und Endzeit," *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1950, pp. 11-51
- Marquart, J., "The Nawroz, its History and Significance," *Journal of the Cama Oriental Institute*, No. 31, Bombay, 1937, pp. 1-51
- Mauss, M. and H. Hubert, "La représentation du temps dans la religion et la magie" in *Mélanges d'histoire des religions*, 1909, pp. 190-229
- Mus, P., "La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique." *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Melun, 1939
- Nilsson, M. P., *Primitive Time Reckoning*, Lund, 1920
- Pallis, S. A., *The Babylonian akītu Festival*, Copenhagen, 1926
- Puech, H. C., "La gnose et le temps," *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, pp. 57-114
- Quispel, G., "Zeit und Geschichte im antiken Christentum" *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, pp. 115-140

- Reuter, H., *Die Zeit. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung, Diss.*, Bonn, 1941
- Scheftelowitz, J., *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*, Stuttgart, 1929
- Wensinck, A. J., "The Semitic New Year and the Origin of Eschatology," *Acta Orientalia*, I, 1923, pp. 158-199
- Werblowsky, R. J. Zwi, "Hanouca et Noël ou Judaïsme et Christianisme," *Revue de l'histoire des religions*, Jan.-Mar. 1954, pp. 30-68
- Wilhelm, H., "Der Zeitbegriff im Buch der Wandlungen," *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, pp. 321-349
- Zimmern, H., "Zum babylonischen Neujahrsfest," 1-2, Leipzig, 1906, 1918: *Berichte über die Verhandl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.*, 58, 3; 70, 5 اساندها
- Baumann, H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlin, 1936
- Caillois, R., *Le mythe et l'homme*, Paris, 1938
- Ehrenreich, P., *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig, 1910
- Gusdorf, G., *Mythe et métaphysique*, Paris, 1953
- Hooke, S. H. (ed.), *Myth and Ritual*, London, 1934
———, *The Labyrinth*, London, 1935
- Jensen, A. E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948
———, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951
- Jung, C. G., and K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam-Zurich, 1941
- Kluckhohn, C., "Myths and Rituals. A General Theory," *Harvard Theological Review*, 35, 1942, pp. 45-79
- Lévy-Bruhl, L., *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, 1936
- Malinowski, B., *Myth in Primitive Psychology*, London, 1926
- Pettazzoni, R., "Die Wahrheit des Mythos," *Paideuma*, IV, 1950, pp. 1-10
———, "Myths of Beginnings and Creation-Myths," *Essays on the History of Religion*, Leiden, 1954, pp. 24-36
- Preuss, K. T., *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen, 1933
- Untersteiner, M., *La fisiologia del mito*, Milan, 1946

فصل سوم

تقدس طبیعت و دین کیهانی

برای انسان مذهبی، طبیعت هرگز فقط «طبیعی» نیست؛ طبیعت همیشه دارای ارزش مذهبی است. درک این مطلب ساده است، چون کیهان، آفرینش خداست؛ از دستهای خدایان بیرون می‌آید، جهان اشباع شده از تقدس است. تنها تقدس انتقال یافته خدایان، به سادگی مانند این مورد نیست، که مثلاً، مکانی یا شیئی با حضور خدا تقدس یافته باشد. خدایان بیش از این انجام دادند؛ خدایان کیفیات مختلف تقدس را در هر ساختاری از جهان و پدیده‌های کیهانی متجلی ساختند. جهان به گونه‌ای آشکار شده که انسان مذهبی چون به آن بیندیشد، کیفیات بسیاری از تقدس را در آن کشف می‌کند، و بر اثر آن، کیفیات حیات را نیز در می‌یابد. بالاتر از همه، جهان موجود است، و دارای ساختار؛ هیولا نبوده بلکه یک کیهان است، و از این رو خود را به عنوان آفرینش، به صورت کار خدایان عرضه می‌دارد. این کار خدایی همیشه کیفیت شفافیت خود را حفظ می‌کند، یعنی، جهان خود به خود جنبه‌های بسیاری از تقدس را آشکار می‌کند. آسمان مستقیماً، «به گونه‌ای طبیعی» فاصله نامحدود، استعلای الوهیت (خدا) را آشکار می‌کند. زمین نیز شفاف است؛ زمین به مثابه مادر و پرستار همگانی، خود را ارائه می‌کند. اوزان کیهانی به صورت نظم، هماهنگی، پایداری و باروری متجلی می‌شوند. کیهان به طور کلی سازواره‌ای بی‌واسطه واقعی، زنده (جادوگانی)، و مقدس است. جهان در عین حال کیفیات حیات و تقدس را آشکار می‌سازد. پیوستن جلوه وجودی (مادی) و جلوه روحانی.

در این فصل می‌کوشیم بدانیم که چگونه جهان خود را به چشم انسان مذهبی

می نمایاند — یا، دقیقتر، چگونه تقدس را ساختارهای معین جهان آشکار کرده‌اند. نباید فراموش کنیم که برای انسان مذهبی فوق طبیعی با طبیعی به گونه‌ای پایدار پیوسته بوده، و اینکه طبیعت همیشه چیزی را نمایش می‌دهد که آن را استعلاء می‌بخشد. چنانکه قبل‌اگفتیم: سنگ مقدس به سبب اینکه مقدس است مورد ستایش واقع شده، نه به دلیل اینکه سنگ است؛ این تقدسی است که به سبب وضع موجودیت سنگ متجلی گردیده که ماهیت حقیقی آن را آشکار می‌سازد به این علت است که مانع توانیم از طبیعت گرایی یا از دین طبیعی (طبیعت پرستی) به معنایی که در سده نو زدهم مرسوم بوده سخن بگوییم؛ چون این «فوق طبیعی» است که انسان مذهبی از جنبه‌های طبیعی جهان درک می‌کند.

۱. مقدس آسمانی و خدایان آسمانی^۱

تفکری ساده درباره گنبد آسمانی تجربه‌ای مذهبی را ایجاد می‌کند. آسمان خود را چنان می‌نمایاند که نامحدود و مافق است. آسمان کاملاً بزرگتر از آن قسمتی است که انسان و محیط‌اش وانمود کرده. استعلا با آگاهی ساده‌ای از ارتفاع (فراز) نامحدود آشکار شده است. «بلندترین» خود به خود نشان اولوهیت (خدایی) است. نواحی بلندتر (فرازتر) غیر قابل دسترس انسان، مناطق نجومی، اهمیت تعالی، واقعیت مطلق را، درباره ابدیت ارائه می‌دهند. در آنجا خدایان اسکان دارند؛ آدمیان ممتاز چندی با آینهای عروج راه خود را به آنجا می‌گشایند؛ در مفهوم ادیان معین، ارواح مرده به آنجا صعود می‌کنند. «بلندترین» بُعد دست نیافتنی برای انسان به عنوان انسان است؛ این بُعد به نیروها و موجودات فوق انسان تعلق دارد. کسی که با صعود از پله‌های مرقدی مقدس یا نرdbانی آینی که به آسمان رهنمون می‌شود عروج می‌کند از انسان بودن فراتر می‌رود؛ بدین طریق یاراهی دیگر وی در وضع و حالت خدا سهیم می‌شود. تمام این چیزی نیست که با عملی منطقی، بخردانه حاصل شده باشد. مقولهٔ متعالی عرش فرازمنی، نامتناهی، بر کل انسان، بر عقل و بر روح او آشکار شده است. این آگاهی کلی درباره سهم انسان است؛ با نگاه به آسمان وی در عین حال سنجش ناپذیری خدا و موقعیت خاص اورا در کیهان کشف

می‌کند. چون آسمان، با وضع خاص وجودیش، استعلا، نیرو و ابدیت را آشکار می‌سازد. آسمان مطلقاً وجود دارد زیرا بلند، نامحدود، جاودان و نیرومند است. این اهمیت حقیقی دربارهٔ بیانی است که در بالا مطرح شد— که خدايان کیفیات مختلف مقدس را در ساختار معین جهان متجلی کردند. به عبارت دیگر، کیهان— کار^۲ نمونه‌ای خدايان— چنان ایجاد شده است که معنای مذهبی استعلاخدا با وجود واقعی آسمان میسر گشته است. و از آنجایی که آسمان مطلقاً وجود دارد، پسیاری از خدايان برتر مردمان نخستین با اسمهای خاص عرش، گنبد آسمانی، پدیده‌های کایناتی، یا ساده‌تر مالک آسمان یا ساکن آسمان نامیده شده‌اند.

خدای برتر مانوری، ایهو نامیده شده است؛ ایهو به معنای رفع و برتر است. خدای برتر نگروهای^۳ آکپوزو، به معنای آنچه بلند، قلمروهای بالاتر است. در میان سلکنامهای تیرا دلفیوگو، خدا ساکن آسمان یا کسی که در آسمان است نامیده می‌شود. پیولیوگا، موجود برتر جزیره نشینان آندامان، در آسمان اسکان دارد؛ رعد صدای او، باد نفس او، توفان نشانهٔ خشم است، چون وی با اشتغالش کسی را که از فرمانهایش سر بتاباند تنبیه می‌کند. خدای آسمان یوریویای اسلیوکاست، اولوریون نامیده شده است که تحت اللفظی به معنای مالک آسمان است. سامواها (اهل جزیره ساموا در پلینزی) نوم خدایی را که در بلندترین آسمان اسکان دارد و نامش به معنای آسمان است نیایش می‌کنند. در میان کوریاکها، خدای برتر خدای در بالا، صاحب متعال، کسی که وجود دارد نامیده شده است. آینیوها، اورا به عنوان خدای اصلی آسمان، خدای آسمان، آفرینندهٔ خدای جهانها، لیکن به عنوان کامیوبی، یعنی، آسمان می‌دانند. این فهرست را می‌توان به سادگی ادامه داد.^۴

ممکن است بیفزاییم که همان موقعیت نیز در مورد ادیان مردم متعددتر، یعنی، مردمی که نقش مهمی در تاریخ ایفا کرده‌اند یافت شده است. نام مغولی که بر خدای برتر نهاده شده تنگری است و به معنای آسمان. خدای چینی تی‌ین هم به معنای آسمان و در عین حال به معنای خدای آسمان است. واژهٔ سومری برای خدا، دینگیر، اساساً به معنای تجلی آسمانی آمده است— روش، درخشان. آنوی بابلیها نیز به معنای آسمان است. دیوس^۵، خدای برتر هند و اروپایی در عین حال بر تجلی آسمانی و مقدس دلالت دارد (ر.ک. دیو سانسکریت، درخشیدن، روز؛ دیوس، آسمان، روز؛ دیوس [پیتار]، خدای هندی آسمان). زئوس و زوپیتر هنوز یاد تقدس

آسمان را با خود دارند. تارانیس سلتی (از تاران، به معنای تندر)، پر کیوناس بالتیک (به معنای درخشان) و پریون اسلامو های نخستین (ر.ک. بیوریون لهستانی، روشنایی) به ویژه در مورد اخیر یعنی پیوریون، تغییرات خدایان آسمان به خدایان توفان جالب توجه است.^۶

در اینجا طبیعت پرستی مطرح نیست. خدای آسمانی با آسمان همسان نبوده، زیرا او همان خدایی است که کل کیهان، آسمان را نیز آفریده. به این علت است که او آفریننده، قادر متعال، خداوندگار، پدر، و از این قبیل نامیده شده. خدای آسمانی ذات است نه تجلی آسمانی. لیکن او در آسمان زندگی می کند و در پدیده های کایناتی—رعد، برق، توفان، شهابها، وغیره—تجلى یافته است. این بدان معناست که ساختارهای ممتاز معین کیهان—آسمان، جو—تجليلات مطلوب موجود برتر را تشکیل می دهند؛ او حضور خویش را با آنچه خاص و ویژه اوست یعنی برتری^۷ بیکرانگی آسمانی، وحشت^۸ توفان آشکار می سازد.

۲. خدای دور دست

تاریخ موجودات برتری که ساختار آنان آسمانی است برای درک تاریخ مذهبی انسان به طور کلی دارای اهمیت بسیاری است. ما نمی توانیم حتی درباره آن تاریخ در این صفحات مختصر به بررسی بپردازیم.^۹ لیکن باید دست کم حقیقتی را مورد بررسی قرار دهیم که مقدماتی و اصلی به نظر می رسد. از لحاظ آسمانی ساختار موجودات برتر طوری است که ناگزیر باید از کاربندی و کاربرد دین و از آیین جدا باشد؛ این موجودات از میان مردان دور می شوند، به آسمان می روند، و به صورت خدایان دور دست، غیرفعال^{۱۰} در می آیند. کوتاه سخن، درباره این خدایان ممکن است گفته شود که، پس از آفرینش کیهان، حیات، انسان، نوعی خستگی احساس می کنند، گویی که عمل تهور آمیز بر جسته آفرینش سرچشمه های آنان را به نمایش گذاشتند. بنابراین به آسمان می روند، فرزند یا آفریننده دیگری را برای به پایان رساندن یا تکمیل این آفرینش بر روی زمین باقی می گذارند. به تدریج مکان آنان را خدایان دیگر—نیاکان افسانه ای، مادر—خدایان مادینه، خدایان باروری، و از این قبیل—اشغال می کنند. خدای توفان باز هم ساختاری آسمانی دارد، لیکن او دیگر

موجود برتر آفریننده نیست؛ او فقط بارور کنندهٔ زمین است، گاهی او فقط به زمین- مادر همراه و همدم خویش یاری می‌دهد. از لحاظ آسمانی موجود برتر ساخته و برداخته، مکان برتر خود را فقط در میان مردمان روستایی (شبانان) حفظ می‌کند، و اموال عقیتی بی همتا در ادبیانی که به یکتاپرستی و وحدانیت (اهرامزدا) گرایش دارند یا ادبیانی که کاملاً توحیدی (یهوه، الله) هستند، به دست می‌آورد.

پدیدهٔ دوردستیِ خدای برتر قبلاً در سطوح باستانی فرهنگ ثبت شده است. در میان کولینهای استرالیایی، بونجیل موجود برتر خود عالم، حیوانات، درختان و انسان را آفریده؛ لیکن وی پس از اینکه پرسش را به حکمرانی زمین و دخترش را به فرمانروایی آسمان می‌گمارد از جهان دور می‌شود. او در میان ابرها همچون خداوندگاری، با شمشیری عظیم در دست باقی می‌ماند. پولوگا، موجود برتر جزیره نشینان آندامان، پس از آفرینش جهان و نخستین انسان دور شده است. رمز دوردستی او در فقدان تقریباً کامل آینین دینی از یاد می‌رود؛ هیچگونه قربانی، جذبه‌ای، شکرگزاری ای برای او دیده نشده. یاد پولوگا فقط در مراسم مذهبی چندی — مثلاً سکوت مقدس شکارچیان به هنگام بازگشت به دهکده پس از یک شکار موفقیت آمیز — بر جای می‌ماند.

ساکن در آسمان یا کسی که در آسمان است به اعتقاد سلکنامها جاودان، دانا، قادر مطلق، آفریننده است؛ لیکن نیاکان افسانه‌ای، که خود آنها را خدای برتر پیش از آنکه به مکانی در بالای اختران کناره‌گیری کند آفریده، در آفرینش به آخر خط رسیده‌اند. چون اکنون این خدا که خود را از انسانها جدا کرده، نسبت به امور جهان بی علاقه و بی تفاوت است. او دارای هیچ گونه شمایلات و متولیانی نیست. نیاشنگران فقط در مورد بیماری به او متول می‌شوند: «تو که در بالایی، فرزندم را از من مگیر؛ او هنوز خیلی جوان است!»^{۱۱} جز به هنگام بروز توفانها به ندرت پیشکش‌هایی به او تقدیم می‌شود.

این مورد در میان بسیاری از مردمان افریقایی وجود دارد؛ خدای آسمانی بزرگ، موجود برتر، آفریننده قادر مطلق، فقط نقش کمتری در حیات مذهبی اکثر قبایل بازی می‌کند. او بسیار دورتر یا بسیار ممتازتر از آن است که به آینین واقعی نیاز داشته باشد، و او فقط در موارد سخت به دعا طلبیده می‌شود. بنابراین، مثلاً اولوریون (مالک آسمان) یوریو باها، پس از آغاز آفرینش جهان، وظیفهٔ پایان

بخشیدن آفرینش و حکمرانی بر آن را به خدای فرودست تری، به نام اوباتالا سپرده چون اولوریون از امور انسانی و زمینی کناره‌گیری کرده، و خدای برتر نه معابدی نه شمایلی نه متولیانی دارد. مع هذا، او به منزله آخرین ملجاء در مواقع بروز بلا و مصیبت به دعا طلبیده می‌شود.

ندیامبی، خدای برتر هر رو که در آسمان کناره‌گیری کرده انسانیت را به خدایان فرودست‌تر واگذار کرده است. عضو قبیله‌ای می‌گوید: «ما چرا باید برای او قربانی کنیم؟». «ما نیازی به ترسیدن از او نداریم چون او مانند ارواح مردگان ما به ما آزاری نمی‌رساند». ^{۱۲} موجود برتر توکومبا «برای امور معمولی مردم بسیار بزرگ است!» این همان موردی است که نجانکوپون در میان نگوروهای (سیاهان) تچی زبان افریقای غربی [بیشتر در غنا] وجود دارد؛ برای او هیچ نوع آینینی وجود ندارد، و فقط تحت شرایط و مقتضیات غیرمعمول مانند قحطی و خشکسالی، یا بیماری همه‌گیر یا پس از بروز توفان شدید از او تجلیل می‌شود؛ مردم از اینکه او را رنجانده‌اند طلب بخشش می‌کنند. دزینگبی (پدر همگانی)، موجود برتر ایو [مردم غنا و توگو] فقط به هنگام خشکسالی به باری طلبیده شده است: «ای آسمان، از تو سپاسگزاریم، خشکسالی و حشتناکی است؛ باران بیار، تا که زمین دوباره سرزنشه شود و مزارع سبز و خرم!» ^{۱۳} دوردستی و انفعالت (خنثایی) موجود برتر در سرود گیریامای افریقای خاوری، که خدای آنان را نیز توصیف می‌کند به گونهٔ شگفت‌آوری آمده است: «مولوگو (خدا) در بالاست، ارواح در پایین هستند!» ^{۱۵} بانتوها می‌گویند: «خدا، پس از آفریدن انسان، دیگر دلوپس او نیست» و سیاهان تکرار می‌کنند: «خدا از ما بسیار دور شده است» ^{۱۶}. مردم فانگ بوتهزارهای افریقای استوایی فلسفهٔ مذهبی خود را در سرودی این چنین خلاصه می‌کنند:

خدا^{۱۷} در بالا، انسان در پایین است.
خدا خداست، انسان انسان است.

هر یکی در خانه، هر یکی در خانه او. ^{۱۸}

به آوردن نمونه‌هایی از این دست دیگر نیازی نیست. در همه جا در ادیان نخستین موجود برتر آسمانی می‌نماید که رواج مذهبی ندارد؛ جایی در آینین ندارد، و در افسانه‌ها او از انسان دورتر و دورتر می‌شود تا به خدای کشته تبدیل گردد. با وجود این او به منزله آخرین ملجاء، هنگامی که تمام راههای خوشایند به سوی خدایان و

خدایان مادینه دیگر، و نیاکان و اهریمنان بسته باشند، به یاد آورده می‌شود و به او تماس می‌کنند. چنانکه اورائونها می‌گویند: «اکنون ما هر چیزی را آزموده‌ایم، لیکن ما هنوز ترا داریم که به ما کمل کنی»؛ آنان خروس سفیدی را برای او قربانی می‌کنند و گریه کنان می‌گویند، «خدا، تو آفرینندهٔ مایی، بر ما رحمت آور». ^{۱۹}

۳. تجربهٔ مذهبی حیات

دورdstی خدا در واقع علاقهٔ رو به افزایش انسان به اکتشافات مذهبی، فرهنگی، و اقتصادی خاص اورا بیان می‌کند. انسان نخستین به واسطهٔ ارتباط با تجلیات قدسی حیات، کشف باروری مقدس زمین، و با قراردادن خویش در معرض تجربهٔ بیان مذهبی‌ای که واقعی‌تر (جسمانی‌تر، حتی شهوانی) هستند انسان بومی از خدای آسمانی و متعالی دور می‌شود. کشف کشاورزی اساساً نه تنها اقتصاد نخستین را بلکه همچنین به ویژه اقتصاد مقدس اورا تغییر شکل می‌دهد. نیروهای دیگر مذهبی — جنسیت، باروری، افسانه‌شناسی زن و زمین و غیره — هر کدام نقشی اجرا می‌کنند. تجربهٔ مذهبی واقعی‌تر می‌شود، یعنی، رابطهٔ صمیمانه‌تری (نزدیکتری) با حیات پیدا می‌کند. مادربزرگ — خدایان مادینه و خدایان نیر و مندیا ارواح باروری به طور بر جسته‌ای برای مردان پویاتر و دست‌یافتنی‌تر از آنچه خدا آفریننده بوده می‌شوند.

با وجود این، چنانکه ملاحظه کردیم، در موارد محنت، هنگامی که هر کاری عیث است، و به ویژه در مواردی که بلا از قبیل خشکسالی، توفان و بیماری همه‌گیر از آسمان نازل می‌شود مردم دوباره به سوی موجود برتر بازمی‌گردند و از اورفع بلا را تماس می‌کنند. این گرایش فقط در میان بومیان رواج ندارد. عبرانیهای باستانی هر زمانی که در ناز و نعمت بودند، یهوه را ره‌آمی کردند و به بعلها و عشتروت‌ها [زنان بعلها] همسایگانشان روی می‌آوردند. فقط در اثر بروز بلاحای تاریخی، ناگزیر به سوی یهوه باز می‌گشتند. «و در پیشگاه او می‌گریستند و می‌گفتند، ما مرتکب گناه شدیم، زیرا ما خداوندگار راه‌آمی کردیم، و به بعل و عشتروت خدمت کردیم؛ لیکن اکنون ما را از دست دشمنانمان نجات بده، و به تو خدمت خواهیم کرد». ^{۲۰}

عبرانیها پس از بروز بلاحای تاریخی و تهدید به نابودی از حادثهٔ معین تاریخی به

سوی یهوه بازگشتن؛ بومیان موجودات برتر خویش را در موارد بروز بلای کیهانی به یاد می‌آورند. لیکن معنای این بازگشت به سوی خدای آسمانی در هر دو مورد یکسان است: در موقعیت بحرانی شدید، که در آن وجود واقعی اجتماع در معرض خطر قرار دارد، خدایانی که در مواقع عادی حیات را تضمین و تجلیل می‌کنند به نفع خدای برتر رها شده‌اند. ظاهراً، این تناقض بزرگی است: خدایانی که، در میان بومیان، از لحاظ آسمانی جایگزین خدایان ساخته و پرداخته شدند - مانند بعلها و عشت وتها در میان عبرانیها - خدایان باروری، فراوانی، کمال بخش حیات بودند؛ کوتاه سخن، خدایانی بودند که هم حیات کیهانی - نباتی، کشاورزی، احشام و اغnam - و هم حیات انسان را تجلیل کردند و تعالی بخشیدند. این خدایان به نظر می‌رسیدند که مقتدر و نیر و مند باشند. رواج مذهبی این خدایان دقیقاً با قدرت، ذخایر حیاتی نامحدود، باروری آنها توصیف شده بود.

و با وجود این، پرستندگان آنها - بومیان و عبرانیها به یک اندازه - این احساس را داشتند که تمام این خدایان مادیّه بزرگ و تمام این خدایان نباتی قادر به نجات دادن آنان؛ یعنی، قادر به تضمین وجود آنها در لحظات بحرانی واقعی نبودند. این خدایان و خدایان مادیّه فقط می‌توانستند حیات را تکثیر و تقویت کنند؛ و این خدایان می‌توانستند این عمل را در زمانهای عادی انجام دهند؛ کوتاه سخن، اینان خدایانی بودند که به گونه‌ای شگفت‌انگیز اوزان کیهانی را مقرر می‌داشتند، لیکن آنان اثبات کردند که نسبت به نجات کیهان یا جامعه انسانی در لحظات بحرانی (بحran تاریخی در میان عبرانیها) ناتوان هستند.

خدایان متفاوتی که جایگزین موجودات برتر شدند مخزن بیشترین نیر و های واقعی و برجسته یعنی نیر و های حیات بودند. لیکن حقیقتاً اینان در فراوری و سازندگی «ویژه کاران»^{۱۰} شده بودند و نیر و های دقیقتر، اساسی‌تر، روحی‌تر خدایان آفریننده را ارزدست دادند. در کشف تقدس (قدوسیت) حیات، انسان به خود اجازه داد که به طور فزاینده‌ای با این کشف خاص خویش از جا در برود؛ و خود را تسلیم تجلیلات قدسی حیاتی کرد و از تقدسی که نیازهای آنی و روزانه اورا استعلا بخشید روی بر تافت.

۴. جاودانگی نمادهای آسمانی

با وجود این باید توجه داشته باشیم، هنگامی که خدایان آسمانی، دیگر بر حیات مذهبی تسلطی ندارند، قلمروها و مناطق نجومی، نمادگرایی آسمانی، افسانه‌ها و آینهای عروج، و مانند اینها، مکان برتری در اقتصاد مقدس حفظ می‌کنند. آنچه «ما فوق» و «فرانز» است برای آشکار کردن برتری در هر مجموعه مذهبی تداوم می‌باید. آسمان که از آینهای خارج شده و با موضوعات دیگر در افسانه‌شناسیها جایگزین گردیده بحسب نمادگرایی اش همیشه در حیات مذهبی حضور دارد؛ این نمادگرایی آسمانی نیز شماری از آینهای (عروج، صعود، آشناسازی، پادشاهی، وغیره)، شماری از افسانه‌ها (درخت کیهانی، کوه کیهانی، سلسله‌ای از تیرهایی که زمین و آسمان را به هم می‌پیوندند، وغیره) شماری از ملت‌ها (مثل پرواز جادوی) را القا و تقویت می‌کند. نمادگرایی مرکز جهان — که ما انتشار بر جسته آن را دیده‌ایم — اهمیت نمادگرایی آسمانی را نیز توضیح می‌دهد؛ چون در يك مرکز است که ارتباط پیوند با آسمان عملی شده است، و آسمان تصور نمونه‌ای برتری واستعلا را تشکیل می‌دهد.

می‌توان گفت که ساختار واقعی کیهان یاد موجود برتر آسمانی را زنده نگه می‌دارد. گویی که خدایان، جهان را در چنین راهی که نتوانسته آفریده شود مگر که وجود آنان را منعکس کند آفریده بودند؛ چون هیچ جهانی بدون داشتن حالت عمودی وجودش امکان ندارد، و آن بُعد به تهابی کافی است که برتری را انتقال دهد.

المقدس آسمانی که از حیات مذهبی به معنای دقیق خارج شده در نمادگرایی فعال باقی می‌ماند. نماد مذهبی پیامش را در هر شرایطی حتی اگر این پیام در هر بخش اگاهانه درک نشده می‌رساند. چون نماد نه فقط با اندیشمند، بلکه باکل وجود انسان سخن می‌گوید.

۵. ساختار نمادگرایی وابسته به آب

پیش از بحث درباره زمین باید ارزش‌های مذهبی آبها را ارائه دهیم.^{۲۲} دو دلیل برای اینکار وجود دارد:

۱. آبها پیش از زمین وجود داشتند (چنانکه در سفر پیدایش، ۱ و ۲ آمده «تاریکی بر روی سطح لجه بود. و روح خدا بر روی سطح آبها حرکت کرد»)، ۲. با تحلیل ارزش‌های مذهبی آبها ساختار و کارکرد نمادها را بهتر درک خواهیم کرد. اکنون، نمادگرایی نقش قاطعی در حیات مذهبی انسان ایفا می‌کند؛ به واسطه نمادهاست که جهان شفاف می‌شود، از این رو قادر به نمایش متعالی می‌شود.

آبها مجموع معنویت جهانی را می‌نمایانند؛ آبها «چشم و بنیان»^{۲۳}، مخزن تمام امکانات وجودند؛ آبها مقدم بر هر شکل و صورتی هستند و هر آفرینشی را حمایت می‌کنند. یکی از تصورات نمونه‌ای آفرینش جزیره‌ای است که ناگهانی در میان امواج خود را متجلی می‌سازد. به عبارت دیگر، غوطه‌وری در آب بر سیر قهقهایی و بازگشت به تشكل قبلی، ورود دوباره در وضعی نامتفاوت با وجود پیشین دلالت دارد. غوطه‌وری، عمل کیهان آفرینانه تجلی پیشین را تکرار می‌کند؛ غوطه‌وری با تجزیه اشکال برابر است. به این علت است که نمادگرایی آبها هم بر مرگ و هم بر بازگزدن دلالت دارد. تماس و برخورد با آب همیشه تجدیدی در پی دارد — از یک سو بدین سبب که تجزیه، زادن جدیدی به دنبال داشته است، از دیگر سو، بدین لحظه که غوطه‌وری عامل بالقوه حیات را بارور و تکثیر می‌کند. کیهان‌شناسی وابسته به آب — در سطح انسان — در اندیشه‌های ماده‌زایی^{۲۴}، در اعتقاداتی که بر طبق آنها انسان از آبها زاده شده المتنای خود را داراست. سیل، یا فرورفتگی دوره‌ای قاره‌ها در زیر آب (افسانه‌های نوع آتلانتیس)، در سطح انسان، در «دومین مرگ» انسان («رطوبت» و «حوزه نمدار»)^{۲۵} زیر جهان، وغیره) یا در مرگ وابسته به آینین آشنازی با غسل تعمید المتنای خودشان را دارند. لیکن هم در سطح کیهان‌شناسانه و هم در سطح مردم‌شناسانه غوطه‌وری در آبها نه تنها معادل با اطفای نهایی است بلکه با دوباره وارد شدن موقتی در نامعلوم که آفرینشی جدید، حیاتی جدید، یا «انسانی جدید» در پی داشته نیز برابر است؛ بر طبق این گفته یا این لحظه پیچیده کیهانی، زیست‌شناسانه، یا رستگاری شناسانه است. از دیدگاه ساختار، سیل با غسل تعمید، آب پاشی مراسم تشییع جنازه برای تطهیرات تولد جدید یا با شست و شوی آینینی در چشمکه که سلامت و باروری به همراه دارد نیز معادل است. در هر مجموعه مذهبی، آبها به طور ثابت نقش خود را حفظ می‌کنند؛ آبها اشکال را تجزیه می‌کنند و از میان می‌برند، «گناهان را می‌شویند»؛ آبها در عین حال

پاک کننده و تجدید کننده‌اند. تقدیر آنها مقدم بودن بر آفرینش و دوباره فرآگرفتن آن است، از این رو آبها از فراتر رفتن از وضع خاص بودن خود ناتوانند، یعنی از تجلی خود در اشکال ناتوانند. آبها نمی‌توانند به ورای وضع واقعی، به ورای اصلها و مراحل پنهانی گذر کنند. هر چیزی که تشکل می‌یابد خود را در بالا و ورای آبها، با جدا کردن خود از آبها، متجلی می‌سازد.

یک اصل در اینجا اساسی است: هم تقدس آبها و هم ساختار کیهان آفرینی‌های مربوط به آب و مکاشفات می‌توانند فقط با نمادگرایی مربوط به آب، که خود تنها نظام توانمند در تجدید تمام آشکارسازی‌های ویژه تجلیات قدسی بیشماری است آشکار شوند.^{۲۶} بعلاوه، این قانون برای هر نمادگرایی حفظ می‌شود؛ به طور کلی این نمادگرایی است که معانی متفاوت تجلیات قدسی را ارزشمند می‌سازد. مثلاً، آبهای مرگ معنای ژرفتر خود را فقط هنگامی آشکار می‌سازند که ساختار نمادگرایی وابسته به آب شناخته شده باشد.

۶. تاریخ نمونه‌ای غسل تعمید

پدران روحانی کلیسا منکر بهره برداری ارزش‌های معین پیش از مسیحی و جهانی نمادگرایی مربوط به آب نبودند، هر چند که آنان این ارزشها را با معانی جدید با وجود تاریخی مسیح مربوط ساختند. چون آبِ ترتولیان^{۲۷}، «پیش از آراستن جهان، تا آن زمان در حالتی شکل نیافه با خدا سکون [داشت].. آب نخستین چیزی بود که حیات داشت، بنابراین ممکن است شگفت‌انگیز نباشد که در غسل تعمید آبها آگاه بودند که چگونه حیات را ارائه دهند... بنابراین، تمام آبها، بر حسب امتیاز بنیانی خود، بعد از نیایش خدا قدرت وابسته به مراسم مذهبی تطهیرات را به دست می‌آورند؛ چون روح بی‌واسطه از آسمان ناگهان فرود می‌آید، و بر روی آبها می‌آرامد، آبها را از خویش تقدس می‌بخشد؛ و بنابراین تقدیس می‌شوند، و آبها در عین حال دارای قدرت تطهیر می‌شوند... آبها [که] آموخته بودند نقایص جسمی را بهبود بخشنده، اکنون روح را شفا می‌بخشند، آبها [که] برای رستگاری دنیوی به کار می‌رفتند، اکنون جاودانه تجدید می‌شوند.^{۲۸}

«پیر مرد» با غوطه‌خوردن در آب می‌میرد، و حیات جدیدی می‌یابد، موجود

تجدید شده‌ای می‌گردد. این نمادگرایی را به گونهٔ تحسین بر انگیزی جان کریسوستوم^{۲۹} بیان داشته است^{۳۰} که، نوشته چند بنیانی غسل تعیید را بیان می‌دارد: «غسل تعیید مرگ و تدفین، حیات و رستاخیز را ارائه می‌دهد... هنگامی که ما سرهای خودمان را در آب آنچنانکه در مقبره فرو می‌بریم، پی‌مردم کلا غوطه‌خورده و دفن شده است؛ هنگامی که از آب بیرون می‌آییم، انسان جدیدی در همان وقت ظاهر می‌شود».

چنانکه می‌بینیم، تعبیر اتی که از ترتویلان و جان کریسوستوم [به ما] رسیده کاملاً با ساختار نمادگرایی مربوط به آب مطابقت دارند. به هر حال، در ارزشگزاری مسیحی دربارهٔ آبها عناصر جدید معینی در رابطه با «تاریخ»، به ویژه با تاریخ مقدس وارد می‌شوند. نخست از همه، ارزشگزاری دربارهٔ غسل تعیید به متابه نزول در ژرفای آبها برای مبارزه با هیولای دریایی وجود دارد. این نزول سرمشقی دارد— نزول مسیح در اردن، که در عین حال نزول به درون آبهای مرگ نیز بوده. چنانکه سیریل^{۳۱} بیت المقدس می‌نویسد: «بر طبق گفته ایوب، بهیموت^{۳۲} ازدها در آبها بود و اردن را در آرواره‌های خود جا داد. اکنون، از آنجایی که سرهای ازدها باید شکسته شوند، عیسی، در آبها فرورفت، ازدهای نیرومند را اسیر کرد، بنابراین ما باید نیرو و قدرت راه رفتن بر عقرها و مارها را داشته باشیم».^{۳۳}

بعد ارزشگزاری غسل تعیید به متابه تکرار سیل است. بر طبق نظر ژوستین، مسیح، نوح جدید، پیروزمندانه از آبها بیرون آمده تا سالار دوران و نسل دیگری بشود. سیل در عین حال هم نزول به ژرفاهای آبی و هم غسل تعیید را مجسم می‌سازد. «پس، سیل، تصویری بوده که غسل تعیید برای تکمیل آن می‌آید... دقیقاً همان طور که نوح با دریای مرگ که انسانیت گناهکار، انسان گناهکار معدوم کرده بود، و از آن بیرون آمده، بنابراین انسان تعیید شدهٔ جدیدی در سنگاب کلیسا مربوط به غسل تعیید فرو می‌رود تا با ازدهای آب به نبرد برتری بپردازد و پیروزمندانه از آن بیرون آید».^{۳۴}

لیکن در ارتباط بیشتر با آین غسل تعیید، مسیح نیز به موازات آدم قرار گرفته. برابری آدم— مسیح جای عده‌ای در الهیات پل مقدس دارد. ترتویلان اظهار می‌دارد، «با غسل تعیید» «انسان به همانندی با خدا دست می‌یابد» (غسل تعیید، ۵). به نظر سیریل، «غسل تعیید نه تنها پالایش از گناهان و فیض فرزندخواندگی

است، بلکه نمونه و مصداق اشتیاق مسیح نیز هست». برهنگی مربوط به غسل تعیید نیز دارای معنایی در عین حال آیینی و مابعدالطبعه‌ای است. این برهنگی به معنای رها کردن تنپوش و لباس کنه فساد و گناه است، که انسان تعیید شده در آشنازی مسیح، تنبوши را که آدم پس از ارتکاب گناه به تن کرده بوده، از تن به در می‌آورد»^{۳۵}؛ لیکن این برهنگی همچنین بازگشت به بی‌گناهی نخستین آدم، پیش از هبوط است. سیریل، می‌نویسد «شگفتا!» «تو در برابر چشمان همه برهنه شدی و احساس شرم نکردی. زیرا هر آینه تو تصور و پندار آدم نخستین را برانگیختی، که در بهشت برهنه بود، و احساس شرم نکرد».^{۳۶}

از این چند متن، ما جهت و مسیر بدعتگزاریهای مسیحی را درک می‌کنیم. از یک سو، پدران روحانی در جست‌وجوی تشابهات میان دو کتاب عهد عتیق و جدید بودند؛ از سوی دیگر، آنان نشان دادند که مسیح در حقیقت وعده‌های خدا را برای بنی اسراییل تکمیل کرده بود. لیکن مهم است توجه کنیم که این ارزشگزاریهای جدید درباره نمادگرایی مربوط به غسل تعیید در هیچ جا با نمادگرایی مربوط به آب که کلا انتشار یافته در تضاد نیستند. هیچ چیز از میان نمی‌رود؛ نوح و سیل در سنتهای بیشمار، در توفانی که (جامعه) انسانیت را به استثنای انسانی که باید نیای افسانه‌ای انسانیت جدید بشود، به نابودی کشیده شد دارای المثلایی هستند. آبهای مرگ موضوع مهم تکراری افسانه‌شناسیهای دیرینهٔ شرقی، آسیایی، و اقیانوسیه‌ای هستند. آب به گونهٔ برجسته‌ای قاتل است؛ آب کلِ شکل را حل می‌کند، از میان می‌برد. دقیقاً به همین دلیل است که آب در مرحلهٔ بدوي این قدر غنی و چنین آفریننده است. برهنگی مربوط به غسل تعیید دیگر ویژگی انحصاری سنت یهودیت - مسیحیت نیست؛ بهشت بر عدم پوشانکها، یعنی، عدم اصطکاک، پوشش (تصور باستان نمونه زمان) دلالت دارد. تمام برهنگی آیینی بر سرمشقی غیر دنیوی، تصویری بهشتی اشاره می‌کند.

هیولاها زرفای دریاها در سنتهای بسیاری تکرار می‌شوند. قهرمانان، با نزول به اعماق دریاها برای مواجه شدن با هیولاها دریایی آشنا می‌شوند؛ این آزمون سخت آشنازی نمونه‌ای است. یقیناً، در تاریخ ادیان گوناگونیها و مغایریتها فراوان هستند؛ بعضی اوقات اژدهایان تاحد نگهبان گنج ترقی داده می‌شوند، که تصور حساس دربارهٔ مقدس، واقعیت مطلق است؛ پیروزی آیینی (= آشنازی) بر

هیولای نگهبان معادل با پیر و زی بر ابدیت است.^{۳۷} به نظر مسیحی، غسل تعمید مقدس است زیرا غسل تعمید را مسیح بنیاد گذاشته بوده. با این همه، غسل تعمید به تکرار آینینی آشنایی آزمون سخت (= جنگ با هیولای دریایی)، مرگ و رستاخیز نمادین (= تولد انسان جدید) می‌پردازد. ما نمی‌گوییم که یهودیت یا مسیحیت این افسانه‌ها یا افسانه‌ها و نمادهای مشابه را از ادیان مردمان همسایه یا همچوار به عاریت گرفتند. یهودیت و مسیحیت نیازی به اینکار نداشتند؛ یهودیت هم دارای میراث مذهبی ماقبل تاریخ و هم میراث مذهبی تاریخی طولانی بوده که تمام موارد یاد شده در آنها وجود داشته. حتی لازم نبوده که یهودیت افسانه یا نمادی را «بیدار» در امانت خود نگهداشته باشد. کافی بوده که گروهی از تصورات را، حتی هر چند به گونه‌ای نامعلوم، از زمانهای پیش از زمان موسایی را تجدید می‌کرده. چنین تصورات و نمادهایی برای بازیابی جریان مذهبی نیر و مندی در هر لحظه تو انا بودند.

۷. کلیت (جامعیت) نمادها

پدران روحانی معینی از کلیسای نخستین ارزش تشابه و رابطه میان نمادهایی که مسیحیت مطرح کرد و نمادهایی که دارایی معنوی انسان هستند، دریافته بودند. تئوفیلوس^{۳۸} انطاکیه، آنانی را که رستاخیز مرگ را انکار کردند مورد خطاب قرار می‌داد. آنان را به نشانه‌های موجود در اوزان کیهانی عظیم — فصول، روزها، شبها که خدا فراری آنها قرار داده — توجه می‌داد. وی نوشت: «آیا رستاخیزی برای حبوب و میوه وجود ندارد؟» به نظر کلمتِ رُم، «روز و شب رستاخیز را به ما می‌نمایانند؛ شب فرو می‌نشینند، روز برمی‌آید؛ روز زایل می‌شود و شب فرا می‌رسد.»^{۳۹}

به نظر مدافعان مسیحی، نمادها متضمن پیامها بودند؛ نمادها با اوزان کیهانی، مقدس را نشان دادند. کشف و شهود اقامه شده با ایمان به معانی، نمادهای پیش از مسیحی را از میان نبرد؛ بلکه این کشف و شهود به سادگی ارزش جدیدی به آن نمادها بخشید. در حقیقت این معنای جدید برای معتقد و مؤمن تمام معانی دیگر را تحت الشعاع قرار داد؛ این معنا نماد را به تنها بی ارزشمند ساخت و آن را به کشف و شهود تغییر شکل داد. این رستاخیز مسیح بود که اهمیت داشت، نه نشانه‌هایی که در

حیات کیهانی می‌توانستند تعبیر شوند. با وجود این، درست است که ارزشگزاری جدید تا اندازه‌ای با ساختار معین این نمادگرایی درست شد؛ حتی می‌توان گفت که نماد مربوط به آب منتظر تکمیل ژرفترین معنای خود از طریق ارزش‌های جدید به کمک مسیحیت بود.

ایمان و اعتقاد مسیحی بر کشف و شهودی تاریخی متکی می‌شود؛ این تجسم خدا در زمان تاریخی است که، به نظر مسیحی، اعتبار نمادها را تضمین می‌کند. اما نمادگرایی کلی مربوط به آب، با تعبیر تاریخی (= یهودیت - مسیحیت) دربارهٔ نمادگرایی مربوط به غسل تعمید نه از میان رفت و نه تجزیه شد. به دیگر سخن: تاریخ اساساً نمی‌تواند ساختار نمادگرایی باستانی را تغییر دهد. تاریخ به طور پیوسته معانی جدیدی بر آن می‌افزاید، لیکن این معانی نمی‌توانند ساختار نماد را خراب کنند.

تمام این مطلب درک‌پذیر است چنانچه توجه داشته باشیم که برای انسان مذهبی، جهان همیشه ارزشی فرآطبیعی ارائه می‌دهد، یعنی، جهان مقوله وضعی و جهت مقدسی را آشکار می‌کند. هر قطعهٔ کیهانی شفاف است؛ وضع خاص وجود آن ساختار ویژه‌ای از حیات و بودن و از این رو مقدس را نشان می‌دهد. هرگز نباید فراموش کنیم که، برای انسان مذهبی، تقدس تجلی کامل حیات و بودن است. کشف و شهودهای تقدس کیهانی تا اندازه‌ای کشف و شهودهای نخستین است. این کشف و شهودها در دورترین گذشته مذهبی انسان رخ می‌دهد، و بدعت‌گزاریهای بعدی که با تاریخ شروع شد، نیروی نابود کردن آنها را نداشت.

۸. زمین مادر

پیام آوری هندی، به نام اسموها لا، ریس قبیلهٔ واناپیوم، زراعت و کشت کردن در زمین را رد کرد. وی بر آن بود که ناقص کردن و چاک دادن زمین، مادر همه، گناه است. وی گفت: «شما از من می‌خواهید که زمین را شخم بزنم! آیا می‌خواهید که چاقویی برگیرم و سینهٔ مادرم را بدرم؟ سپس هنگامی که می‌میرم او مرای آرمیدن در آغوش نخواهد گرفت. شما از من می‌خواهید که برای سنگ حفاری کنم! آیا زیر پوست آن را برای استخوانها یش حفاری کنم؟ سپس هنگامی که می‌میرم، نمی‌توانم

برای باز زادن به جسم او وارد شوم. شما از من می خواهید که گیاهان را ببرم و خشک کنم و بفروشم، و همچون سفیدپوستان ثروتمند شوم! لیکن چگونه جرأت کنم که موهای مادرم را ببرم؟»^{۴۰}.

این واژه‌های تازه پنجاه سال پیش بیان شده بودند. ولی از زمانهای بسیار دور به ما می‌رسند. هیجانی که از شنیدن این واژه‌ها احساس می‌کنیم اصولاً از آشکار شدنشان بر ما همراه با مقایسه‌نایذیر بودن تازگی و بی‌سابقگی تصور نخستین زمین مادر ناشی می‌شود. این تصور به شکلهای بیشماری در سرتاسر جهان یافت شده است. این تصور زمین مادری یا مام زمین آنچنان با ادیان مدت‌ترانهای آشنا است، که به تمام موجودات حیات می‌بخشد. «من راجع به زمین، مادر همه، خواهم خواند»؛ در سروی برازی زمین مربوط به هومر می‌خوانیم که، «زمین را، کهنترین آفرینش و دستاورد خدایان را، که تغذیه همه چیز در جهان را فراهم می‌کند، استوار بدارید... این زمین است که به مردم فانی زندگی می‌بخشد یا می‌ستاند». ^{۴۱} و در تراژدی ^{۴۲} آشیل زمین موجودی تلقی می‌شود «که همه چیز را ایجاد می‌کند، آنها را می‌پرورد، و دوباره آنها را در رحم خود جای می‌دهد».^{۴۳}

اسموهالای پیام آور به ما نمی‌گوید که مردم چگونه از مادر زمینی زاده شده‌اند. لیکن افسانه‌های امریکایی شمالی چگونگی رخ دادن و اتفاق افتادن چیزها را در آغاز در زمان ازل، آشکار می‌کنند. نخستین مردم برای زمان معینی در آغوش مادرشان، یعنی، در ژرفاهای زمین زندگی کردند. این مردم در ژرفای زمینی نیمی از زندگانی انسانی را سر کردند؛ تا اندازه‌ای باز هم به طور ناتمام جنبه‌ها را تشکل بخشیده بودند. دست کم به لینی - لیناپ یا دلاور سرخپوستان که یک بار در پنسیلوانیا ساکن بوده چنین گفتند. بر طبق افسانه‌های ایشان، هر چند که آفریننده قبلاً در روی سطح زمین تمام چیزهایی را که مردم اکنون از آنها بهره‌مندند آماده بود، تصمیم گرفته بود که این نخستین مردم باز هم مدتی در آغوش مادر زمینی مخفی باقی بمانند، چون در آن صورت ممکن است بهتر پیشرفت کنند و تکامل یابند. افسانه‌های دیگر سرخپوستی امریکایی از زمانی باستانی سخن می‌گویند که مادر زمین افراد انسان را به همان شیوه‌ای که اکنون بوته‌ها و نی‌ها را تولید می‌کند به وجود آورد.^{۴۴}

اینکه افراد انسان از زمین زاده شده‌اند به طور کلی اعتقاد انتشار یافته است.^{۴۵}

در تعدادی از زبانهای انسانی زمین، زاده نامیده شده است. این اعتقاد وجود داشته است که «کودکان از زرفاهای زمین، از گودالها، غارها، دره‌های تنگ، بلکه همچنین از دریاچه‌ها، چشمه‌ها، رودها در می‌آیند». در شکل متله، خرافات، یا صرفأً به نشانه استعارات، چنین اعتقاداتی هنوز در اروپا پا بر جاست. هر تا حالیه، و تقریباً در هر شهر و هر دهکده‌ای نهر یا چشمه‌ای را می‌شناسد که کودکان را «می‌آورد»؛ اینها، کودک چشمه، کودک دریاچه، بچه فواره، بچه چاه وغیره هستند. حتی اروپایی امروز نیز هنوز مفهوم مبهمی درباره پیوستگی رمزآمیزی با خاک اصلی حفظ می‌کند. این تجربه مذهبی بومی است؛ احساسی که متعلق به یک مکان است، و از لحاظ کیهانی، احساس پرداخته‌ای است که به ورای خانواده یا پیوستگی نیاکانی می‌رود.

انسان در حال احتضار آرزومند بازگشت به زمین مادر، تدفین در خاک اصلی خود است. ریگ ودا می‌گوید «به درون مادر خود زمین بخ» (۱۰، ۱۸، ۱۰). در آثار ودا می‌خوانیم «تو که از زمین هستی، من ترا در زمین می‌نهم!» (۴۸، ۴، ۱۸). به طور رسمی در مرام تدفین چنین سراییده شده «بگذار گوشتها و استخوانها دوباره به زمین باز گردند!». و در دستنوشته‌های مربوط به تدفین رومی می‌گویند مبادا خاکسترهای انسان مرده به دور از وطن دفن شوند و مخصوصاً شادی دوباره ترکیب شدن آنها را در سر زمین پدری فراهم کنید: (۱۰۰، ۱، ۵۰، ۵، ۵۵۹۵)؛ «در اینجا او زاده شده، در اینجا او خفته است» (۴۶)؛ (۲۸۸۵، ۸)؛ «اینجا او در سر زمین بومی خود خفته است» (۴۷)؛ (۱۷۰۳، ۵)؛ «به اینجا، جایی که زاده شد آرزومند بازگشت بود» (۴۸).

۹. زادن روی زمین: خواباندن کودک روی زمین

این تجربه بنیادی — که مادر انسان فقط نمایندهٔ مادر بزرگ زمینی است — مایهٔ آداب بیشماری شده است. برای مثال، یادآوری خواهیم کرد که زادن روی زمین^{۴۹}، آیینی است که، در سراسر جهان، از استرالیا تا چین، از افریقا تا امریکای جنوبی یافته شده است. در میان یونانیان و رومیان این رسم در زمانهای تاریخی از میان رفته بود، لیکن تردیدی نیست که این رسم در گذشته‌ای دورتر وجود داشته؛ مجسمه‌های معینی از ایزد بانوان تولد (ایتیا، دامیا، آگزیا) بر روی زانو انشان دقیقاً وضع زنی را

به هنگام زادن روی زمین نشان داده‌اند. در متون مصری که با حروف جدید هیر و گلیفی نوشته شده عبارت «نشستن روی زمین» بچه‌زادن معنا می‌داده.^{۵۰} معنای مذهبی این رسم به سادگی درک پذیر است: توالدو زایمان تفاسیر کیهانی خرد درباره عملی نمونه‌ای هستند که زمین اجرا کرده؛ هر مادر انسان فقط این عمل نخستین ظهور حیات در رحم زمین را تقلید و تکرار می‌کند. از این رو هر مادری باید خود را در تماس با این زایندگی بزرگ قرار دهد، که وی ممکن است به وسیله او به تکمیل رمزی که تولد حیات است راهنمایی شود، ممکن است نیروهای نیکوکار او را دریافت دارند و حمایت مادرانه او را به دست آورند.

با وجود این، آنچه وسیع‌تر انتشار یافته قراردادن کودک در روی زمین است. در بعضی از بخش‌های اروپا امروزه نوزرسام است، همینکه کودک شسته و قنداق شدا را روی زمین قرار می‌دهند. سپس پدر، کودک را از روی زمین^{۵۱} بلند می‌کند تا سپاس خود را نشان دهد. در چین باستان «انسان محضر همچون کودک نوزاد، در روی زمین قرار داده می‌شد.... برای زاده شدن یا مردن، برای وارد شدن به خانواده‌ای زنده یا خانواده‌ای نیاکانی (و برای ترک یکی یا دیگری)، آستانه‌ای معمولی، زمینی بومی وجود دارد... هنگامی که کودک نوزاد یا انسان محضر روی زمین قرار داده می‌شود، خطاب به زمین است که تولد یا مرگ معتبرند، که هر دو مورد باید به منزله حقایقی کامل و طبیعی مطرح شوند.... آینین قراردادن روی زمین بر همانستی اساسی میان نسل (تبار) و خاک دلالت می‌کند. و در حقیقت این عقیده بیان احساس بومی و محلی است که در میان احساسات دیگر قویترین احساسی است که ما می‌توانیم از آغازهای تاریخ چین آشکار کنیم. اعتقاد به رابطه نزدیک میان کشور و ساکنانش اعتقادی چنان ژرف است که در نهادهای مذهبی و حقوق مدنی آن کشور باقی مانده است».^{۵۲}

دقیقاً همان طور که کودک بی‌درنگ بعد از تولد روی زمین قرار داده می‌شود بنابراین مادر حقیقی اورا مشروعیت خواهد بخشید و حفاظت خدایی خود را به او اعطای خواهد کرد، بنابراین نوزادان، کودکان و مردان بالغ بر روی زمین قرار داده می‌شوند — بعضی اوقات در حالت بیماری در آن مدفون می‌گردند. تدفین نمادین جزئیاً یا کلا، همانند غوطه‌ور شدن در آب، غسل تعمید دارای ارزش معجزه‌ای — مذهبی است. شخص بیمار حیات تازه یافته؛ وی مجددًا زاده شده. این عمل در

زدون گناه یا شفابخشی بیماری روانی (بیماری روانی برای جمع به اندازه^{۵۲} بیماری جسمی دارای خطراتی است که پیامد آن تبهکاری یا بیماری جسمی است) تأثیر بسیانی دارد. گناهکار را در بشکه یا گودالی در زمین قرار می‌دهند، و هنگامی که وی خارج می‌شود، به او می‌گویند که «دوباره از رحم مادرش خارج شده است». این امر اعتقاد اسکاندیناویایی را توجیه می‌کند که اگر جادوگر زنده دفن شود، بذر روی محل دفن بیفشاورد، و سپس خرم من شود، می‌تواند از لعنت شدگی جاودانی رهایی یابد.

آشناسازی شامل مرگ و رستاخیز آیینی است. به این علت است که، در میان مردمان بیشمار تختین، نوآموز به گونه‌ای نمادین «کشته»، در گودالی قرارداده می‌شود و او را با برگ می‌پوشانند. پس از اینکه نوآموز از گور بر می‌خیزد انسان جدیدی به نظر می‌رسد، چون بار دیگر مستقیماً از مادر کیهانی زاده شده است.

۱۰. زن، زمین و باروری

برآنند که زن به گونه‌ای رمزآمیز با زمین یکی است، بچه‌زایی، بر اساس مقیاس انسانی، به عنوان نسخه بدل باروری زمینی انگاشته شده است. تمام تجربیات مذهبی در رابطه با باروری وزادن دارای ساختاری کیهانی است. تقدس زن مبتنی بر تقدس زمین است. باروری زن همچنان باروری مادر زمین، تکوین جهانی دارای سرمشق کیهانی است.

در برخی از ادیان تصور شده که زمین مادر می‌تواند بدون کمک یاری دهنده‌ای به تنها بی‌استن شود. آثار چنین عقاید باستانی با وجود این در افسانه‌های بکر زایی^{۵۳} ایزدبانوان مدیترانه‌ای یافت شده‌اند. بر طبق گفته هسیود، زمین^{۵۴} اورانوس موجودی مساوی خود را که کاملاً قادر به جفتگیری کردن با اوست زایید (الهیات، ۱۲۶ به بعد). دیگر ایزدبانوان یونانی همین طور بدون یاری خدایان زاییدند. این توضیحی افسانه‌ای درباره خودکفایی و باروری زمین مادر است. چنین مفاهیم افسانه‌ای در اعتقادات مربوط به باروری خود به خودی زن و در نیر و های معجزه‌آمیز - مذهبی مرموز او، که تأثیر معینی بر حیات نبات اعمال می‌کنند، المثلایی دارند. پدیده اجتماعی و فرهنگی مشهور مدرسالاری با کشف کشاورزی

که به زن نسبت می‌دهند ارتباط داشته است. این زن بوده که برای نخستین بار نباتات غذایی و خوراکی را کشت کرده. از این رو او مالک خاک و محصول بوده.^{۵۶} اعتبار و نفوذ معجزه‌آمیز- مذهبی و در نتیجه تسلط اجتماعی زن دارای سرمشقی کیهانی است. — شکل و تصویر زمین مادر.

در ادیان دیگر آفرینش کیهانی، یا دست کم کامل سازی آن، نتیجه مقدس همسری میان خدای آسمان و زمین مادر است. این افسانه کیهان آفرینی کاملاً به طور گسترده‌ای انتشار یافته است. این افسانه به ویژه در آقیانوسیه — از اندونزی تا میکرونزی — یافت شده، لیکن این افسانه در آسیا، افریقا، و دو امریکا نیز موجود است.^{۵۷} اکنون چنانکه دیده‌ایم، افسانه کیهان آفرینی به گونه‌ای برتر افسانه‌ای نموده‌ای است؛ این افسانه به مثابه سرمشقی برای رفتار انسان به کار می‌رود. به این علت است که ازدواج انسان به منزله تقلیدی از مقدس همسری کیهانی مورد توجه واقع شده. «من آسمانم»، شوهر در بریها داران یا کا اوپانیشاد (۲۰، ۴، ۶)، اعلام می‌دارد «تو زمین هستی!» حتی بنابراین پیشتر در آثار او ودا (۱۴، ۲، ۱۷) داماد و عروس به آسمان و زمین شبیه شده‌اند. دیدو ازدواج خود را با آینه‌ئاس در هنگامه توفان شدید جشن گرفت (آینه‌تید، ۴، صفحه ۱۶۵ به بعد؛ اتحاد آنان با آن عناصر منطبق می‌شود؛ آسمان همسر او را در آغوش می‌گیرد، باران بارور را فرومی‌بارد. در آینه‌های ازدواج یونانی مثال و سرمشق وصلت پنهانی زنوس با هرا (پازانیاس، ۲، ۳۶) مورد تقلید قرار گرفته. همان طور که انتظار داریم، افسانه خدا سرمشق نموده‌ای برای وصلت انسان است. اما جنبه دیگری هست که باید مورد تأکید قرار گیرد — و آن ساختار کیهانی آین نکاح و از این رو ساختار رفتار جنسی انسان است. به نظر انسان غیرمذهبی جوامع جدید، فهمیدن این همزمانی بُعد کیهانی و مقدس وصلت مشکل است. لیکن چنانکه برای اظهار بیشتر از یک بار فرصت داشته‌ایم، نباید فراموش شود که انسان مذهبی جوامع باستانی جهان را به منزله ملازم با پیامها می‌بیند. گاهی پیامها در رمزند، لیکن افسانه‌ها انسان را به از مرز در آوردن پیامها یاری می‌دهند. چنانکه بعداً خواهیم دید، کل تجربه انسان می‌تواند با حیات کیهانی همسان شود، از این رو می‌تواند تقدیس شود، چون کیهان آفرینش برتر خدایان است.

میگساری‌ها و عیاشیها برای استفاده از محصول همچنین سرمشقی خدایی

دارند — ازدواج مقدس خدای باروری و زمین مادر.^{۵۸} باروری مزارع با شوریدگی تکوینی نامحدود همراه بود. از یک دیدگاه این میگساری و عیاشی با وضع تفکیک ناپذیر و تمیز پیش از آفرینش رابطه دارد. به این علت است که مراسم معین سال نو شامل آینهای میگسارانه و عیاشانه می‌شوند. آشفتگی اجتماعی، اجازهٔ جنسی (اباحه)، عیاشی (هرزگی) نماد سیر قهراپی به وضع بی‌نظمی هستند که پیش از آفرینش جهان بوده. در مورد آفرینش در سطح حیات نبات، این نمایشنامه کیهان آفرینی — آینی تکرار شده است، چون محصول جدید معادل با آفرینشی جدید است. عقیدهٔ تجدید — که ما در آینهای سال نو با آن مواجه بودیم، منظور از آنها در عین حال تجدید زمان و تجدید جهان بوده — در نمایشنامه‌های عیاشانه کشاورزی تکرار می‌شود. در اینجا نیز میگساری و عیاشی بازگشت به شب کیهانی، تشكل قبلی، آبهای، برای اطمینان از تجدید کامل حیات و از این رو باروری زمین و فراوانی محصولات است.

۱۱. نمادگرایی درخت کیهانی و نمادگرایی نشو و نمای نباتی

دقیقاً چنانکه دیده‌ایم، افسانه‌ها و آینهای زمین — مادر عمدهٔ مفاهیم باروری و فراوانی را بیان می‌دارند. اینها مفاهیم مذهبی هستند، چون آنچه را جنبه‌های باروری کلی آشکار می‌کند، به طور مختصر، رمز تولید مثل، رمز آفرینش حیات است. برای انسان مذهبی، پدیداری حیات، رمز اصلی جهان است و نهایتاً از اینجا منحرف می‌شود و به ماورا می‌رود، در راهی تا اندازه‌ای مرموز در مکان ناشناخته دسترسی ناپذیر برای اکثر انسانها ادامه می‌یابد. حیات انسان به مثابه پدیداری و ظهوری کوتاه در زمان، میان دو عدم احساس نشده؛ حیات پیش از وجود بوده و در ابدیت ادامه یافته. چیز کمی دربارهٔ این دو مرحلهٔ فراغالم خاکی حیات انسان فهمیده شده، با وجود این، وجود/داشتن این دو مرحلهٔ حتمی است. از این رو، برای انسان مذهبی، مرگ پایانی برای حیات نیست، بلکه مرگ جهت دیگر وجود انسان است.

بعلاوه تمام این در اوزان کیهانی به رمز درآمده است؛ انسان فقط به از رمز

درآوردن آنچه کیهان در اوضاع بودن بسیار خود ارائه می‌دهد نیاز دارد، و انسان رمز حیات را درک خواهد کرد. لیکن بی‌تردید یک چیز روشن است: اینکه کیهان سازواره‌ای زنده است، که خود را به فواصل معین تجدید می‌کند. رمز پذیداری و ظهور پایدار حیات، محدود به تجدید وزن دار کیهان است. به این علت است که کیهان به شکل درخت عظیمی تصور شده؛ وضع بودن کیهان، و پیش از همه گنجایش آن برای نوزایش بی‌پایان، به گونه‌نمادین به حیات درخت تشبیه و توصیف شده‌اند.

به هر حال باید توجه داشته باشیم که تمام این مطلب جابه‌جا شدگی صرف تصورات از مقیاس کیهانی خرد تا مقیاس کیهانی کلان را ارائه نمی‌دهد. درخت به منزله شئی طبیعی نمی‌تواند کل حیات کیهانی را ارائه دهد؛ در سطح تجربه نامقدس وضع بودن و هستی درخت با وضع بودن و هستی کیهان با تمام پیچیدگیهاش منطبق می‌شود. در سطح تجربه نامقدس حیات نبات صرفاً مجموعه‌ای از زادنها و مرگ‌هاران نمایش می‌دهد. فقط دید مذهبی درباره حیات امکان از رمز درآوردن معانی دیگر در وزن و آهنگ نشو و نمای نباتی، پیش از همه باورهای مربوط به تولید مثل، جوانی ابدی، سلامت، جاودانگی را پیش می‌آورد. باور مذهبی درباره واقعیت مطلق، که بیانی نمادین در بسیاری از تصورات پیدامی کند، با میوه‌ای معجزه‌آسا، بخشاینده جاودانگی، علم لایتانا‌هی، و نیروی نامحدود، میوه‌ای که می‌تواند مردان را به خدا تبدیل کند توصیف شده است.

تصور درخت فقط برای نمادین ساختن کیهان برگزیده نشده، بلکه برای توصیف حیات، جوانی، جاودانگی، خرد نیز بوده. بعلاوه برای درختان کیهانی مانند درخت همیشه سبز بی‌خزان^{۵۹} از افسانه‌شناسی آلمانی، تاریخ درختان یادبودهای ادیان درباره حیات (مثلًا، در بین النهرین)، درباره جاودانگی (آسیا، کتاب عهد عتیق)، درباره معرفت (کتاب عهد عتیق)، درباره جوانی (بین النهرین، هند، ایران) و غیره گزارش می‌شود.^{۶۰} به عبارت دیگر، درخت برای توصیف هر چیزی که انسان مذهبی به آن به مثابه امر واقعی و مقدس برجسته‌ای می‌داند، هر چیزی که وی خدایان را مالک طبیعت آنها می‌داند و اینکه فقط به ندرت قابل دسترسی برای افراد متاز، قهرمانان و نیمه‌خدایان است، توجه دارد. به این علت است که افسانه‌های مربوط به جست‌وجوی جوانی یا جاودانگی جای برجسته و والا بی به درختی با میوه طلایی یا برگ‌های معجزه‌آسا، درختی روییده «در سر زمین دور دست» (در واقع

در جهانی دیگر) او به دست هیولاها (شیرالها، اژدهایان، مارها) حفاظت می‌شود، می‌دهند. کسی که میوه‌های آن درخت را جمع می‌کند باید با هیولا مواجه شود و آن هیولای نگهبان را بکشد. این امر خود به ما می‌گوید که در اینجا نیز ما با یک آزمون سخت مربوط به آشنایی از نوع تهرمانی روبرو هستیم؛ با خشونت است که فاتح برتری انسانی، غالباً جوانی جاودانگی خدایی، شکست ناپذیری، و نیروی نامحدود را به دست می‌آورد.

در چنین نمادهای مربوط به درختی کیهانی، یا درخت جاودانگی یا معرفت است که بنیانهای مذهبی نشو و نمای نبات در نهایت قدرت و روشنی توصیف شده‌اند. به عبارت دیگر، درخت مقدس یا نباتات مقدس ساختاری را که در انواع گیاه واقعی دیده نمی‌شود نمایش می‌دهند. چنانکه پیش از این یادآور شدیم، این تقدس است که ژرفترین ساختارهای جهان را آشکار می‌کند. کیهان به عنوان رمز فقط در چشم انداز مذهبی ظاهر می‌شود. برای انسان مذهبی است که اوزان و آهنگهای نشو و نمای گیاه خود به خود رمز حیات و آفرینش و رمز تجدید (نوزادن)، جوانی و جاودانگی را آشکار می‌کند. می‌توان گفت که تمام درختان و نباتاتی که مقدس تلقی شده‌اند (مثلاً، درخت آشواتا در هند) در تجسم بخشیدن تصور باستان نمونه‌ای، تصور نمونه‌ای نشو و نمای گیاهی دارای موقعیت ممتازی هستند. به دیگر سخن، آنچه موجب می‌شود که گیاهی مورد توجه واقع و کشت شود ارزش مذهبی آن است. بر طبق گفته بعضی از نویسندها، تمام گیاهانی که امروز کشت می‌شوند اساساً گیاهان مقدس تلقی می‌شده‌اند.^{۶۱}

آنچه آینهای نشو و نمای گیاهی نامیده شده‌اند مبتنی بر تجربه «طبیعت گرایانه» مثلاً، مربوط به بهار و بازیداری نباتی نیستند. برخلاف، این تجربه مذهبی تجدید (باززادن) (= دوباره آغازیدن، دوباره آفرینش) جهان مقدم بر این است و ارزشیابی بهار را به منزله رستاخیز طبیعت توجیه می‌کند. این رمز باززادن مقطوعی و به فوائل معین کیهان است که بنیانی برای اهمیت مذهبی بهار محسوب می‌شود. پس، همچنین در آینهای نشو و نمای گیاهی همیشه تأکید بر روی پدیده طبیعی بهار و ظهور نشو و نمای نباتی نیست بلکه مبتنی بر نمون پیامبرانه رمز کیهانی است. دسته‌های مردان جوان دیدارهای تشریفاتی را در خانه‌های دهکده خود برگزار می‌کنند و شاخه‌ای سبز، دسته‌ای از گلها، پرنده‌ای را نمایش می‌دهند، این نمون،

رستاخیز بر جستهٔ حیات گیاه است، که گواهی می‌دهد رمز تکمیل شده، که بهار به زودی فرا خواهد رسید. اکثر این آیینها پیش از پدیدهٔ طبیعی بهار قرار دارند.

۱۲. از تقدس درآوردن طبیعت

چنانکه پیش از این گفته‌ایم، برای انسان مذهبی طبیعت هرگز فقط طبیعی نیست. اساساً تجربهٔ طبیعت از تقدس بیرون آمده کشف اخیر است؛ بعلاوه، این تجربه فقط برای اندک کسانی آن هم اندیشمندان دستری پذیر است. برای دیگران، طبیعت هنوز فریبندگی، رمز، برتری را ارائه می‌دهد که در آنها امکان از مردم درآوردن آثار ارزش‌های مذهبی باستانی وجود دارد. به هر حال هیچ انسان جدید غیرمذهبی، کاملاً نسبت به فریبندگیهای طبیعت بی احساس نیست. ما نه تنها به ارزش‌های زیبایی‌شناسی، بازآفرینشی، بهداشتی منسوب به طبیعت، بلکه به احساس آشفته و تقریباً توصیف نشدنی که به هر حال در آن تشخیص دادن یاد تجربهٔ مذهبی کم ارزش شده امکان‌پذیر است مراجعه می‌کیم.

ارائهٔ مثال و نمونهٔ محدودی از این تغییرات وزوالهای ارزش‌های مذهبی طبیعت بدون ارزش نخواهد بود. مثال را به دو دلیل دربارهٔ چین مطرح کرده‌ایم: ۱. در چین، مانند غرب، از تقدس درآوردن طبیعت کاریک اقلیت، و به ویژه کار ادبا (دانشمندان) است؛ ۲. با این همه، در چین و کلا در خاور دور، فراگرد از تقدس درآوردن هرگز به حداقل غایت خود نرسیده است. حتی برای سوفسطایی‌ترین (خبره و ماهرترین) افراد آثار ادبی، «تفکر زیبایی‌شناسی» هنوز رایحهٔ مذهبی را در خود حفظ کرده است.

از سدهٔ هفدهم، در میان ادبیان و دانشمندان چینی آراستن باعها در گلدانهای سفالین باب (رسم) شد.^{۶۳} گلدانهایی سفالین پر از آب شده بودند، نوکهای چندین قطعه سنگ در حالی که درختان و گلهای کوتاهی را که سر از آب بر کرده، و غالباً نمونه‌های مینیاتور (خردنگاری) خانه‌ها و بتکده‌ها (ساختمانهای به سیک چینی)، پلها، و افراد انسان را در میان خود دربر می‌گیرند؛ که در آنام به «کوههای مینیاتور» و در سینوآنام به «کوههای دست ساخت» موسوم بودند. این اسمها خود بر مفهومی کیهان‌شناسانه دلالت دارند؛ چون، چنانکه دیده‌ایم، کوه نماد عالم است.

لیکن این باغهای مینیاتوری، که خبرگان صنایع زیبا ارزشگزاری کرده‌اند، دارای پیشینه‌ای دراز بودند، یا حتی به زمان پیش از تاریخ، که احساس مذهبی ژرفی را برای جهان آشکار می‌کند، مربوط می‌شده‌اند. نیاکان آنها گلدانهایی بودند که اب عطرآگین آنها دریا و پوشش آنها را کوه ارائه می‌داده. ساختار کیهانی این اشیا بدینه است. عنصر رمزی نیز ارائه شده، چون قرار داشتن کوه در وسط دریا نماد جزیرهٔ تبرک شده، نوعی بهشت که فناناپذیران تائوگرای در آن زندگی می‌کردند بوده. بنابراین ما در اینجا جهانی جدا، جهانی در مینیاتور داریم که دانشمند برای شرکت ذر نیروهای رمزی متمرکز آن، درست، با تعمق، برای دوباره برقرار کردن هماهنگی با این جهان، طرح کرده. کوه با غارها آراسته شده است، فرهنگ عامه دربارهٔ غارها نقش مهمی در ساختمان این باغهای مینیاتوری داشته. غارها گوشه‌های غزلت راز، جایگاههای فناناپذیران تائوگرای و مکانهای آشناسازی هستند. غارها جهانی بهشتی را ارائه می‌دهند و از این رو ورود به آنها مشکل است هستند. غارها جهانی بهشتی «در باریک»، که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت).

لیکن این مجموعهٔ کلی — آب، درختان، کوه، غار — که چنین نقش چشمگیری در تائوگرایی داشته فقط گسترش مفهوم هنوز کهتر مذهبی: که دربارهٔ مکان کامل، نرکیب کمال (کوه و آب) با خلوت، و بنابراین تعالیٰ^{۶۴} به سبب اینکه جهان بی‌واسطه در مینیاتور و بهشت، سرچشمۀ سعادت و مکان جاودانگی است بوده. اما دورنمای کامل — کوه و آب — فقط مکان مقدس بسیار قدیمی بوده که، در چین، در هر بازگشت بهار پسران جوان و دختران برای سروdon متناوب سرودهای آیینی و دیدارهای عاشقانه به آنجا می‌رفتند. پیشگویی کردن ارزش‌های متوالی مکان مقدس نخستین ممکن است. در اخیر ترین زمانها مکانی ممتاز، جهانی بسته و تقدیس شده بود، که پسران جوان و دختران به فوائل معین برای شرکت کردن در رموز حیات و باروری کیهانی همدیگر را دیدار می‌کردند. تائوگرایان این اشکال (نمونه‌های) کیهان شناسانهٔ باستانی — کوه و آب — را گرفتند و آن را در مجموعه‌ای غنی‌تر (کوه، آب، غار، درختان) پرداختند، لیکن آنها را به کوچکترین مقیاس کاوش دادند؛ این عالم بهشتی در مینیاتور بود که به سبب اینکه جدا از جهان کفرآمیز با نیرهای رمزی پر شده بود و تائوگرایان در تفکر دربارهٔ آن به تعمق فرو می‌رفتند.

تقدس جهان بسته هنوز در گلدانهای پوشیده از آب عطرآگین که نماد دریا و

جزایر تبرک شده هستند قابل تمیز و تشخیص است. این مجموعه با وجود این، دقیقاً همان طور که باغهای مینیاتور در آغاز بودند، پیش از آنکه سبک خاص دانشمندان در سده هفدهم آنها را به موضوعات هنری تغییر شکل دهد برای تعمق به کار می رفته.

با وجود این مفت نمی ارزد که در این مثال شاهد از تقدس درآوردن کامل این جهان نباشیم، چون در خاور دور آنچه به «شور زیبایی شناسی» موسوم است هنوز بُعدی مذهبی را، حتی در میان روشنفکران حفظ می کند. لیکن مثال این باغهای مینیاتور به ما نشان می دهد که در چه جهتی و با چه ابزارهایی از تقدس درآوردن جهان صورت گرفته است. ما فقط به این تصور که چه شور و زیبایی شناسی از این نوع می تواند در خور جامعه جدید باشد نیازمندیم، و درک خواهیم کرد که چگونه تجربه تقدس کیهانی می تواند پالوده شود و تغییر شکل یابد تا اینکه کاملاً به صورت شورناب انسان — مثلاً برای هنر به خاطر هنر — درآید.

۱۳. تجلیات کیهانی دیگر

ملحوظات مر بوط به مکان مارا به بحث درباره فقط چند جنبه تقدس طبیعت ناگزیر کرده اند. بسیاری از تجلیات کیهانی لزوماً باید کنار گذاشته شوند. مثلاً، بنابراین ما قادر به بحث درباره نمادها و آیین های مر بوط به خورشید و ماه و اهمیت مذهبی سنگها، نقش مذهبی حیوانات، و غیره نبوده ایم. هر یک از این گروههای تجلیات قدسی کیهانی ساختار ویژه ای از تقدس طبیعت را آشکار می کند؛ یا دقیقتر، جهت مقدس با وضع ویژه وجود در کیهان بیان شده. مثلاً، ما فقط به تحلیل ارزشهای متفاوت مذهبی منسوب به سنگها نیاز داریم که درک کنیم چه سنگهایی، به منزله تجلیات قدسی، صلاحیت دارند که به انسان نشان دهیم؛ این سنگها قدرت، صلابت و جاودانگی را آشکار می کنند. تجلی قدسی سنگ به طور برجسته ای جلوه وجود است؛ بالاتر از همه، سنگ هست، سنگ همیشه خودش باقی می ماند، تغییر نمی کند — و سنگ با ناکاهیدنی^۵ و مطلقیتی که داراست با انسان برخورد می کند، بنابراین با تمثیل ناکاهیدنی و مطلقیت، هستی را بر او آشکار می کند. براساس تجربه مذهبی، وضع ویژه وجود سنگ، طبیعت وجود مطلق، ماسوای زمان، هستی

آسیب ناپذیر را بر انسان آشکار می‌گرداند.^{۶۴}

به همین طریق تحلیلی سریع و زودگذر دربارهٔ ارزیابیهای بسیار و متفاوت مذهبی در مورد ماه به تمام مردم نشان می‌دهد که در اوزان قمری از رمز درآمده‌اند. به دلیل مراحل ماه است – یعنی، تولد، مرگ، و رستاخیز آن – که مردم بی‌واسطه از وضع خاص هستی خود در کیهان و فرصتها برای تداوم بقا یا بازگشادن آگاه شدند. به واسطهٔ نmadگرایی ماه است که انسان مذهبی به مقایسهٔ مجموعهٔ وسیع حقایق ظاهرًا نامر بوط و نهایتاً به تکمیل کردن آنها در دستگاهی واحد رهنمون شده بوده. حتی متحمل است که ارزش مذهبی اوزان ماه، نخستین هم‌نهادهای بزرگ انسانی – کیهانی بومیان را امکان پذیر ساخته. نmadگرایی ماه بوده که انسان را به ارتباط و پیونددادن چنین چیزهای غیر مشابهی مانند: تولد، شدن، مرگ، و رستاخیز؛ آبها، نباتات، زن، باروری، و جاودانگی؛ ظلمت کیهانی، وجود پیش‌زادی، و حیات پس از مرگ، که بر اثر بازگشادن نمونهٔ ماه («نوری که از ظلمت بر می‌تابد») دنبال شده؛ با福德گی، نmad «تار (نخ) حیات» سرنوشت، نایابداری،^{۶۵} و مرگ؛ و دیگر موارد است. به طور کلی اکثر عقاید مر بوط به دوره‌ای، دوگرایی (ثنویت)، دوقطبی، تضاد، تعارض، لیکن همچنین دربارهٔ آشتی اضداد، انطباق تضادها، یا کشف شده یا بر حسب نmadگرایی ماه روشن گردیدم ممکن است حتی ما دربارهٔ اصل مابعد الطبيعهٔ ماه، به مفهوم دستگاه ثبات «حقایق» در رابطه با وضع ویژهٔ بودن برای موجودات زنده، برای هر چیزی در کیهان که در حیات سهیم است، یعنی، دربارهٔ شدن، رشد و کاستی، مرگ و رستاخیز سخن بگوییم. چون نباید فراموش کنیم که آنچه ماه برای انسان مذهبی آشکار می‌کند فقط این نیست که مرگ به گونه‌ای پایدار با حیات پیوند داشته بلکه همچنین، و بالاتر از همه روشن می‌کند که مرگ نهایت نیست، اینکه مرگ همیشه زادن جدیدی را در پی داشته.^{۶۶} ماه ارزش مذهبی را در مورد شدن کیهانی ارائه می‌کند انسان را با مرگ آشتی می‌دهد. برخلاف، خورشید وضع مختلف و متفاوتی را دربارهٔ وجود آشکار می‌کند. خورشید در شدن سهیم نیست؛ هر چند که همیشه خورشید در حرکت، تغییر ناپذیر باقی می‌ماند؛ شکل و صورت آن همیشه همان است که بوده. تجلیات خورشید از لحاظ ارزش‌های مذهبی خود مختاری و قدرت، سلطه و هوشیاری را ارائه می‌دهد؛ به این علت است، که در فرهنگهای معین ما شاهد فرآگرد خورشیدگونگی موجودات برتر هستیم. چنانکه

دیدیم، خدایان آسمانی تمایلی به ناپدیدشدن از دین رایج دارند، لیکن در بعضی موارد ساختار و شخصیت آنها هنوز در خدایان خورشیدی، به ویژه در تمدن‌های بسیار توسعه یافته‌ای که نقش مهمی در تاریخ (مصر، شرق یونانی [هلنی]، مکزیک) ایفا کرده‌اند به بقا ادامه می‌دهند.

بسیاری از افسانه‌شناسیهای قهرمانی در ساختار خورشیدی هستند. قهرمان به خورشید تشبیه شده است؛ مانند خورشید، وی با ظلمت به نبرد می‌پردازد، به قلمرو مرگ نزول می‌کند و پیر و زمیندانه خارج می‌شود. در اینجا ظلمت دیگر، آن چنان که در افسانه‌شناسیهای مربوط به ماه است، یکی از وضعیتها م وجود خدایی نیست؛ در عوض، در اینجا ظلمت غیر از خدا نماد همه چیز است، از این رو دشمن به تمام معناست. ظلمت دیگر مرحله‌ای ضروری در حیات کیهانی ارزیابی نشده؛ در چشم انداز دین خورشیدی، ظلمت ضد حیات، اشکال (صورت‌ها) فراست بوده است. در برخی از فرهنگ‌ها تجلیات روشنی بخش خدایان خورشیدی علامت فراست خوانده می‌شوند. در پایان، خورشید و فراست به چنان درجه‌ای با هم تشبیه شده‌اند که الهیات خورشیدی و تلفیقی (التقاطی) پایان عهد باستان به صورت فلسفه‌های عقلانی درآمدند؛ خورشید، هوش (خودآگاهی) جهان اعلام شده است، و ماکزوویوس در خورشید، تمام خدایان جهان یونانی - شرقی، از آپولو و زوپیتر تا آزیزیس، هوروس و آدونیس^{۶۹} را مشاهده می‌کند. در مقاله جولیان امپراتور^{۷۰} درباره شاه خورشید، همچنان در سرودهایی برای خورشید، مفاهیم کلی جایگزین تجلیات خورشیدی می‌شوند، و احساس مذهبی غالباً به گونه‌ای کامل پس از این فراغرد طولانی عقلانی شدن ناپدید می‌شود.^{۷۱}

از تقدس در آوردن تجلیات قدسی خورشیدی فقط یک مورد در میان فراغردهای مشابه بسیار دیگری است که با عمل آنها کل کیهان نهایتاً از مفهوم مذهبی آن خالی و تهی شده است. لیکن، چنانکه گفتیم، دنیوی (ناسوتی) کردن کامل طبیعت حقیقتی فقط خاص شمار محدودی جدیدیان است که از تمام احساس مذهبی تهی شده‌اند. به رغم این تغییرات زرف و روبنده‌ای که مسیحیت در ارزیابی کیهان و حیات به وجود آورده، مسیحیت آنها را رد نکرد. اینکه کل حیات کیهانی می‌تواند هنوز هم به مثابه رمز خدایی احساس شود را لتون بلوی، نویسندهٔ مسیحی نشان داده است، وی می‌نویسد: «یا حیات در انسانها، در حیوانات یا در نباتات، همیشه

حیات است، و هنگامی که این دم [زمان]، این اصل فهم تاپذیر که مرگ نامیده شده است فرا بر سد، این همیشه مسیح است که، به تساوی از درخت و از انسان منحرف می شود».^{۷۲}

حوالشی:

.۱. uranian: منسوب به اورانوس، خدای آسمان و فرزند زمین.

.۲. work: صنع.

3. Uwoluwu

.۳. مثالها و کتابشناسی در: الیاده، انگاره‌ها، صص. ۶۷-۳۸.

5. Dieus

.۶. پیشین، صص. ۶۶ به بعد، ۷۹ به بعد و غیره.

7. majestas

8. tremendum

.۹. برای اطلاعات بنیادی، ر.ک. الیاده، انگاره‌ها، صص. ۱۲۳-۳۸. به ویژه ر.ک.:

R.Pettazoni, *Dio*, Rome, 1921; *id.*, *L'onniscienza de Dio*, Turin, 1955;

Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, I-XII, Münster, 1926-1955.

10. die otiosi

11. Martin Gusinde, «Das böchste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland», *Festschrift w. Schmidt*, Vienna, 1928, pp. 269-274.

12. Frazer, *The Worship of Nature* I, london, 1926, pp. 150ff.

13. *Ibid.*, p. 185.

14. J.Spieth, *Die Religion der Eweer*, Göttingen-Leipzig, 1911, pp. 26ff.

15. A.Le Roy, *La Religion des primitifs*, 7th ed., Paris, 1925, p. 184.

16. H. Trilles, *Les Pygmées de la Forêt équatoriale*, Paris, 1932, p. 74.

17. Nzame

18. *Ibid.*, p.77.

19. Frazer, *op.cit.*, p. 631.

20. I. Samuel, 12, 10.

21. specialists

۲۲. درباره تمام موارد زیر، ر.ک.:

Eliade, *Patterns*, pp. 188ff; *id.*, *Images et symboles*, pp. 199ff.

23. *fons et origo*

24. *hylogenies*

25. *leimon*

۲۶. درباره این نمادگرایی، ر.ک. الیاده، پیشین، از صفحه ۴۳۷ به ۴۴۸ به بعد.

۲۷. کوئینتوس سهتیمیوس فلورنس ترتولیانوس (۱۶۰-۲۳۰م.): دین شناس کارتازی؛ پیش از ۱۹۷م. به مسیحیت گروید و با حرارت تمام از آن در مقابل بت پرستی دفاع کرد. وی از بزرگترین نواین مسیحیت و موجد ادبیات مسیحی لاتینی است.

28. *De Baptismo*, III-V; trans S.Thelwal, in *The Writings of... Tertullianus*, Edinburgh, 1869, Vol, I, pp. 233-238.

.۲۹ John Chrysostom (۴۰۷-۴۳۴م): اسقف اعظم کلیساي جامع قسطنطينيه.

30. *Homil. in Joh.*, XXXV, 2.

۳۱ Cyril (۸۶۹-۸۲۷م): قدیس، معروف به «رسول اسلاموها». مبلغ مسیحی یونانی. انجیلها را به زبان اسلامی ترجمه کرد. اختراع الفبای سریلی را به او نسبت می دهد.

32. *Behemoth*

J. Daniélou, *Bible et liturgie*, Paris, 1951, pp. 58ff. ۳۳ رساله و متنی از:

34. J.Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p. 65.

35. J.Daniélou, *bible et liturgie*, pp. 61, 55.

36. *Ibid*, pp. 56ff.

۳۷. درباره موضوعات افسانه‌ای - آیینی، ر.ک.:

Eliade, *Patterns*, pp. 207ff., 283ff.

38. *tekmēria*

39. L. Beirnaert, «La Demension mythique dans le sacramentalisme chrétien,» *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1950, p. 275.

40. James Mooney, «The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890», *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, XIIIV, 2, Washington, 1896, pp. 721, 724.
41. 1ff.; trans, A.Lang, *Homeric Hymns*, p. 246.
42. *Choephoroi*
43. 127-128; trans. Verral, «*Choephoroi*», p. 214.
44. Eliade, «La terre-mere et les hiérogamies cosmiques,» *Eranos-Jahrbuch*, XXII, 1954, pp. 59ff; also in id., *Mythes, reves et mystères*, pp. 207-252, especially pp. 208ff.
45. A.Dieterich, *Mutter Erde*, 3rd ed. Leipzig-Berlin, 1925; B.Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931; Eliade, *Patterns*, pp. 239ff.
46. *hic natus hic situs est*
47. *hic situs est patriae*
48. *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti.*
49. *humi positio*
50. Eliade, «La terre-mere les hierogamies cosmiques, in *Mythes, reves et mystères*, p. 222, n.1.
51. *de terra tollere*
52. Marcel Granet, «Le dépôt de l'enfant sur le sol,» *Revue Archéologique*, 1922= Études sociologiques sur la Chine, Paris, 1953, pp. 192ff, 197ff.
53. A.Dieterich, *Mutter Erde*, pp. 28ff.; B.Nyberg, *Kind und Erde*, p.150.
· ايجاد مولود به وسيلة جنس مؤنث بدون عمل لقاح - parthenogenesis .٥٢
55. Gaia
56. J.J.Bachofen, *Das Mutterrecht*, Basel, 1861, 3rd ed. 1948; Wilhelm Schmidt, *Das Mutterrecht*, Vinna, 1955.
57. Eliade, *Patterns*, pp. 240ff.

لیکن باید توجه داشت که هر چند به گونه‌ای گسترده بسیار انتشار یافته، افسانه مقدس همسری کیهانی جهانی نیست و در بسیاری از فرهنگهای باستانی (استرالایبیها، فیوجاییها، مردمان شمالگان) دیده نشده است.

۵۸. ر.ک. الیاده، پیشین، از صفحه ۳۵۶ به بعد.

۵۹. Yggdrasil: از افسانه‌های مردم اسکاندیناوی؛ درختی با سه ریشه که: ۱. خانه خدایان مهم توتو نیک (شمال اروپا)، مکان والهلا و کاخهای خدایان منفرد؛ ۲. زمین میانه؛ و ۳. خانه مردان، مکان ازلی تاریکی، سرما و یخندهان — منزلگاه آنها که از بیماری یا کهولت می‌مرند — را به هم مرتبط می‌سازد.

60. *Ibid*; pp. 273ff; Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, Uppsala, 1951.

61. A.G.Haudricourt and L.Hédin, *L'homme et les plantes cultivées*, Paris, 1946, p. 90.

62. Eliade, *Patters*, pp. 316 ff.

63. Rolf Stein, «Jardins en miniature d'Extrême Orient,» *Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extrême Orient*, 42, 1943, pp. 26 ff. and *passim*.

64. perfect

65. irreducibility

۶۶. درباره سنگهای مقدس، ر.ک.: الیاده، انگاره‌ها، صص. ۲۱۶-۲۳۸.

67. temporality

۶۸. الیاده، پیشین، صص. ۱۵۴-۱۸۷.

69. *Saturnalia*, I,ch. 17-23.

۷۰. فلاویوس کلادیوس جولیانوس: امپراتور روم: ۳۶۱-۳۶۳.

۷۱. الیاده، پیشین، صص. ۱۲۴-۱۵۳.

72. Léon Bloy, *Le mendiant ingrat*, II, p. 196.

كتابنامه

- Altheim, F., *Terra Mater*, Giessen, 1931
- Bachofen, J. J., *Das Mutterrecht*, Basel, 1861; 3rd ed., 1948
- Beirnaert, L., "La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien," *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1950, pp. 255-286
- Daniélou, J., *Sacramentum futuri*, Paris, 1950
- _____, *Bible et liturgie*, Paris, 1951
- _____, *Les Saints païens de l'Ancien Testament*, Paris, 1956
- Dieterich, A., *Mutter Erde*, 3rd ed., Leipzig-Berlin, 1925
- Ehrenreich, P., *Die Sonne im Mythos*, Leipzig, 1915
- Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, New York, pp. 38-366
- _____, "La terre-mère et les hiérogamies cosmiques," *Eranos-Jahrbuch*, XXII, 1954, pp. 57-95 (*Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 206-252)
- Frazer, Sir J., *The Golden Bough*, I-XII, 3rd ed., London, 1918
- _____, *The Worship of Nature*, I, London, 1926
- Haekel, J., "Zum Problem des Mutterrechtes," *Paideuma*, V, 1953-54, pp. 298-322; 481-508
- Hatt, G., "The Corn Mother in America and Indonesia," *Anthropos*, 46, 1951, pp. 853-914
- Hentze, C., *Mythes et symboles lunaires*, Antwerp, 1932
- Holmberg, U., "Der Baum des Lebens," Helsinki. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Series B, Vol. XVI, 1922-23
- Kühn, H., "Das Problem des Urmonotheismus," Wiesbaden, *Acad. d. Wiss. u. d. Lit., Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Klasse*, 1951, pp. 1639-1672

- Mannhardt, W., *Wald- und Feldkulte*, I-II, 2nd ed., Berlin, 1904-1905
- Meyer, J. J., *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, I-III, Zurich-Leipzig, 1937
- Nyberg, B., *Kind und Erde*, Helsinki, 1931
- Pettazzoni, R., *Dio, L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Rome, 1922
- _____, "Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern," *Archiv für Religionswissenschaft*, 29, 1930, pp. 109-129; 209-243
- _____. *L'onniscienza di Dio*, Turin, 1955
- Schmidt, W., *Ursprung der Gottesidee*, I-XII, Münster in Westfalen, 1926-1955
- _____, *Das Mutterrecht*, Vienna, 1955
- Wensinck, A. J., *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, Amsterdam, 1921

فصل چهارم

وجود انسان و حیات تقدیس شده

۱. وجود آشکار (گشوده) بر جهان

هدف غایی تاریخنگار مذهب، درک و فهم پذیر ساختن رفتار و عالم ذهنی انسان مذهبی برای دیگران است. این همیشه مسئولیت ساده‌ای نیست. برای جهان جدید، با کوشش دین شکلی از حیات و جهان بینی است که مسیحیت ارائه کرده. با چشمگیری، روشنفکر غربی منتها تا اندازه‌ای دارای بختیاری آشنا کردن خود با دید مذهبی باستانی قدیمی (کلاسیکال)، و حتی با ادیان بزرگ شرقی — مثلاً هندوگرایی یا کنفیسیوس گرایی — است. لیکن چنین کوششی برای گسترش دادن افق مذهبی خویش ستودنی است، هر چند ممکن است اورا به اندازهٔ کافی فراتر از حد معمول نبرد؛ یونان، هند و چین، روشنفکر غربی رابه فراسوی حدود ادیان پیچیده و کاملاً توسعه یافته که دارای تعالیم مقدس مکتوب بسیاری هستند راه نمی‌برند. دانستن یخشی از این نوشتهدای مقدس، آشنا شدن با برخی از افسانه‌شناسیها والهیات شرقی یا بنیادین با وجود این برای درک کلی عالم ذهنی انسان مذهبی کفايت نمی‌کند. این افسانه‌شناسیها والهیات قبل از فقط با زحمت دانشمندان به روشنی مشخص شده‌اند؛ حتی اگر آنها صریحاً «ادیان صاحب کتاب» (یهودیت، زرتشتی، مسیحیت، و اسلام) نباشند، این ادیان دارای کتابهای مقدسی (هند، چین) هستند یا دست کم در آثار نویسنده‌گان نام آور ناخداهای (مثلاً، در یونان، هومر) مورد حرمت قرار گرفته بوده‌اند.

برای دستیابی به چشم انداز مذهبی وسیع‌تر، آشنا شدن با فرهنگ عامهٔ مردم اروپایی مفیدتر است؛ در اعتقادات و آدابشان، طرز برخورداشان در برابر حیات و مرگ، بسیاری از موقعیتهای مذهبی باستانی تشخیص دادنی است. بررسی جوامع

روستایی اروپا تا اندازه‌ای زمینه را برای درک جهان مذهبی کشاورزان نوسنگی فراهم می‌آورد. در بسیاری موارد رسوم و اعتقادات روستاییان اروپایی وضع باستانی تری از فرهنگ که در افسانه‌شناسی یونان کلاسیک ثبت شده ارائه می‌دهند.^۱ درست است که اکثر این جمعیتهای روستایی اروپایی پیش از هزار سال بود که مسیحی شده بودند، لیکن این جمعیتها در وارد کردن بخش چشمگیری از میراث مذهبی پیش از مسیحیت خودشان، که دربارهٔ روزگار باستان، به یاد نیاوردنی و خیلی قدیمی بوده به مسیحیت شان توفیق یافته‌ند. تصور کردن اینکه روستاییان اروپایی به این علت مسیحی نیستند نادرست خواهد بود. لیکن باید تشخیص دهیم که دین آنان به اشکال تاریخی مسیحیت محدود نمی‌شده، و اینکه این دین هنوز ساختاری کیهانی را که تقریباً کاملاً در تجربهٔ مسیحیان شهری شکست خورده بوده حفظ می‌کند. ما ممکن است دربارهٔ مسیحیتی نخستین، غیرتاریخی سخن بگوییم؛ با مسیحی شدن، کشاورزان اروپایی، دینی کیهانی را که از زمانهای پیش از تاریخ حفظ کرده بودند، در اعتقاد جدیدشان وارد کردند.

لیکن برای تاریخنگار ادیان که درک می‌کند و تمام این موقعیتهای انسان مذهبی را برای همه فهم پذیر می‌سازد، این مسئله پیچیده‌تر است. کل جهان در ورای مرزهای فرهنگ‌های کشاورزی—دقیقاً جهان بومی چوپانان چادرنشین، شکارچیان توتمی، مردمانی که هنوز در مرحلهٔ اجتماع کوچک و شکار دست‌جمعی مانده‌اند گسترش می‌یابد. برای شناخت جهان ذهنی انسان مذهبی، ما باید به مردم این جوامع نخستین اهمیت بدهیم. اکنون، برای ما در عصر حاضر فرهنگ آنان اگر مسلماً گمراه کننده نباشد غریب به نظر می‌رسد؛ در هر موردی فهم آن مشکل است. اما راه درک دیگری از جهان ذهنی بیگانه که برای قراردادن خود در درون آن، در مرکز معین آن، برای پیشرفت کردن به تمام ارزشهایی که متعلق به آن است وجود ندارد.

آنچه را به زودی با قرار دادن خودمان در چشم انداز انسان مذهبی جوامع باستانی در می‌یابیم این است که این جهان وجود دارد زیرا این جهان را خدا ایان آفریده بوده‌اند، و اینکه وجود این جهان فی نفسه «به معنای» چیزی است، که «می‌خواهد چیزی بگوید»، که این جهان گنج، مبهم نیست، که این جهان چیز بی‌جان (ساکن) بدون هدف یا بی‌معنا نیست، برای انسان مذهبی، کیهان «زنگی

می کند» و «سخن می گوید». حیات محض کیهان دلیل تقدس آن است، از آن جایی که کیهان را خدایان آفریده بوده اند و خدایان خود را با حیات کیهانی به مردم می نمایانند.

به این علت است که، در آغاز در مرحله معینی از فرهنگ، انسان خود را کیهان خرد تصور می کند. وی بخشی از آفرینش خدایان را تشکیل می دهد؛ به عبارت دیگر وی در خود همان تقدسی را می یابد که در کیهان تشخیص می دهد. نتیجه این است که حیات او همسان حیات کیهانی شده است، به عنوان کار خدا، کیهان به صورت تصور نمونه ای وجود انسان در می آید. چند مثال می آوریم: دیده بودیم که ازدواج به مثابه مقدس همسری آسمان و زمین ارزیابی شده است. لیکن در میان کشاورزان همانندی زمین - زن با وجود این پیچیده تر است. زن به خاک (زمین)، دانه به نطفه مردانه و کار کشاورزی به اتحاد ازدواجی تشبيه شده است. آثاروا ودا (۱۴)، ۲ (۱۴) می گوید «این زن مانند خاک، زنده شده است: ای مردان دانه را در او بکارید!» «زنان شما در حکم مزارع برای شما هستند» (قرآن، ۲، ۲۲۵). ملکه ای سترون به زاری می گوید، «من مانند مزرعه ای هستم که هیچ چیز در آن نمی روید!» بر خلاف، در سرو دی در سده دوازدهم، مریم با کره در حکم «زمینی که شخم زده نمی شود، که میوه ای زاییده» ستایش شده است.^۲

اجازه بدھید برای درک موقعیت وجودی فردی که برای او تمام این همانندیها، تجربیات و نه به سادگی عقایدی هستند، تلاش کنیم. دقیقاً، حیات او دارای بُعدی اضافی است؛ این صرفاً انسان نیست، در عین حال کیهانی نیز هست، از این رو دارای ساختاری فرا انسانی است. می توان آن را وجودی گشوده نامید، چون دقیقاً به وضع انسان زنده محدود نشده است (اما نیز می دانیم که بومی سرمشق خود را روی سطح فر انسانی که انسانه ها آشکار کرده اند قرار می دهد). وجود انسان مذهبی، به ویژه بومی، به جهان گشوده است؛ انسان مذهبی در زندگی هرگز تنها نیست، بخشی از جهان در او زندگی می کند. لیکن ما آنچنانکه هگل گفته نمی توانیم بگوییم، که انسان نخستین (بومی) «در طبیعت دفن شده» است، که وی هنوز به عنوان خود، خود را از طبیعت تشخیص نداده است. هندوکه، زن خود را در بر می گیرد، اعلام می دارد که او زمین است و اوی آسمان در عین حالی که کاملاً از انسانیت خود و او آگاه است. کشاورز استرالیایی - آسیایی که همان واژه^۳ را برای معرفی کردن شکل

اندام جنسی مرد و با بیل کنند به کار می برد، مانند بسیاری از کشاورزی گرایان، دانه را به نطفه مردانه تشبیه می کند کاملاً می داند که بیلچه او ابزاری است که او ساخته و نیز می داند که در کشت مزرعه خود او کار کشاورزی را که متضمن شناخت تعداد فنون معینی است، انجام می دهد، به عبارت دیگر، نمادگرایی کیهانی ارزش جدیدی به موضوع یا عملی، بدون تغییر دادن ارزش‌های ویژه و بی‌واسطه آنها، اضافه می کند. وجود گشوده به جهان وجودی ناخودآگاه «دفن شده در طبیعت» نیست. گشودگی به جهان، انسان مذهبی را به شناخت خود در شناخت جهان توانا می سازد— و این شناخت برای او ارزشمند است زیرا این شناخت مذهبی است، زیرا این شناخت واپسیه به حیات است.

۲. تقدیس حیات

مثال بالا مرا به درک چشم انداز پذیرفته شده انسان جوامع باستانی یاری می دهد؛ برای او کل حیات قابل و سزاوار تقدیس شدن است. ابزارهایی که با آنها تقدیس آن فراهم شده متفاوت اند، لیکن نتیجه همیشه همان است: حیات بر سطح دوگانه‌ای برقرار بوده است؛ حیات دوره خود را مانند وجود انسان می گذراند، در عین حال، در حیات فرا انسانی اعم از حیات کیهان یا خدایان سهیم است. احتمالاً، در گذشته‌ای بسیار دور، تمام سازواره‌ها و تجربیات زیست شناسانه انسان، بعلاوه تمام اعمال او، دارای معنایی مذهبی بوده. این درک پذیر است، چون کل رفتار انسان را خدایان یا قهرمانان فرهنگ در زمان ازل بنیاد نهاده بوده‌اند؛ خدایان و قهرمانان فرهنگ نه تنها انواع متفاوت کار و راههای متفاوت به دست آوردن و خوردن غذا، عشق ورزیدن، بیان فکر و احساس، و غیره، بلکه حتی اعمال ظاهرًا کم اهمیت را برقرار کردن. در افسانه کارادرجری استرالیایی، دو قهرمان فرهنگ هنگام ادرار کردن وضع ویژه‌ای به خود گرفتند، و کارادرجریها هنوز تا امروز این حرکت نمونه‌ای را تقلید می کنند.^۳ نیازی به گفتن نیست، که چیزی برابر با این امر در سطح تجربه کفر آمیز (نامقدس) حیات وجود ندارد. برای انسان غیر مذهبی، تمام تجربیات زنده— خواه جنسی یا خوردنی، کاری یا بازی— از قدس بیرون آورده شده‌اند. این بدان معناست که تمام این اعمال زیست شناسانه عاری از اهمیت روحی هستند، از این رو

این اعمال از بُعد حقیقتاً انسانی بی بهره شدند. لیکن جدا از این معنای مذهبی که اعمال زیست‌شناسانه به منزله تقلید از سرمشقهای خدایی تلقی می‌شوند، سازواره‌ها و کارکردهای آنها را حیاتی که با فضاهای و پدیده‌های کیهانی متفاوت همسان شده، ارزش مذهبی داده است. ما پیشتر نمونه‌های کلاسیک در این زمینه دیده‌ایم — زن به خاک و زمین مادر تشبیه شده، عمل جنسی به مقدس همسری آسمان — زمین و به کاشتن دانه همانند گردیده. لیکن شماری از چنین همانندیهایی که میان انسان و عالم، بنیاد نهاده شده بسیار وسیع است. برخی از این همانندیها خود را خود به خود بر ذهن تحمیل می‌کنند، برای مثال، همانندی میان چشم و خورشید، یا همانندی دو چشم با خورشید و ماه، یا جمجمه با ماه تمام؛ یا باز، همانندی میان دم (نفس) با بادها، استخوانها با سنگها، مو با علف، وغیره.

لیکن تاریخنگار ادیان با دیگر همانندیهایی که مستلزم نمادگرایی‌های گسترده‌تری، کل دستگاه تشابهات کیهانی خرد — کلان است رویه‌روست. مثلاً چنین است همانندی شکم یا رحم با غار، رودها با دخمهٔ پرپیج و خم، دم زنی (نفس) با بافندگی، سیاه‌رگها و سرخرگها با خورشید و ماه، ستون فقرات با محور جهان، وغيره. البته تمام این همانندیهای میان جسم انسان و کیهان کلان در میان بومیان به ثبت نرسیده‌اند. بعضی دستگاههای (سیستمهای) ارتباطات انسان-عالی کاملاً فقط در فرهنگهای بالاتر (هند، چین، خاور نزدیک باستانی، امریکای مرکزی) استادانه پرداخته شده بودند. با وجود این، نقطهٔ جهش آنها هم اکنون در فرهنگهای باستانی حاضر است. مردم بومی برای دستگاههای رسیدگی کنندهٔ همانندیهای انسانی — کیهانی دربارهٔ پیچیدگیهای فوق العاده، که بر ظرفیت تمام نشدنی آن برای پژوهش‌های نظری گواه است آشکار کرده‌اند مثلاً، در دوگونِ افریقای غربی فرانسه مورد چنین است.^۵

این همانندیهای انسانی — کیهانی به ویژه تاکنون به مشابه اینکه رمزهای موقعیتهای وجودی متفاوت هستند به ما مربوط می‌شوند. گفتیم که انسان مذهبی در یک جهان باز زندگی می‌کند و، بعلاوه، که وجود او به جهان باز و گشوده است. این بدان معناست که برای انسان مذهبی مجموعهٔ نامحدودی از تجربیات که می‌تواند کیهانی خوانده شود دستیافتنی است. چون جهان مقدس است، چنین تجربیاتی

همیشه مذهبی هستند. اگر باید آنها را درک کنیم، باید به یاد داشته باشیم که کارکردهای زیست‌شناسانه اصلی می‌توانند به صورت آینه‌های دینی درآیند. خوردن امری آینه‌است، و غذارا به گونه‌های متفاوتی، ادیان و فرهنگهای متفاوت ارزیابی کرده‌اند. ماده‌های غذایی (خواربارها) به عنوان مقدس، یا هدایای خدا، یا پیشکشی برای خدایان حافظ جسم (مثلا، در هند) فرض شده‌اند. حیات جنسی، چنانکه دیدیم، همچنین آینه‌شده و از این رو همانند اعمال خدا (مقدس همسری آسمان - زمین) نیز گردیده. گاهی ازدواج بر سطحی سه‌گانه - فردی، اجتماعی و کیهانی - ارزیابی شده است. مثلا، در میان اوماهاها، ده دقیقاً به دو بخش به نام آسمان و زمین تقسیم شده است. ازدواجها فقط می‌توانند میان دو نیمه بروند همسری صورت گیرند، و هر ازدواج جدیدی مقدس همسری، یعنی اتحاد آسمان و زمین را تکرار می‌کند.^۴

چنان ترسیمی از همانندیهای انسانی - کیهانی و، به ویژه، آینه‌شدن حیات زیست‌شناسانه که از پی می‌آید تمام خاصیت حیاتی خودشان را حتی در ادیان بسیار پیچیده حفظ کرده‌اند. یک مثال می‌آوریم: ما فقط به اندیشیدن درباره اعتباری که پیوند جنسی به عنوان آینه در تانتریسم هندی به دست آورده نیازمندیم. دقیقاً هند چگونه عمل زیست‌شناسانه را ترسیم می‌کند که می‌تواند به آینه تغییر یابد و چگونه، هنگامی که دوره آینه‌ی پایان یافته است، همان عمل به منزله فن رمزی ارزیابی شود. فریاد شوهر در بریهادارانیاکا اوپایانشاد، که «من آسمان هستم، او زمین است»، از تغییر شکل همسر به محراب قربانگاهی و دایی (۶، ۳) ناشی می‌شود. لیکن در تانتریسم زن با تجسم طبیعت^۷ ایزد بانوی کیهانی^۸، هنگامی با شووا، روح ناب، بی جنبش، متین یکی شده است به پایان می‌رسد. پیوند جنسی^۹ بالاتر از همه اتحاد این دو اصل طبیعت - نیروی کیهانی و روح است. چنانکه متنی تانتریکی بیان می‌کند: «پیوند جنسی حقیقی پیوند شاکتی برتر با روح^{۱۰} است؛ پیوندهای دیگر فقط ارتباط‌های جسمانی (شهوانی) با زنان است».^{۱۱}. دیگر مستله‌ای درباره عمل زیست‌شناسانه وجود ندارد. این آینه‌ی رمزی است؛ همسران، دیگر انسان نیستند، آنان همانند خدایان جدا شده و آزادند. متون تانتریکی پیوسته بر تغییر شکل دوره تجربه جسمی تأکید می‌ورزند. «همان اعمالی که موجب می‌شوند برخی از مردان برای هزاران سال در جهنم بسوزند، مرتاض رهایی

جاودانگی خود را به دست می آورد». ^{۱۲} بریها دارانیا کا اوپانیشاد قبل اعلام کرده: «کسی که این را می داند، هر چند به نظر می رسد که مرتكب گناه می شود، با وجود این ناب، پاک، نامحدود و جاودان است» (۵، ۱۴، ۸). به دیگر سخن، «کسی که می داند» لزوماً دارای تجربه‌ای کاملاً متفاوت از تجربه انسان نامقدس است. این است که می توان گفت که هر تجربه انسان بر سطح مختلف، فرا انسانی تغییر شکل پذیر، زیست است.

مثال هندی نشان می دهد که تا چه درجه‌ای از ظرافت رمزی تقدس یافته‌گی سازواره‌ها و تقدس یافته‌گی حیات زیست شناسانه – تقدس یافته‌گی که قبلاً به اندازه کافی بر تمام سطوح فرهنگ ثبت شده – می تواند فراهم شود. باید بیفزاییم که ارزیابی جنسیت به منزله وسیله شرکت در مقدس (یا، در هند، به منزله تحصیل وضع فرالسانی رهابی مطلق) بدون خطراتش نیست. در خود هند، تانتریسم موقعیتی برای مراسم نابجا و افتضاح آور فراهم کرده است. در جهان بومی نیز، جنسیت آیینی با اشکال شهوانی بسیاری درهم آمیخته بوده. با این همه، این مثال هنوز ارزش اساسی خود را داراست، چون این مثال تجربه‌ای را – تجربه حیات جنسی تقدیس شده‌ای را – آشکار می کند که دیگر در جامعه از تقدس بیرون آمده قابل دسترسی نیست.

۳. جسم - خانه - کیهان

دیده بودیم که انسان مذهبی در کیهانی گشوده زندگی می کند و اینکه او در برابر جهان گشوده است. این بدان معناست که (الف) وی با خدایان در ارتباط است؛ (ب) که در تقدس جهان سهیم است. انسان مذهبی فقط در جهانی گشوده می تواند زندگی کند، این را به هنگامی که ساختار مکان مقدس را تحلیل کردیم؛ انسان، آرزومند زندگی کردن در مرکز است، جایی که امکان ارتباط با خدایان وجود دارد. مکان او کیهان خرد است؛ و بنابراین جسم او نیز کیهانی خرد است. همسانی خانه - جسم - کیهان به گذشته‌ای بسیار دور مربوط می شود. بر این مثال اندکی مکث می کیم، چون می نمایاند که چگونه ارزش‌های احساس و عمل مذهبی باستانی می توانند با ادیان بسیار اخیر و حتی فلسفه‌ها مورد تفسیر واقع شوند.

اندیشهٔ مذهبی هندی امکان استفادهٔ فراوانی از این همسانی سنتی خانه - کیهان - جسم انسانی به وجود آورد. علت روشن است: نهایتاً، جسم مانند کیهان «وضعی» نظامی از تأثیرات شرطی‌ای است که فرد می‌پذیرد. ستون فقرات به ستون کیهانی^{۱۳} یا به قله^{۱۴} کوه تشبیه شده است؛ دمها با بادها؛ ناف یا قلب با مرکز جهان، وغیره یکسان فرض شده‌اند. لیکن همسانی میان جسم انسان و تشریفات کامل مذهبی نیز برقرار شده است؛ مکان قربانی، افزارها و حرکات مربوط به قربانی به کارکردها و سازواره‌های زیست‌شناسانهٔ متفاوتی تشبیه شده‌اند. جسم انسان، به گونه‌ای آبینی با کیهان یا با قربانگاه و دایی (که تصویری از جهان است) همسان دانسته شده، و از سویی با خانه نیز مانند گشته است. متین هاتا - یوگایی جسم انسان را مانند «خانه‌ای با ستون و نه در» می‌داند.^{۱۵}

تمام این امر به گفتن این می‌انجامد که با استقرار آگاهانهٔ خود در موقعیتی نمونه‌ای چنانکه برای او مقدور بوده است انسان خود را کیهانی می‌کند، به عبارت دیگر، وی بر مقیاسی انسانی نظام وزنی و تأثیرات شرطی متقابلی که جهانی را مشخص می‌کند و تشکیل می‌دهد، که خلاصه، هر عالمی را تعریف می‌کند دوباره معرفی می‌کند. این یکسانی در جهت معکوس نیز به کار می‌رود؛ معبد یا خانه نیز جسم انسان ملاحظه شده‌اند. «چشم» گنبد واژه‌ای است که در سنتهای معماری متفاوتی ارائه می‌شود.^{۱۶} حقیقتی که باید مورد تأکید قرار گیرد این است که هر یک از این تصوراتِ معادل - کیهان، خانه، جسم انسان - گشودگی بالاتری را نمایش می‌دهد یا لایق دارا بودن آن است که گذر به جهان دیگر را ممکن سازد؛ گشودگی بالایی برج هندی غیر از نامهای دیگر، برهماراندهر / نامیده می‌شود. این واژه، گشودگی بالای فرق سر را، که نقش مقدماتی در فنون یوگایی - تانتریکی ایفا می‌کند که روح در لحظهٔ مرگ از آن پرواز می‌کند تعیین می‌سازد. در این رابطه می‌توان از رسم شکستن فرقه‌ای سر مرتاضان مرده برای آسان کردن پرواز روح یاد کرد.^{۱۷}

این رسم هندی المتناهایی در اعتقاداتی دارد که به طور گسترده در اروپا و آسیا انتشار یافته‌اند - که روح شخص مرده از وسط دودکش (= سوراخ تخلیه دود) یا سقف، به ویژه آن بخش از سقف که در بالای «منطقهٔ مقدس» قرار دارد پرواز می‌کند.^{۱۸} در موارد رنج طولانی مرگ، یک قطعهٔ تخته یا بیشتر از سقف جدا، یا حتی

سقف شکسته شده است. معنای این رسم آشکار است: روح به طور ساده‌تری جسم خود را ترک خواهد کرد و اگر شکل دیگر جسم - کیهان - خانه در بالا گشوده شود. بدیهی است که تمام این تجربیات برای انسان غیر مذهبی غیر قابل دسترسی اند، نه تنها به سبب اینکه، برای او، مرگ از تقدس در آورده شده، بلکه به علت این است که وی نیز دیگر در کیهان به معنای خاص کلمه زندگی نمی‌کند و دیگر آگاه نیست که جسمی دارد و به اقامت خود در خانه‌ای ادامه می‌دهد که معادل با پذیرفتن وضعی وجودی در کیهان است (به مطلب زیر توجه کنید).

جالب توجه است که فهرست لغات رمزی هند همانندی و تجانس میان انسان - خانه و به ویژه همسانی جمجمه به سقف یا گنبد را حفظ کرده است. تجربه رمزی اساسی - یعنی استعلابخشی به وضع انسان - در شکلی دوگانه، شکستن سقف و پرواز بیان شده است. متون بودایی به آرهاها اشاره می‌کنند که «در هوا پرواز می‌کنند و سقف قصر را می‌شکافند»، که، «به اراده خود پرواز می‌کنند، سقف خانه را می‌شکافند و در هوا پرواز می‌کنند» وغیره.^{۱۹} این قواعد روشن به دو گونه قابل تفسیر دوگانه هستند: در سطح تجربه رمزی نوعی «عیاشی» و از این رو پرواز روح در بر هماراند هر ا وجود دارد؛ در سطح مابعد الطبیعی فسخ جهان مشروط است. لیکن هر دو معنای پرواز آرها رخنه در سطح وجود شناسی و گذر از وضع بودن به وضع دیگر بودن، یا، دقیق‌تر گذر از وجود مشروط به وضع بودن غیر مشروط، یعنی به رهایی کامل را بیان می‌کنند.

در اکثر ادیان باستانی، پرواز به معنای دست یافتن به وضعی فرا انسانی حیات (خدا، جادوگر، روح) است - نهایتاً، آزادی رفتن به هر جایی که فرد بخواهد، از این رو اختصاص وضعی به روح است. از لحاظ اندیشه‌هندی، آرها که «سقف خانه را می‌شکافد» و به هوا پرواز می‌کنند به گونه‌ای برجسته نشان می‌دهد که او کیهان را استعلابخشیده است، وضعی متناقض و حتی تصور ناکردنی از حیات، که آزادی مطلق (به هر نامی ممکن است نامیده شود: نیر وانا، آسامسکریتا، ساما دهی، ساهاجا، وغیره) به دست آورده. در سطح افسانه‌شناسی حرکات نمونه‌ای درباره استعلابخشی جهان که بودا ترسیم کرده اعلام می‌دارد که او تخم مرغ کیهانی، «صف جهل»، را «شکسته» و «بزرگی خجسته و عالمگیر بودا» را به دست آورده است.^{۲۰}

این مثال اهمیت حیات بادوام نمادگراییهای باستانی مربوط به مسکن انسان را نشان می‌دهد. این نمادگراییها موقعیتهای مذهبی نخستین را بیان می‌دارند، لیکن ارزش‌های این نمادگراییها تغییر پذیرند: می‌توانند با معانی جدیدی غنی شوند و به طور گسترده‌ای به نظامهای پیچیده‌تر اندیشه وارد شوند. انسان به همان شیوه‌ای که در خانه یا کیهانی که خود آفریده است ساکن می‌گردد، در جسم ساکن می‌شود (ر.ک. فصل اول). هر گونه موقعیت مجاز جاودانه دلالت بر مکانی در کیهانی، در عالمی دارد که کاملاً سازمان یافته و از این رواز سرمشق نمونه‌ای، آفرینش تقلید شده. مرز مسکون، معبد، خانه، جسم چنانکه دیده‌ایم، همه کیهانهایی هستند. لیکن هر کدام از این کیهانها گشودگی ای را با خود دارد، به هر حال این عقیده ممکن است در فرهنگ‌های مختلف بیان شود (چشم معبد، دودکش، سوراخ مخصوص خروج دود، برهمارانده‌را، وغیره). به یک یا چند شیوهٔ کیهانی که فرد اسکان می‌گزیند—جسم، خانه، مرز قبیله‌ای، کل این جهان—با سطح مختلفی در بالا که نسبت به آن برتر است ارتباط دارد.

این ارتباط می‌تواند در دینی غیرکیهانی مانند دین هند پس از بودیسم نیز فراهم شود. این گشودگی به سطح بالاتر دیگر گذر از موقعیتی انسانی به موقعیتی فرالسانی را ارائه نمی‌دهد، لیکن در عوض فراتری، نسخ کیهان، آزادی مطلق را بیان می‌دارد. اختلافی برجسته میان معنای فلسفی تخمرغ شکسته بودا یا سقف شکافته‌آرهات و نماد باستانی گذر از زمین به آسمان در طول محور جهان یا از وسط سوراخ خاص خروج دود، وجود دارد. با وجود این، این حقیقت برجاست که، از میان نمادهایی که صلاحیت بیان برطرف کردن مانع و استعلای وجودشناسانه را دارند، هم فلسفهٔ هندی و هم عرفان هندی این تصور نخستین شکافتن سقف را بر می‌گزینند. این بدان معناست که گذر به ماورای موقعیت انسانی بیان کنایه‌آمیزی در خراب‌سازی «خانه»، یعنی، خراب‌سازی کیهان شخصی ای که فردی برای اسکان برگزیده است پیدا می‌کند. هر مسکن ثابتی که فرد در آن استقرار یافته، در سطح فلسفی، معادل با موقعیت وجودی ای است که فرد پذیرفته. تصور شکافتن سقف به معنای این است که فرد تمام موقعیت موجود را منسوخ کرده است، از استقرار در جهان سر بر تاخته و آزادی مطلقی را برگزیده است که از نظر هندی، بر نابودی هر جهان مشروطی دلالت دارد.

بدون پرداختن به تحلیل مفصل ارزش‌هایی که یکی از معاصران لامذهب ما، به جسم خودش، به خانه خودش، و به عالم خودش نسبت می‌دهد، ما از پیش می‌توانیم فاصله زیادی که اورا از مردم متعلق به دوره نخستین و فرهنگ‌های شرقی موربد بحث ما جدا می‌کند، احساس کنیم. دقیقاً همان طور که اسکان انسان جدید ارزش‌های کیهان‌شناسانه خود را از دست داده است، بنابراین اسکان برای جسم او نیز بدون معنای مذهبی و روحی است. خلاصه اینکه ممکن است بگوییم که برای مردم لامذهب عصر جدید، کیهان مبهم، بی‌روح، گنگ شده است، کیهان هیچ‌گونه پیامی نمی‌فرستد، دارای هیچ‌گونه رمزی نیست. امروز، احساس تقدس طبیعت در اروپا عمدتاً در میان جماعت‌های روستایی زنده می‌ماند، چون در میان روستاییان است که مسیحیت دست نخورده به عنوان آیینی کیهانی هنوز وجود دارد.

همچنانکه مسیحیت جوامع صنعتی و به ویژه مسیحیت روشنفکران خیلی وقت است که ارزش‌های کیهانی که به قرون وسطی متعلق بوده از دست داده است. باید بیفزاییم که لزوماً دلالت بر این ندارد که مسیحیت روستایی رو به زوال گذاشته یا تنزل یافته است، لیکن فقط آن احساس مذهبی جماعت‌های روستایی شدیداً ضعیف شده است. آیین کیهانی، رمز شرکت و مداخله طبیعت در نمایشنامه مبحث مسیحیت‌شناسی غیرقابل فرایافت برای مسیحیانی شده‌اند که در شهر جدید زندگی می‌کنند. تجربه مذهبی آنان دیگر بر کیهان گشوده نیست. نهایتاً، این دقیقاً تجربه‌ای خصوصی است؛ رستگاری مسئله‌ای است که به انسان و خدایش مربوط می‌شود؛ منتها، انسان تشخیص می‌دهد که او نه تنها در برابر خدا بلکه در برابر تاریخ نیز مسؤول است. لیکن در این مناسبات انسان - خدا - تاریخ جایی برای کیهان وجود ندارد. از این رو به نظر می‌رسد که، حتی برای مسیحی اصیل جهان دیگر به مثابه کار خدا محسوس نیست.

۴. گذر از میان دروازه باریک (تنگ)

با وجود اینکه دقیقاً در ارتباط با نمادگرایی جسم - خانه و همانندیهای انسانی - کیهانی که به آن محدود هستند، بدون بحث دقیق درباره غنای فوق العاده موضوع گفته بودیم؛ ما خود را فقط به اندکی از جنبه‌های بسیار آن محدود کرده‌ایم. «خانه» -

از آنجایی که خانه بی واسطه یک تصور جهان و المثنای جسم انسان است — نقش چشمگیری در آینه‌ها و افسانه‌شناسیها ایفا می‌کند. در برخی از فرهنگها (مثلا، چین پیش از تاریخ، اتروریا، وغیره) گلدانهای محتوی خاکستر مرده را به شکل خانه می‌ساختند؛ قسمت بالای این گلدانها را برای ورود و خروج روح شخص مرده گشوده می‌گذاشتند.^{۲۱} گلدان خانه مانند، تا اندازه‌ای «جسم» جدید شخص مرده می‌شود. لیکن از خانه است (در مورد خانه کلاه مانند) که نیای افسانه‌ای بیرون می‌آید؛ و همیشه در یک چنین خانه — گلدان — کلاه است که خورشید به هنگام شب پنهان می‌شود تا در بامداد دوباره برآید.^{۲۲} بنابراین تشابهی ساختاری میان وضعیتهای مختلف گذرگاه — از ظلمت به نور (خورشید)، از نژاد انسان ماقبل وجود به تجلی آن (نیای افسانه‌ای)، از حیات به مرگ و از وجود جدید پس از مرگ (روح) — وجود دارد.

بیشتر از یک بار بر این حقیقت که تمام اشکال کیهان — عالم، معبد، خانه، جسم انسان — در بالا گشودگی ای دارند، تأکید ورزیده ایم. با وجود این معنای این نمادگرایی اکنون روشن تر می‌شود؛ این گشودگی گذر از یک وضع بودن به وضع دیگر، از یک موقعیت وجودی به موقعیت دیگر را ممکن می‌سازد. گذر برای هر وجود کیهانی مقدار شده است. انسان از مرحله پیش از حیات به مرحله حیات و نهایتاً به مرگ می‌گذرد، دقیقاً همان طور که نیای افسانه‌ای از مرحله پیش از وجود به وجود و خورشید از ظلمت به نور می‌گذرد. ما باید توجه داشته باشیم که این نوع گذر بخشی از نظام پیچیده‌تر، ویژگیهای عمدت‌تر درباره آن است که در بحث درباره ماه به عنوان باستان نمونه کیهانی شدن، نشوونما به منزله نماد تجدید جهانی، و به ویژه راههای بسیاری از تکرار آینه‌ی کیهان آفرینی — یعنی، گذر نمونه‌ای از واقعی به صوری — آزمودیم. باید بیفزاییم که تمام این آینه‌ها و نمادگراییهای گذر، مفهوم ویژه‌ای از وجود انسان را بیان می‌دارند: انسان از لحظاظ روحی باید برای دومین بار زاده شود، وی با گذر از وضع غیر کامل، جنبی به وضع کامل، بلوغ، انسان کاملی می‌شود. در یک کلام، ممکن است گفته شود که وجود انسان تکامل را در مجموعه‌ای از «آینه‌ای گذر»، خلاصه، با آشناسازی‌های متواالی به دست می‌آورد.

ما در ادامه در مورد معنا و کارکرد آشناسازی بحث خواهیم کرد. در اینجا لحظه‌ای بر نمادگرایی «گذر» چنانکه انسان مذهبی آن را در محیط‌های مأنوس و

حیات روزانه خود — مثلا، در خانه‌اش در راه‌هایی که به محل کارش می‌رود، در پلهایی که در راه از آنها می‌گذرد، وغیره — استنباط می‌کند تأمل می‌کنیم. این نمادگرایی حتی در ساختار مسکن او نیز وجود دارد. چنانکه دیدیم، وجود گشودگی در بالا به معنای عروج مستقیم به آسمان، آرزوی برای استعلاست. آستانه نه فقط مرز میان بیرون و درون را متمرکز می‌کند بلکه امکان گذرازیک منطقه به منطقه دیگر را نیز فراهم می‌کند (از نامقدس به مقدس؛ ر.ک. فصل اول). لیکن به ویژه تصورات پل و دروازه باریک (تنگ) است که عقیده گذر خطرناک، به این دلیل که، مداوماً در آینهای آشنازی و تدفین و افسانه‌شناسیها رخ می‌دهند القا می‌کنند. آشنازی، مرگ، عیاشی (بیگساری) رمزی، معرفت مطلق، «ایمان» در یهودیت - مسیحیت - تماماً معادل با گذر از یک وضع بودن به دیگر وضع هستند و جهش و تبدل وجودی واقعی ای فراهم می‌کنند. برای اشاره کردن بر این گذر متناقض (چون این همیشه برگستنگی و استعلا دلالت دارد)، سنتهای مذهبی متفاوت کاربرد فراوانی از نمادگرایی پل خطرناک یا دروازه تنگ به وجود آورده است. در افسانه‌شناسی ایرانی، پل صراط را در سفر پس از مرگ، مرده پیموده است. پهنای این پل برای دادگر (بی‌گناه) به طول نه نیزه است، لیکن برای بدکار «به باریکی لبهٔ تیغ» می‌شود (دینکرت، ۹، ۲۰، ۳). زیرپل صراط دهانه گودال ژرف جهنم قرار دارد (وندیدات، ۳، ۷). عارفان همیشه از روی این پل در سفر جذبه‌آمیزشان به آسمان می‌گذرند؛ مثلا، روح ارد او را براف از روی این پل گذشته است.^{۲۳}

رؤیای سنت پل، پلی به «باریکی مو» که جهان ما را به بهشت می‌پیوندد ارائه می‌دهد. همین تصور در آثار نویسنده‌گان عرب و عارفان یافت شده است؛ این پل «باریکتر از مو» است، و زمین را به عالم علوی و بهشت می‌پیوندد. دقیقاً در سنتهای مسیحی چنین است که، گناهکاران نمی‌توانند از آن پل بگذرند و در جهنم فرو می‌افتد. افسانه‌های (متلهای) قرون وسطایی درباره «پلی در زیر آب» سخن می‌گویند، و درباره پل شمشیری ای که قهرمان (لائسلت) با پا و دستهای بر هنر باید از آن بگذرد؛ این شمشیر «تیزتر از داس» است و از آن با «درد و رنج» گذشته. در افسانهٔ فنلاندی این پل پوشیده از سوزن، میخ، و لبه‌های تیغ است که جهنم را قطع می‌کند؛ مرده، بعلاوهٔ جادوگران در حالت خلسه، در سفرهای خود به جهان دیگر از آن استفاده می‌کنند. توصیفات مشابهی در این مورد عملاً در سرتاسر جهان یافت

شده‌اند.^{۲۴} لیکن مهم است توجه کنیم که همین تصور با وجود این هنگامی که دربارهٔ فهم مشکل معرفت مابعدالطبعه‌ای و، در مسیحیت، دربارهٔ ایمان به کار برد شده به صورت مسئله‌ای درآمده است. «شاعران می‌گویند: گذشتن از روی لهٔ تیز تیغ سخت است، چه راه مشکلی است» (کاتا اوپانیشاد، ۳، ۱۴؛ ترجمة هیوم، اوپانیشادهای اصل سیزدهم، صفحه ۳۵۳). «چه تنگ است این دروازه، و چه باریک است این راه، که به زندگانی می‌انجامد، و شمار کمی آن را می‌یابند» (متی، ۷، ۱۴). این چند نمونهٔ نمادگرایی مربوط به نوآشنایی، تدفین و ماورای طبیعی پل و دروازه، دلالت دارند بر اینکه به چه طریقی حیات معمولی و «جهان کوچک»—خانه با ابزارهایش، کار عادی روزانه با اعمال و حرکات آن، وغیره—می‌توانند در سطح مذهبی و ماورای طبیعی ارزیابی شوند. این زندگی روزانهٔ آشنای انسان است که در تجربهٔ انسان مذهبی تغییر شکل یافته است؛ وی در هر کجا رمزی می‌یابد. حتی عادیترین حرکت می‌تواند به معنای عمل روحی باشد. جاده و راه سپردن می‌تواند به ارزش‌های مذهبی تغییر شکل یابد، چون هر جاده‌ای می‌تواند نماد «جادهٔ حیات»، و هر رهسپاری «زیارتی»، سفری به مرکز جهان باشد.^{۲۵} مالک خانه‌ای بودن پذیرفتن موقعیتی ثابت در جهان است، آنان که خانه‌های خودشان را ترک کرده‌اند، زایران و تارکهای دنیا، با «رهسپاری» خودشان، با حرکت پیوسته خودشان، با آرزوی خودشان برای ترک کردن جهان، نهییر فتنشان را از هر موقعیت جهانی اعلام می‌دارند. خانه یک «آشیانه» است، و همچنانکه پانکا و یمسا بر همنا می‌گوید (۱۱، ۱۵)، این «آشیانه» برگره، کودکان، و خانه‌ای دلالت دارد؛ در یک کلام، آشیانه نماد جهان خانواده، نماد جهان جامعه و نماد جهان فراهم کردن حیات است. آنان که طلب جاده‌ای را که به مرکز رهنمون می‌شود، برگزیده‌اند، باید هر نوع خانواده و موقعیت اجتماعی، هر نوع «آشیانه» را ترک کنند^{۲۶} و خودشان را کلاً وقف «رهسپاری و سیر» به سوی حقیقت برتر، که، در ادیان کامل‌توسعه یافته، مترادف با خدای ناپیدا^{۲۷} است بکنند.

۵. آینه‌های گذر

از بسیاری پیش ملاحظه شده است که «آینه‌های گذر» نقش چشمگیری در حیات

انسان مذهبی ایفا می‌کنند.^{۲۹} مسلمان آینین گذر بر جسته آشناسازی سن بلوغ، گذر از یک گروه سنی به دیگر گروه سنی (از کودکی یا بلوغ به جوانی) ارائه شده است. لیکن آینهای گذری نیز به هنگام تولد، ازدواج و مرگ وجود دارند، و می‌توان گفت که هر یک از این موارد همیشه شامل یک آشناسازی می‌شود، چون هر کدام از آنها بر تغییر میانی در وضع وجودشناسی و اجتماعی دلالت دارد. هنگامی که کودکی متولد می‌شود، وی فقط دارای وجودی طبیعی است: هنوز نه خانواده‌اش به رسمیت شناخته و نه جامعه اورا پذیرفته. این آینهای بی‌درنگ اجرا شده پس از تولد است که به کودک وضع «شخص زنده» حقیقی می‌بخشد؛ فقط بر حسب این آینهای است که در جامعه زنده وارد شده است.

در ازدواج نیز گذر از یک گروه اجتماعی-مذهبی به دیگر گروه وجود دارد. شوهر جوان، گروه مجردان را ترک می‌کند و از آن پس جزئی از گروه سالارهای (رؤسای) خانواده‌ها می‌شود. هر ازدواجی بر فشار و خطری دلالت دارد و از این رو بحرانی را به سرعت تسریع می‌کند؛ به این علت است که با آینین گذر اجرا شده است. یونانیان ازدواج را هدف غایی، مقصود نهایی^{۳۰}، وقف (قدس) نامیده‌اند، و آینین ازدواج را همسان رموز دانسته‌اند.

در بارهٔ مرگ، آینهای کلا پیچیده ترند زیرا نه فقط «پدیده‌ای طبیعی» است (حیات — یا روح — جسم را ترک می‌کند) بلکه تغییری در وجودشناسی و وضع اجتماعی نیز است؛ شخص مرده نه تنها باید آزمونهای دشوار معینی را که به تقدیر خاص او پس از حیات ارتباط دارد تحمل کند، بلکه باید جامعه مردگان او را به رسمیت بشناسد و در میان آنان پذیرفته شود، برای بعضی از مردم، فقط تدفین آینین درگذشت تصدیق می‌شود. کسی که بر طبق رسوم دفن نشده، نمرده است. در جای دیگر مرگ حتی پس از اینکه مراسم تدفین اجرا شده، یا تا وقتی که روح شخص مرده به گونه‌ای آینی به جای جدیدش در دنیای دیگر انتقال نیابد و در آنجا، جامعهٔ مردگان، وی را پذیرد معتبر شناخته نمی‌شود. برای انسان غیر مذهبی، تولد، ازدواج و مرگ حوادثی هستند که فقط به فرد و خانواده‌اش؛ یا گهگاه — در مورد سران حکومتها یا رهبران سیاسی — حوادثی که دارای بازنایهای سیاسی هستند بستگی دارند. در نظری غیر مذهبی در بارهٔ حیات، تمام این «گذرها» ویژگی آینی خود را از دست داده‌اند؛ یعنی، این گذرها چیزی بیشتر از آنچه در عمل واقعی تولد، مرگ، یا

رسماً یک پیوند جنسی به رسمیت شناخته‌ای نمایان است القا نمی‌کنند. به هر حال، باید تکرار کنیم که به طور مؤثر تجربهٔ غیرمذهبی دربارهٔ کل حیات به ندرت در حالتی ناب، حتی در جوامع اکثر دنیاگی شده، نشده است. احتمالاً یک چنین تجربهٔ کاملاً غیرمذهبی در فاصلهٔ ومدتی کم و بیش دیرتر متداویتر خواهد شد؛ عجالتاً، این امر هنوز نادر است. آنچه در جهان نامقدس (کفرآمیز) یافت شده است عرفیت رسمی دربارهٔ مرگ، ازدواج و تولد است؛ لیکن چنان که به زودی خواهیم دید، یادهای مبهم دربارهٔ اعمال مذهبی منسوخ و حتی غم دوری از آنها باقی می‌مانند.

همچنانکه برای آینهای مر بوط به آشنایی خاص بوده، باید میان آشناسازیهای سن بلوغ (گروه سنی) و مراسم ورود به جامعه سری تشخیصی قابل شد. مهمترین اختلاف در این حقیقت وجود دارد که تمام نوجوانان ناگزیر به تحمل آشناسازی ویژهٔ یک سن هستند، چون که تنها شمار معینی از بالغان به جوامع سری وارد می‌شوند. مسلم می‌نماید که نهاد آشناسازی سن بلوغ، کهنه‌تر از آشناسازی جامعه سری است؛ این امر به طور گسترده‌تری در اکثر سطوح باستانی فرهنگ، مثلاً در میان استرالیاییان و فوجیاییها منتشر و ثبت شده است. در اینجا نیاز به توصیف مراسم آشناسازی با تمام پیچیدگی آنها نداریم. آنچه مورد علاقه ماست، نشان دادن این است که، حتی در مراحل باستانی فرهنگ، آشناسازی نقش راهنمایی و راهبری را در تشکیل مذهبی انسان ایفا می‌کند، و ویژه‌تر آنکه در اصل، آشناسازی عبارت از تغییری کامل در وضع وجودی نوآموز است. برای درک انسان مذهبی این حقیقت به نظر ما از بیشترین اهمیت برخوردار است؛ می‌نمایاند که انسان جوامع بومی خود را «پایان یافته» ملاحظه نمی‌کند چون خود را «نموده» بر سطح طبیعی وجود می‌یابد. برای انسان شدن به معنای خاص باید از حیات (طبیعی) نخستین دست بشوید (بمیرد) و در حیاتی عالیتر، که یکباره مذهبی و فرهنگی است دوبار متولد شود.

به دیگر سخن، آرمان انسانیتی که بومی آرزومندرسیدن به آن است، اورا بر سطحی فر انسان قرار می‌دهد. این بدان معناست که ۱. فرد انسان کامل نمی‌شود مگر اینکه به ماورا گذر کرده باشد، و بدین معنا که انسانیت «طبیعی» را منسوخ کرده، چون آشناسازی تبدیل پذیر به تجربهٔ متناقض، فرا طبیعی مرگ و رستاخیز یا تولید بیاره است؛ و ۲. آینهای آشناسازی، شامل آزمونهای سخت و مرگ نمادین و رستاخیز، که خدایان، قهرمانان فرهنگ، یا نیاکان افسانه‌ای بنیان نهاده‌اند؛ از این رو این آینهای،

اساسی فرا انسانی دارند، و با تشکیل آنها نوآموز عمل انسان برتر، خدا را تقلید می کند. توجه به این مطلب مهم است، چون این مطلب دوباره نشان می دهد که انسان مذهبی می خواهد غیر از آن باشد که بر سطح «طبیعی» می یابد، و ساختن خود را بر طبق تصور آرمانی که افسانه ها بر او آشکار کرده اند تعهد می کند. انسان بومی به دست آوردن آرمان مذهبی انسانیت را تعهد می کند، و کوشش او هم اکنون منشأهای تمام اصول اخلاقی است که بعداً در جوامع توسعه یافته استادانه پرداخته شده. بدیهی است که، در جوامع غیر مذهبی جدید آشناسازی دیگر به منزله عملی مذهبی وجود ندارد. لیکن، چنانکه بعداً خواهیم دید، انگاره های آشناسازی هنوز بقا و استمرار دارند، هر چند که مشخصاً در جهان جدید از تقدس خارج شده اند.

۶. پدیدارشناسی آشناسازی

آشناسازی معمولاً آشکارسازی سه گانه ای را ارائه می دهد: آشکارسازی مقدس، مرگ، جنسیت.^{۳۱} کودک چیزی از این تجربیات نمی داند، آشنا شونده این تجربیات را درک می کند و می پذیرد، و آنها را به شخصیت جدید خویش الحق می کند. باید بیفزایم که اگر نوآموز از حیات کودکی (ابتدايی)، نامقدس (کفر آمیز)، تجدید نشده می مردتا در وجودی جدید، تقدیس شده دوباره متولد شود، وی در وضعی از حیات نیز دوباره متولد شده است که آموختن، معرفت را ممکن می سازد. نوآموز نه تنها فرد تازه زاده یا دوباره زنده شده ای است بلکه اولمردی (انسانی) است که می داند، کسی است که رموز را آموخته، مکاشفاتی داشته که ماهیتاً ماورای طبیعی هستند. به هنگام آموزش در بوتزارها، رازهای مقدس را می آموزد: افسانه هایی که از خدایان و بنیان جهان، نامهای واقعی خدایان، نقش و بنیان ابزارهای آینینی مورد استفاده و کاربرد در مراسم آشناسازی (چوبهایی که با گرداندن آنها صدای گاونر از آنها بر می آید، کارد های سنگی مخصوص ختنه، وغیره) سخن می گویند. آشناسازی معادل با کمال روحی است. و در تاریخ مذهبی انسانیت، ما پیوسته این موضوع را می یابیم: آشنا شونده، کسی که رموز را تجربه کرده است، آن کسی است که می داند.

مراسم در همه جا با جدایی نامزد از خانواده اش و گذراندن دوره ای ازدوا در بوتزارها آغاز می شود. در اینجا نمادی از مرگ وجود دارد؛ بیشه، جنگل، ظلمت نماد ماوراء،

«قلمر و های دوزخی» هستند. در بعضی جاها این باور وجود داشته است که ببر می آید و نامزدهارا بر پشت خود به بیشه می برد؛ گر به وحشی نیای افسانه‌ای، استاد آشناسازی، که پسران را به جهان زیرین هدایت می کند، متجمسم می سازد. در جای دیگر این اعتقاد بوده است که نوآموزرا، هیولای دریابی می بلعد. در شکم هیولای دریابی شب کیهانی وجود دارد؛ این خود وضع جنبی وجود، هم در سطح کیهانی و هم در سطح حیات انسان است. در بسیاری از مکانها کلبه مر بوط به آشنایی در بوته زارها قرار دارد. در این کلبه نامزدهای جوان بخشی از آزمونهای سخت خودشان را تحمل می کنند و بر اساس سنتهای سری قبیله آموخته می شوند. اکنون، کلبه مر بوط به آشنایی نماد زهدان مادری است؛^{۳۲} مرگ نمادین نوآموز به معنای بارگشت به وضع جنبی است. لیکن این مطلب نه فقط در واژگان زیست‌شناسی انسان بلکه در واژگان کیهان‌شناسی نیز درک پذیر است؛ وضع جنبی معادل با بازگشت موقتی به وضع آبینی، پیش‌کیهانی است. آبینهای دیگر نمادگرایی مر بوط به مرگ آشنایی را روشن می کنند. در میان بعضی از مردمان نامزدهار امدفون می کنند، یادگورهایی که به تازگی حفر شده قرار می دهند. یا اینکه نامزدها پوشیده از شاخه‌های درختان و همانند مردان مرده بی حرکت دراز می کشند. یا اینکه به گردی سفید اندوده می شوند تا همسان ارواح به نظر آیند. بعلاوه، نوآموزان رفتار ارواح را تقلید می کنند؛ از انگشتان خود برای غذا خوردن استفاده نمی کنند بلکه غذارا مستقیماً با دندانها بر می گیرند، چون معتقد بوده اند که ارواح البته، معانی بسیاری دارند—دارای این معنا نیز هست: عقیده بر این بوده است که نوآموز عذاب دیده و ناقص شده را، شیاطین که استادان آشناسازی هستند، یعنی، نیاکان افسانه‌ای باید شکنجه کنند، مثله کنند؛ جوشانده یا کباب شود. این رنجهای جسمانی مر بوط به موقعیت فردی است که شیطان گر به گون، وی را «خورده»، در شکم هیولای مر بوط به آشنایی به قطعاتی تبدیل شده، در شکم آن هضم گردیده است. قطع اعضا (خرد کردن دندانها، قطع انگشتان، وغیره) نمادگرایی مرگ را نیز در بر دارند. اکثر این قطع اعضاء را بطبقه با خدایان مر بوط به ماه هستند. ماه به فوائل معینی ناپدید می شود—یعنی می میرد—تا اینکه سه شب بعد دوباره متولد شود. نمادگرایی مر بوط به ماه بر این مفهوم تأکید دارد که مرگ شرط نخستین برای هر نوزایش رمزی است. افزون بر عملیات ویژه—از قبیل ختنه و شکاف زیر آلت ذکور برای ایجاد مجرای

ادرار ۳۳ — و اضافه بر قطع اعضا برای آشنایی، علامیم بیرونی دیگری، از قبیل خالکوبی یاداغ زدن، بر مرگ و رستاخیز دلالت دارند. از این رونمادگرایی دوباره زایی رمزی در اشکال بسیاری ظاهر می شود. بر نامزدان، نامهای جدیدی گذاشته می شوند، که از این پس نامهای واقعی آنان خواهند بود. در میان برخی از قبایل فرض بر این گذاشته شده که آشناسوندگان، زندگیهای پیشین خود را کاملاً از یاد برده اند؛ بی‌درنگ پس از آشناسازی به شیوهٔ کودکان تغذیه گردیده، به یاری دست راهنمایی شده، و در تمام اشکال رفتار، با آنان همچون کودکان رفتار گشته. معمولاً آنان در بیشه زبان جدیدی، یا دست کم اصطلاحاتی سری که جز برای آشنا شونده برای همه منوع است می آموزند. روشن است که به یاری آشناسازی هر چیزی آغاز به تجدید می کند. گاهی نمادگرایی تولد دوباره با حرکات واقعی بیان و توصیف می شود. در میان بعضی از مردمان بانتو، پسری که مراسم پیش از ختنه شدن برای انجام می شود را «ازنو زاده» می خوانند.^{۳۴} پدرش، قوچی را قربانی می کند و سه روز بعد پسر را در غشاء و پوست شکم حیوان می پیچد. درست پیش از این که این عمل، انجام شود، پسر باید به رختخواب برود و همچون نوزادی گریه کند. وی به مدت سه روز در پوست قوچ باقی می ماند. همین مردم مردهٔ خود را در پوست قوچ می پیچند و به حالتی جنینی دفن می کنند. نمادگرایی نوزایش رمزی به گونه‌ای آینه‌ای پوشیده در پوست حیوان در فرهنگ‌های بسیار پیشرفت‌هند، مصر باستان) نیز تصدیق شده است.

در نمایشنامه‌های آشناسازیها نمادگرایی زادن غالباً همیشه در کنار نمادگرایی مرگ یافت شده است. در زمینه‌های مر بوط به آشنایی مرگ به معنای گذر به ماوراء، وضع تقدیس نشده، وضع «انسان طبیعی»، که عاری از تجربهٔ مذهبی است، که در برابر روح کور است. رفته رفته، رمز آشناسازی برای نوآموز ابعاد واقعی وجود را آشکار می کند؛ با معرفی مقدس به او، این امر وی را به پذیرفتن مسئولیتی که با مرد (انسان) شدن همراه است مجبور می کند. در اینجا با حقیقتی رو به رو هستیم که از اهمیتی نخستین برخوردار است: برای تمام جوامع باستانی دسترسی به روحانیت در نمادگرایی مرگ و نوزادن توصیف می شود.

۷. جوامع مردان و جوامع زنان

در آینهای ورود به جوامع مردان همان آزمونهای سخت و همان نمایشنامه‌های مربوط به آشنایی کاربرد دارند. لیکن، چنانکه گفتم، هم اکنون عضویت در جامعه مردان بر اختیار دلالت دارد، تمام آنانی که آشناسازی سن بلوغ را تحمل کرده‌اند، هر چند که ممکن است آرزومند باشند وارد جامعه سری نخواهند شد.^{۳۵}

مثالی می‌آوریم: در میان ماندجاها و بانداهای افریقا جامعه‌ای سری به نام نگاکولا وجود دارد. بر طبق افسانه‌های گفته شده به نامزدها به هنگام آشناسازی‌شان، نگاکولا هیولا‌یی بوده که قدرت بلعیدن مردان واستفراغ تجدید شده آنان را داشته. نامزد باید در کلبه‌ای که نماد جسم هیولا است قرار داده شود. در آن کلبه نامزد صدای ترسناک نگاکولا را می‌شنود، در آنجا نامزد شلاق می‌خورد و شکنجه می‌شود، چون به او گفته‌اند که وی اکنون در شکم نگاکولا و در حال هضم شدن است. بیشتر آزمونهای سخت از پی می‌آیند؛ سپس استاد آشناسازی اعلام می‌دارد که نگاکولا، که نامزد را بلعیده بود، او را استفراغ کرده است.^{۳۶}

این نمونه دیگری از نمادگرایی مرگ با بلعیده شدن در شکم هیولا است، نمادگرایی ای که نقش عظیمی در آشناسازیهای سن بلوغ ایفا می‌کند. باز ممکن است اشاره کنیم که آینهای ورود به جامعه‌ای سری از هر لحظ—ازوا، آزمونهای سخت و شکنجه، مرگ و رستاخیز، اعطای نام جدید، آموختن زبان سری، وغیره—با آشناسازیهای سن بلوغ تطابق دارند.

آشناسازیهای نیز برای دختران و زنان وجود دارند. در این آینهای خاص جنس مؤنث نباید انتظار داشته باشیم که همان نمادگرایی، یا، دقیقتر همان حالات نمادینی، که در آشناسازیهای مردان و انجمنهای اخوت^{۳۷} مردان وجود دارند بیاییم. لیکن تشخیص عنصر مشترک میان آنها ساده است؛ اساس تمام این آینهای و رموز همیشه تجربهٔ زرف مذهبی است. این تقرب به مقدس است که، همچنان که او وضع زن بودن را می‌پذیرد، هر دو هدف، اعم از آینهای آشناسازی جنس مؤنث و جوامع سری زنان آشکار می‌شوند.

آشناسازی در نخستین دورهٔ قاعده‌گی آغاز می‌شود. این علامت زیست شناسانه نوعی گسیختگی، جدایی اجباری از دنیای آشنا به او تحمیل می‌کند؛ دختر فوراً از

جامعه جدا و منزوی می شود. این جدایی در کلبه ویژه ای، در بیشه، یا در گوشه تاریک خانه صورت می گیرد. دختر قاعده به ماندن در موقعیتی ویژه و کاملاً ناراحت مجبور می شود، خود را باید از معرض تابش آفتاب یا از تماس با کسی به دور نگه دارد. وی لباس ویژه ای می بوشد، یا علامت یا رنگی به او تخصیص داده می شود، و باید غذاهای خام بخورد.

جدایی و عزلت به هنگام روز — در کلبه تاریک، در بیشه — نمادگرایی مرگ مربوط به آشنایی پسران منزوی در جنگل یا به سکوت گذراندن در کلبه ها را ارائه می دهد. با وجود این اختلافی وجود دارد: در میان دختران جدایی بی درنگ پس از نحسین دوره قاعدگی رخ می دهد، از این رو این امر منحصر افرادی است؛ چون پسران به طور گروهی منزوی می شوند. لیکن اختلاف با این حقیقت توصیف می شود که در نزد دختران پایان کودکی ظهوری زیست شناسانه دارد. هر چند، در طی زمان دختران گروهی را تشکیل می دهند، و سپس جمعاً با پیر زنانی که استادان ایشانند آشنا می شوند.

و اما جوامع زنان همیشه با رمز زادن و باروری مربوط بوده اند. رمز بچه زایی، یعنی، زن کشف می کند که وی در سطح حیات آفریننده ای است، تجریه ای مذهبی را تشکیل می دهد که نمی تواند در واژگان جنس نر انتقال یابد. این امر روشی می سازد که چرا زایمان مایه آینه های سری جنس ماده شده است، که گاهی به سازمان پیچیده رموز واقعی می رسند. آثار چنین رموزی هنوز حتی در اروپا حفظ شده است.^{۳۸}

مانند در مورد جوامع مردان، انجمنهای زنان در اشکال متفاوتی دیده شده اند، که در آنها استمرا را زداری و رمزداری افزایش می یابد. برای شروع، آشنا سازی یک اصل کلی وجود دارد که هر دختری و هر زن جوان ازدواج کرده ای آن را تحمل می کند؛ این امر مآلًا نهاد جوامع زنان را بنیاد می نهد. بعد، انجمنهای رازداری زنان، مانند در افریقا، یا در روزگار باستان، گروه های بسته مینادها^{۳۹} فرا می رسند. انجمنهای رازداری زنان، از این گونه، مدت هاست که از میان رفته. فقط نیاز داریم که به زنان جادوگر قرون وسطی و به جلسات و گرد همایی آینی آنان بیندیشیم.

۸. مرگ و آشنازی

این نمادگرایی مربوط به آشنایی و آینه بلعیده شدن به کام هیولا نقش چشمگیری هم در آشنازیها و هم در افسانه‌های قهرمانی و افسانه‌شناسی مرگ ایفا کرده است. نمادگرایی بازگشت به حفره بطنی^۳ همیشه دارای بنیان کیهان‌شناسانه است. این جهان کاملی است که به گونه‌ای نمادین، با نامزد، به شب کیهانی، برای اینکه ممکن است از نو آفریده شود، یعنی، تجدید شود، باز می‌گردد. چنانکه (در فصل دوم) دیدیم، افسانه مربوط به کیهان‌شناسی برای مقاصد شفاده دوباره تکرار شده. برای شفا یافتن، فرد دستخوش بیماری باید از نو متولد شود، و سرمشق باستان نمونه‌ای تولد [در این مورد] کیهان آفرینی است. اثر زمان باید خنثی شود، لحظه آغازین پیش از آفرینش باید فوراً دوباره کامل شود؛ در سطح انسان این عمل به حال اول برگرداندن «صفحه سفید» وجود، آغاز مطلقی است که در آن هیچ چیز هنوز آلوده، هیچ چیز هنوز فاسد نشده بوده است.

ورود به شکم هیولا — یا «تdefin» نمادین، یا به سکوت گذراندن در کلبه مربوط به آشنایی — با برگشت به شب تمیزناپذیر، شب کیهانی نخستین معادل است. بیرون آمدن از شکم یا کلبه تاریک یا «گور» مربوط به آشنایی با کیهان آفرینی برابر است. مرگ مربوط به آشنایی بازگشت نمونه‌ای به هیولا برای امکان پذیر ساختن تکرار کیهان آفرینی — یعنی، مهیا ساختن وضع برای تولد جدید — تکرار می‌شود. گاهی بازگشت به هیولا — مانند مورد بیماریهای آشنازی جادوگران آینده، که غالباً به دیوانگی مشهورند — جدی است. در حقیقت، بحرانی کلی وجود دارد، که بعضی اوقات به تکمیل نشدن شخصیت می‌انجامد.^{۴۱} این آشفتگی روانی^{۴۲} نشانه‌ای است که انسان نامقدس تجزیه و فساد را تحمل می‌کند و اینکه شخصیت جدید در کنار تولد است.

می‌دانیم که چرا همان نمونه مربوط به آشنایی — شامل تحمل، مرگ و رستاخیز (= دوباره‌زادن) — در تمام رموز به همان اندازه که در آینه‌های سن بلوغ بوده در آینه‌های ورود به جامعه سری یافت شده است، و می‌دانیم که چرا همان نمایشنامه می‌تواند در استغراق در تجربیات درونی که مقدم بر حرفه رمزی (در میان بومیان، «بیماریهای آشنایی» جادوگران آینده) است از رمز درآورده شود. نهایتاً، ما این را

می‌دانیم که انسان جوامع بومی راه غالب آمدن بر مرگ را با تغییر شکل آن به آیین‌گذار جست‌وجو کرده است. به عبارت دیگر، برای انسان بومی، مردم برای چیزی که اساسی نبوده می‌میرند؛ مردم برای حیات نامقدس می‌میرند. کوتاه سخن اینکه، مرگ به مثابه آشناسازی عالی، یعنی به منزله آغاز وجود روحانی جدید ملاحظه می‌شود. مطلب به همین جا خاتمه نمی‌پذیرد. زادن، مرگ، باززادن (= تولد دوباره) به عنوان سه لحظه در رمزی واحد، درک شده‌اند، و کوشش روحی کامل انسان باستانی برای نشان دادن اینکه فواصلی نباید میان این لحظات بوده باشند، باززادن پیوسته ادامه دارند. انسان پیوسته کیهان آفرینی را – ایجاد نمونه‌ای را – برای حصول اطمینان از اینکه او به درستی به ایجاد چیزی خوب مثلا، کودک، یا خانه، یا حرفه‌ای روحانی، دست می‌زند دوباره اجرا می‌کند. بدین علت است که آینهای آشناسازی همیشه بنیانی کیهانی را ارائه می‌دهند.

۹. «تولد دوباره» و تولد روحانی

نمایشنامه آشناسازی – مرگ برای وضعیتی کفرآمیز، که تولدی دوباره برای جهان مقدس، جهان خدایان در پی داشته – نقش مهمی در ادیان پیشرفتی نیز ایفا می‌کند. مثال مشهور، قربانی هندی است. منظور از این قربانی، دسترسی به آسمان پس از مرگ، اقامت میان خدایان یا خصوصیت خدا^{۴۲} است. به دیگر سخن، به واسطه این قربانی، برگزارکننده قربانی وضعیتی فرآنسانی برای خود می‌افریند، نتیجه اینکه ممکن است همانند آشناسازی‌های باستانی بوده باشد. اکنون قربانی کننده را نخست باید روحانیان تقدیس کنند و این تقدیس (دیکشا) از لحاظ ساختار نمادگرایی آشنازی مربوط به ماماگی را با خود دارد؛ دقیقاً دیکشا از لحاظ آینی قربانی کننده را به جنین تبدیل می‌کند و موجب می‌شود که دوباره متولد گردد. این متون به تفصیل بر نظام همسانیها (تشیبهات) بر حسب اینکه قربانی کننده «بازگشت به رحم»، بازگشت به زهدان، را که تولدی جدید در پی داشته تحمل می‌کند تأکید می‌ورزند.^{۴۳} درباره این گذر مناسب مثلا در آیتاریا برهمنا، می‌آید: «او را که

آنان (بادیکشا) تقدیس می‌کنند روحانیان دوباره به صورت جنین در می‌آورند. آبها را بر او می‌افشانند؛ آبها بذر هستند... آنان اورا به کلبه تقدیس شده انتقال می‌دهند؛ کلبه تقدیس شده رحم تقدیس شده است؛ هر آینه بنابراین آنان اورا به رحم انتقال می‌دهند... بر او جامه‌ای می‌پوشانند؛ آن جامه روسربی مشبكی است... بر روی آن پوست بز سیاه کوهی بر او می‌پوشانند، که به منزله مشیمه‌ای بر روی روسربی مشبك است... وی دستهای خود را مشت می‌کند؛ در واقع همان سان که جنین با دستهای بسته قرار دارد؛ همان گونه که کودک با دستهای بسته زاده شده است^{۴۵} ... در این حال پوست بز سیاه کوهی را از او برمی‌گیرند، وی به شستنگاه نهایی فرود می‌آید؛ بنابراین جنینها بدون مشیمه زاده می‌شوند؛ یعنی با لباسی که فرود می‌آیند؛ بنابراین کودک با روسربی مشبك زاده شده است.^{۴۶}

معرفت مقدس، به تمام معنا، و عقل به متابه میوه آشناسازی تصور شده‌اند، و پرمعناست که نمادگرایی مربوط به ماما بیانی در رابطه با بیدار کردن خودآگاهی، هم در هند باستان و هم در یونان، یافت شده است. سقراط دلیل خوبی برای مقایسه خویش با یک ماما داشته، چون در حقیقت وی مردم را به زاده شدن با آگاهی از نفس خود، یاری می‌کرده؛ وی «انسان تازه‌ای» تحويل (ارائه) می‌داده. همان نمادگرایی در سنت بوداگراییافت شده. یک تارک دنیا (راهب) نام خانوادگی خویش را رها کرده و پسر بودا^{۴۷} می‌شده، چون او «در میان قدیسان^{۴۸} زاده شده بوده». از این رو کاشو پا^{۴۹} درباره خود چنین گفت: «پسر طبیعی یگانه تقدیس شده، زاده شده از دهان او، زاده شده از داما [آینین]، ایجاد شده از داما»، و غیره.^{۵۰}

این تولد مربوط به آشنایی بر مرگ از وجود نامقدس (کفرآمیز) اشاره داشته. این شکل در هندوگرایی و نیز در بوداگرایی حفظ شده است. مرتاض «از این حیات می‌میرد، برای اینکه در وضع دیگری از بودن، که بارهایی و انموده شده، دوباره متولد شود. بودا راه و ابزارهای مردن را از وضع نامقدس انسانی — یعنی، از بردگی و جهالت — برای متولد شدن در آزادی، سعادت، و بی تناظری^{۵۱} نیروانا می‌آموزد. اصطلاح شناسی هندی درباره تولد دوباره آشنایی بعضی اوقات یادبود «جسم جدید» است که نوآموزی به وسیله آشناسازی به دست می‌آورد. خود بودا این را اعلام می‌دارد: «علاوه، من به مریدان خود راهی را نشان داده‌ام که بدان وسیله آنان به خارج شدن از این جسم (مرکب از چهار عنصر) و ورود به جسم دیگر که آفریده دهن^{۵۲}

است، که تمام اعضا و جوارحش کامل و دارای توانایی‌های استعلای^{۵۳} هستند فرآخوانده می‌شوند»^{۵۴}.

نمادگرایی تولد دوباره یا تولیدمثل به منزله دستیابی به روحانیت موردنی است که یهودیت اسکندرانی و مسیحیت پذیرفته و ارزیابی کرده‌اند. فیلو^{۵۵} آزادانه موضوع تولیدمثل را برای اشاره به تولد در حیاتی متعالی تر، حیات روح به کار می‌برد (برای مثال، ر.ک. ابراهیم، ۲۰، ۹۹). سن پل^{۵۶} نیز درباره «فرزندان روحانی»، درباره فرزندانی که با ایمان آوری زاده است سخن می‌گوید. «تیطس^{۵۷}، فرزند خاص من، پس از ایمان آوری متعارف است» (رساله‌ای برای تیطس، ۱، ۴). «من ترا برای فرزندم انسیسم^{۵۸}، که من اورا در میثاق‌های خودم به وجود آورده‌ام، جست و جو می‌کنم، (رساله) پولس رسول به فیلمون، ۱۰).

نیازی به تأکید بر اختلافات میان «فرزندانی» که سن پل «بعد از ایمان آوری» «به وجود آورد» و «فرزندان بودا» یا فرزندانی که سقراط «رهایی بخشید» یا «تولد دوباره» آشناسازی‌های بومی، نداریم. اختلافات بدیهی‌اند. این قدرتِ خود آبین بوده که نامزد را در جامعه باستانی «کشته» و «زنده کرده»، دقیقاً مانند قدرت آبینی که قربانی کننده هندورا به جنین تبدیل کرده است. برخلاف، بودا، با «دهان» خویش، یعنی با ابلاغ تعیلم (دامای) خویش «ایجاد کرده»؛ بر حسب معرفت برتر بوده که با داما آشکار شده که مرید در حیات جدیدی که می‌توانست او را به آستانه نیر وانا رهنمون شود متولد شده باشد. سقراط، به سهم خود، اعلام کرده که وی کاری بیش از اعمال هنر مامایی انجام نمی‌دهد؛ وی برای «رهایی» انسان حقیقی که هر انسانی در ژرفای خود دارد باری داده. برای سن پل، وضع دیگر گونه است؛ وی «فرزندان روحانی» را با ایمان آوری، یعنی، بر حسب رمزی که مسیح بنیان نهاده، ایجاد کرده. از یک دین به دینی دیگر، از یک عرفان یا یک حکمت به حکمتی دیگر، این موضوع دیرینه تولد دوباره با ارزشهای جدیدی غنی شده است، که گاهی اساساً زمینه تجربه را تغییر می‌دهند. با وجود این، عنصر متدال، تغییرناپذیر، باقی می‌ماند، این مورد می‌تواند چنین تعریف شود: دستری سی به حیات روحانی همیشه متنضم مرج برابی وضع نامقدس (کفرآمیز) است، که حیات جدیدی در پی دارد.

۱۰. مقدس و نامقدس در جهان امروزی

هر چند که بر آشناسازی و آینهای گذر مکث کردیم، این موضوع تمام نشدنی بوده است؛ بیش از چند جنبهٔ اساسی آن را ارائه نکردیم؛ و با وجود این، با تصمیم به بحث کمتر مفصل از آشناسازی، ما ناگزیر از چشمپوشی از مجموعهٔ کلی موقعیتهاي اجتماعی- مذهبی اي بوده‌ایم که به طور چشمگیری برای درک انسان مذهبی جالب است. مثلا، ما دربارهٔ شهریار، جادوگر، روحانی، سلحشور (جنگجو) و غیره بحث نکرده‌ایم. حقیقت این است که این کتاب کوچک لزوماً خلاصه و ناکامل است؛ کتاب فقط مدخلی است بر موضوعی وسیع.

چنانکه گفته‌ایم، این موضوع به دلیل این وسیع است که این موضوع نه تنها در رابطه با کار تاریخنگار ادیان، تیره‌شناس و جامعه‌شناس است، بلکه به کار تاریخنگار سیاسی و اجتماعی، روان‌شناس و فیلسوف نیز مر بوظ می‌شود. برای شناخت موقعیتهاي پذیرفته شده انسان مذهبی، درک کردن عالم روحانی او، به طور خلاصه، لازمه‌اش اقامهٔ معرفت کلی ما درباره انسان است. این درست است که اکثر موقعیتهاي پذیرفته شده انسان مذهبی جوامع بومی و تمدن‌های باستانی در ماورای ادوار تاریخ قرار داشته‌اند. اما این موقعیتها بدون اثر محو نشده‌اند؛ این موقعیتها در آن گونه که امروز هستیم سهیم‌اند، و بنابراین، بالاتر از همه، این موقعیتها بخشی از تاریخ خود ما را تشکیل می‌دهند.

چنانکه پیش از این گفتیم، انسان مذهبی وضع خاص و ویژه وجود را در جهان می‌پذیرد و به رغم شمار بسیار اشکال تاریخی - مذهبی، این وضع ویژه همیشه قابل تشخیص است. هرچه این زمینهٔ تاریخی که انسان مذهبی در آن قرار داشته است باشد، انسان مذهبی همیشه بر آن است که در آن زمینهٔ واقعیتی مطلق، مقدس که این جهان را استعلا می‌بخشد وجود دارد که فقط خود را در این جهان متجلی می‌سازد، در نتیجه آن را مقدس می‌سازد و واقعی می‌گرداند. وی از این فراتر معتقد است که حیات، بنیانی مقدس دارد و اینکه وجود انسان تمام امکانات آن را به مناسب به متابه حیات مذهبی واقعیت می‌بخشد - یعنی در واقعیت سهیم است. خدایان، انسان و جهان را آفریدند، قهرمانان فرهنگ این آفرینش را کامل کردند، و تاریخ تمام

کارهای این خدایان و نیمه‌خدایان در افسانه‌ها حفظ شده است. با واقعیت بخشی تاریخ مقدس، با تقلید از رفتار خدایان، انسان خود را در جوار خدایان — یعنی در واقعی و مهم — قرار می‌دهد و حفظ می‌کند

ملاحظه تمام آنچه این وضع بودن را در جهان از وجود انسان غیرمذهبی جدا می‌سازند آسان است. نخست از همه، انسان غیرمذهبی استعلا را رد می‌کند، نسبی بودن «واقعیت» را می‌پذیرد، و حتی ممکن است در معنای وجود نیز تردید کند. فرهنگ‌های بزرگ گذشته نیز کاملاً بدون مردم غیرمذهبی نبوده‌اند، و ناممکن نیست که چنین مردمی حتی در سطح فرهنگ باستانی وجود داشته‌اند، هرچند که تاکنون هیچ تصدیقی بر وجود آنها ارائه نشده است. لیکن فقط در جوامع جدید غربی است که انسان غیرمذهبی کاملاً توسعه یافته است. انسان غیرمذهبی جدید موقعیت وجودی جدیدی را می‌پذیرد؛ وی خود را کاملاً موضوع و عامل تاریخ می‌داند، و تمام جذبه استعلا را رد می‌کند. به عبارت دیگر، وی هیچ گونه سرمشقی را خارج ازوضع انسان به صورتی که در تمام موقعیتهاي تاریخی متفاوت می‌تواند دیده شود، نمی‌پذیرد. انسان خویشتن را می‌سازد، و فقط وی به نسبتی که خود را وجهان را از تقدس بیرون می‌آورد خویش را کاملاً می‌سازد. مقدس نخستین مانعی برای آزادی اوست. وی فقط هنگامی خودش خواهد شد که کلا از حالت ابهام و پوشیدگی^{۵۹} بیرون آمده باشد. وی واقعاً آزاد نخواهد بود مگر اینکه آخرین خدارا کشته باشد.

بحث درباره این موقعیت فلسفی بر عهدهٔ ما نیست. ما نهایتاً ملاحظه خواهیم کرد که انسان غیرمذهبی جدید وجود غم انگیزی را تصدیق می‌کند و اینکه اختیار وجودی او خالی از عظمت خاص خودش نیست. لیکن این انسان غیرمذهبی تنزل می‌کند و، چه بخواهد چه نخواهد، او نیز کارکرد انسان مذهبی است؛ تشکل او با موقعیتهاي پذیرفته شده نیاکان او آغاز می‌شود. کوتاه سخن، او نتیجهٔ فراگرد از تقدس بیرون آوری است. دقیقاً مانند طبیعت که محصول دنیوی کردن تدریجی به منزله کار خداست، انسان نامقدس نتیجهٔ از تقدس بیرون آوری وجود انسان است. لیکن این بدان معناست که انسان غیرمذهبی از مخالفت با سلف خود، با کوشش در «تهی کردن» خود از تمام دین و تمام معنای فر انسانی تشکیل یافته است. وی خود را متناسب با آنکه از «خرافات» نیاکان خویش «رها» و «خالص» می‌سازد به رسمیت می‌شناسد. به عبارت دیگر، انسان نامقدس نمی‌تواند به نگهداری بعضی از

آثار رفتار انسان مذهبی کمک کند، هر چند که این آثار از معنای مذهبی تهی شده باشند. نمی‌تواند آنچه اراده کند انجام بدهد، وی یک وارت است. او نمی‌تواند کاملاً گذشته خود را منسخ کند، چون او خود محصول گذشته خویش است. وی خود را با مجموعه‌ای از انکارات و ردیفات شکل می‌دهد، لیکن وی شکار واقعیاتی است که انکار و رد کرده است. برای به دست آوردن دنیای خاص خود، وی جهانی را که نیاکانش در آن می‌زیسته‌اند از تقدس بیرون آورده است؛ لیکن برای انجام دادن این کار وی به پذیرفتن این شکل متضاد نوع اخیر تر رفتار ناگزیر بوده است. و آن رفتار با وجود این به طور مهیجی در او وجود دارد، در یک شکل یا شکل دیگر، و آماده تحقق یافتن در اعماق وجود است.

چنانکه پیش از این گفتیم، انسان غیرمذهبی دروضع ناب، حتی در اکثر جوامع از تقدس بیرون آمده جدید، پدیده نسبتاً نادری است. اکثر «لامذهبان» رفتاری مذهبی دارند، حتی اگر خود از این حقیقت آگاه نباشند. ما تنها به «خرافات» بسیار و «تابوهای (محرمات)» انسان جدید که تمام آنها در ساختار افسانه‌ای - مذهبی هستند رجوع و اشاره نمی‌کنیم. لیکن انسان جدید که احساس و ادعا می‌کند که غیرمذهبی است با وجود این ذخیره وسیعی از افسانه‌های استار شده و آینهای منحط را نگه می‌دارد. چنانکه اخیر تر اظهار داشتیم، جشن و سرورهایی که با سال همراه یا ملازم اسکان در خانه‌ای جدید است، هر چند که غیر روحانی بوده، با وجود این ساختار آیین تجدید را نمایش می‌دهند. همان پدیده در شادمانی ای که ملزم‌ازدواج یا تولد کودک یا کسب موقعیت جدید یا ترقی اجتماعی، وغیره است قابل مشاهده است.

کتابی می‌تواند کارآ باشد که درباره افسانه‌های انسان جدید، درباره افسانه‌شناسیهای استار شده در نمایشهایی که وی از آنها لذت می‌برد، در کتابهایی که مطالعه می‌کند نوشته شود. سینما، آن «کارخانه رؤیا»، سرمشقهای افسانه‌ای بیشماری را تحویل می‌گیرد و به کار می‌برد—جادال میان قهرمان و هیولای دریایی، مبارزات و آزمونهای سخت آشناسازی، شخصیتها و تصورات نمونه‌ای (باکره، قهرمان، چشم اندازهای بهشتی، جهنم، وغیره). حتی اطلاعات ادبی شامل کارکرد افسانه‌ای می‌شوند، نه تنها به سبب اینکه کارکرد افسانه‌ای جایگزین افسانه‌ها در جوامع باستانی و ادبیات شفاهی که هنوز در جوامع روستایی اروپا ماندگار است

می شود، بلکه مخصوصاً به علت اینکه، با اطلاعات ادبی، انسان جدید در به چنگ آوری «فرار از زمان» مقایسه‌پذیر با «خروج از زمان» متأثر شده از افسانه‌ها موفق می‌شود. خواه انسان جدید با داستان کارآگاه زمان را «بکشد» یا به چنان عالم مادی بیگانه‌ای چنانکه هر داستانی ارائه کرده است وارد گردد، خواندن او را از بقای شخصی مشخص می‌کند و او را جزو اوزان دیگر قرار می‌دهد، او را به زندگی در تاریخ دیگری وارد می‌سازد.

دقیقاً، اکثربت عظیمی از لامذهبان، فارغ از رفتار مذهبی، از الهیات و افسانه‌شناسیها نبوده‌اند. آنان گاهی تحت متعلقات کلی افسانه‌ای - مذهبی، که به هر حال، به جای کاریکاتور رو به انحطاط گذارده و از این رو تشخیص آن که برای چیست دچار تردید می‌شوند. فراگرد خارج سازی از تقدس وجود انسان بعضی اوقات در اشکال مختلف جادوی سیاه و تعبیر مسخره آمیز تند از مذهب آمده است. شمارا به «ادیان کوچک» بیشماری که در تمام شهرهای جدید در حال افزایش هستند، به آین دروغین، نو روحاًنتی، یا کلیساهای هرمتی آنچنانی، فرقه‌ها، یا مکاتب رجوع نمی‌دهیم؛ چون تمام این پدیده‌ها هنوز به قلمرو دین تعلق دارند، حتی اگر این پدیده‌ها غالباً همیشه جنبه‌های نابجایی کاذب نمودها را ارائه دهند. همچنین به نهضتهاز سیاسی متفاوت و آرمان‌گرایی‌های اجتماعی که ساختار افسانه‌ای و تعصب‌گرایی آنها در یک نظر روشن هستند نمی‌اندیشیم. در این مورد مثالی درباره ساختار افسانه‌شناسانه کمونیسم و زمینه رستگاری شناسانه آن می‌آوریم. مارکس یکی از افسانه‌های بزرگ رستگاری‌شناسی جهان آسیایی - مدیرانه‌ای - نقش رهایی دادگر («برگزیده»، «مسیح»، «معصوم»، «پیام آور» در روزگار ما کارگر [پرولتاریا]) که از خدمات آن وضع وجودی جهان تغییر می‌کند - را گرفت و ادامه داد. در حقیقت، جامعه‌بی طبقه مارکس و در نتیجه نبود تنشهای تاریخی در افسانهٔ عصر طلایی که سنتهای سیاری در آغاز و انجام تاریخ مطرح کرد نزدیکترین سابقه را دارند. مارکس این افسانه مقدس را با آرمان دست نخوردهٔ مسیحیایی یهودی - مسیحی غنی ساخت: از یک سو، نقش پیامبرانه و کارکرد رستگاری شناسانه‌ای که وی به کارگر (پرولتاریا) نسبت می‌دهد؛ از سوی دیگر، نبرد نهایی میان نیک و بد، که به سادگی مقایسه‌پذیر با نبرد مکاففه‌ای میان مسیح و دجال است به پیروزی کلی مسیح انجامید. این حتی مهم است که مارکس برای منظور خاص خویش امید

رستگاری شناسانهٔ یهودیت - مسیحیت را دربارهٔ پایان مطلق برای تاریخ تحويل می‌گیرد؛ در این مورد وی با فلاسفهٔ تاریخگرای (مثلا، کروچه^{۶۰} و اورتگایی گاست^{۶۱})، که از نظر آنها تنشهای تاریخ با وضع انسان هم طبیعت هستند و بنابراین هرگز نمی‌توانند کاملاً موقوف شوند اختلاف دارد.

لیکن تنها در «ادیان کوچک» یا در جنبه‌ها (جذبه‌ها) سیاسی نیست که مارفتار مذهبی منحط یا استمار شده را می‌یابیم. این مورد در نهضتها بی که آشکارا به دنیایی یا ضد مذهبی بودن اعتراف کردند کمتر دیده نمی‌شود. مثالهای برهنگی گرایی یا نهضتها آزادی کامل جنسی (اباحه)، آرمانهایی که در آنها می‌توانیم آثار «غم غربت از بهشت»، آرزوی بنیانگذاری دوبارهٔ وضع بهشتی پیش از هبوط، زمانی که گناه وجود نداشت و تضادی میان لذت‌های شهوانی و وجودان نبود را مشاهده کنیم. بنابراین، مشاهدهٔ اینکه تا چه گستره‌ای این نمایشنامه‌های آشنازای هنوز در

بسیاری از اعمال و حرکات انسان غیر مذهبی معاصر متجلی می‌شوند، نیز جالب است. ما به موقعیتها بی که در آنها نوع معین آشنازای در شکل منحط باقی می‌ماند توجه نخواهیم داشت. مثال مناسب این مورد جنگ، بمیز نبردهای انفرادی (به ویژه میان خلبانان) است - یعنی اعمال متضمن «آزمونهای سختی» که می‌توانند همانند آشنازایهای نظامی سنتی شوند، حتی اگر در روزگار ما هماوردان، دیگر از معنا و مفهوم ژرف «آزمونهای سخت» خود آگاه نباشند و از این رو به ندرت از معنای مربوط به آشنازی خودشان سود ببرند. اما حتی مخصوصاً فنون جدید، از قبیل روانکاوی، هنوز در خود انگارهٔ مربوط به آشنازی را حفظ می‌کنند. از بیمار خواسته می‌شود که برای جالب توجه ساختن گذشته خود، رویارو شدن دویاره با تجربیات آسیب ناکی^{۶۲} (سانحه‌ای)، عمیقاً در خودش نزول کند؛ و از دیدگاه شکل، این عمل خطرناک همانند نزولهای مربوط به آشنازی به درون جهنم، قلمرو ارواح، و نبردها با هیولاهاست. دقیقاً همان گونه که انتظار می‌رفته که آشنا شونده از آزمونهای سخت پیروزمندانه بیرون آید - کوتاه سخن، باید «بمیرد» و به منظور دستیابی به وجودی کاملاً مسؤول، گشوده بر ارزشهای روحی «احیاء» شود - بنابراین بیماری که امروز کاوش^{۶۳} را تحمل می‌کند باید با «ناخودآگاه» خاص خود، پر شده از ارواح و هیولاها، برای یافتن سلامت روحی و از این رو جهان ارزشهای فرهنگی روبه رو شود.

اما آشناسازی با وضع حیات وجود انسان، چنان پیوستگی بسیار نزدیکی دارد که شمار معتبرنابه اعمال و حرکات جدید انسان برای تکرار نمایشنامه‌های مربوط به آشناسایی ادامه می‌یابند. اغلب «جدال برای حیات»، «آزمونهای سخت» و «مشکلاتی» که در راه حرفه یا شغلی قرار دارند، بدین صورت آزمونهای سخت آشناسازی را تکرار می‌کنند؛ دقیقاً پس از «ضرباتی» که بر او وارد می‌شوند، «رنج» اخلاقی و حتی جسمانی و «شکنجه»‌ای که وی تحمل می‌کند، موجب می‌شوند که مرد جوان خود را «تشییت» کند، امکانات خود را بشناسد، آگاهی از نیروهاش را پرورش دهد، و نهایتاً خود شود، به طور روحانی بالغ و آفریننده می‌شود (البته، روحانیت است، آنچه همین طور در جهان جدید درک شده است). چون هر وجود انسانی از مجموعه‌ای از آزمونهای سخت، با تجربه تکرار شده «مرگ» و «رساختیر» تشکیل شده است. بدین علت است که در یک چشم انداز مذهبی، وجود با آشناسازی، وجود را بنیاد نهاده است؛ اغلب می‌توان گفت که، تاکنون آنچه وجود انسان را تکمیل کرده، فی نفسه یک آشناسازی است.

کوتاه سخن، اکثر مردم «بدون دین» هنوز به ادیان دروغین و افسانه‌شناسیهای منحط معتقدند. هیچ چیز در این مورد شگفت‌انگیز نیست، چون، چنانکه دیدیم، انسان نامقدس از نسل انسان مذهبی است و این انسان قادر به محوكدن تاریخ خویش نیست – یعنی رفتار نیاکان مذهبی خویش که او را آن چنان که امروزه است، پرداخته. این مطلب کاملاً درست‌تر است، زیرا بخش بزرگی از وجود وی از انگیزه‌هایی که از زرفا و وجود وی، از منطقه‌ای موسوم به «ناخودآگاهی» سر بر زده، تغذیه شده است. انسان کاملاً عاقل یک مورد انتزاعی است؛ این انسان هرگز در حیات واقعی یافت نشده است. هر انسانی ساخته و پرداخته بلافضل فعالیت ضمیر آگاه و تجربیات ناپخردانه خویش است. اکنون، زمینه‌ها و ساختار ناخودآگاهی همانندیهای مبهمی با تصورات و اشکال افسانه‌شناسانه را به نمایش می‌گذارند. منظور ما این نیست که بگوییم افسانه‌شناسیها «محصول» ناخودآگاهی هستند، چون وضع بودن افسانه دقیقاً این است که خود را به صورت افسانه‌اشکار می‌کند، یعنی، افسانه اعلام می‌دارد که چیزی در وضعي نمونه‌ای متجلی شده است. ناخودآگاهی، افسانه را در همان معنا که در آن ما می‌توانیم بگوییم که مادام بواری «محصول» زنای محسنه^{۶۴} است، تولید کرده است.

با وجود این زمینه‌ها و ساختارهای ناخودآگاهی نتیجهٔ موقعیتهای وجودی دیرینه، به ویژه موقعیتهای بحرانی هستند، و به این علت است که ناخودآگاهی دارای نشتات مذهبی است. چون هر بحران وجودی مجدداً هم واقعیت جهان و هم حضور انسان را در جهان مورد پرسش قرار می‌دهد. این بدان معناست که بحران وجودی نهایتاً «مذهبی» است، چون که در سطوح باستانی فرهنگ، بودن (هستی) و مقدس یکی هستند. چنانکه دیدیم این تجربهٔ مقدس است که جهان، و حتی ابتدایی ترین دین را که نهایتاً نوعی وجودشناسی است بنیاد می‌نهد. به دیگر سخن، از آنجایی که ناخودآگاهی نتیجهٔ تجربیات وجودی بیشماری است، نمی‌تواند همانند عوالم گوناگون مذهبی باشد. چون مذهب راه حل نمونه‌ای برای هر بحران وجودی است. این راه حل نمونه‌ای است که نه تنها به سبب اینکه می‌تواند به گونه‌ای نامحدود تکرار شود، بلکه به علت اینکه اعتقاد بر آن بوده است که دارای بنیانی استعلایی است واز این رو به منزلهٔ یک الهام (مکاشفه) از جهان فرالانسانی دیگری دریافت شده ارزیابی گردیده است. راه حل مذهبی نه تنها بحران را رفع می‌کند بلکه در همان زمان وجود را بر ارزشهایی «می‌گشاید» که دیگر متحمل الواقع یا ویژه نیستند، بنابراین انسان را به استعلای موقعیتهای شخصی، و نهایتاً، دسترسی به جهان روح قادر می‌سازد.

در اینجا امکان گسترش تمام نتایج و آثار این رابطهٔ نزدیک میان محتوا و ساختارهای ناخودآگاهی از یک سو و ارزشهای مذهب از دیگر سو وجود ندارد. به این امر برای نشان دادن آنچه در چه معنایی حتی آشکارا غیرمذهبی ترین انسان هنوز، در هستی ژرفترش، در یک رفتار سوگردانی شده به گونه‌ای مذهبی سهیم است، رهنمون شده بودیم. اما «افسانه‌شناسیهای خصوصی» انسان جدید – رؤیاها، پندارها، تخیلاتش وغیره – هرگز به مقام وجودشناسی افسانه‌ها نمی‌رسند، دقیقاً به دلیل اینکه این موارد را کل افراد انسان تجربه نکرده‌اند و بنابراین موقعیت خاصی را به موقعیتی که نمونه‌ای است تغییر نمی‌دهد. به همان شیوه، اضطرابهای انسان جدید، تجربیات او در رؤیا یا تخیل‌اش، هر چند «مذهبی» از دیدگاه شکل، مانند در انسان مذهبی، بخشی از جهان بینی را تشکیل نمی‌دهد و اساسی را برای یک نظام رفتار مهیا نمی‌کند. مثالی اختلافات میان این دو مقولهٔ تجربیات را نشان خواهد داد. فعالیت ناخودآگاهی انسان جدید پیوسته با نمادهای بیشماری بر او

ارائه می شود، و هر یک از این نمادها برای انتقال دادن، انجام رسالت ویژه، برای اطمینان از برقاری دوباره تعادل روحی دارای پیام ویژه ای است. چنانکه دیده ایم، نماد نه تنها جهان را «گشوده» می سازد، بلکه به انسان مذهبی در دستیابی به معقول^{۶۶} یاری می دهد. چون با نمادهایست که انسان راه خودرا به بیرون از موقعیت ویژه خویش می یابد. و «خودرا» به معقول و کل «می گشاید». نمادها تجربه فردی را بیدار می کنند و آن را به عمل روحی، به درک ماورای طبیعی جهان تبدیل می کنند. در حضور هر درختی، نماد درخت جهان و تصور حیات کیهانی، انسان جوامع پیش از عصر جدید می تواند به بالاترین حالت روحانیت دستیابی پیدا کند، چون، با درک آن نماد، او در کامل کردن معقول توفيق پیدا می کند. این دید مذهبی درباره جهان، و آرمان ملازم آن است که، اورا به بار نشاندن این تجربه فردی، برای «گشودن» آن به معقول توانا می سازد. با وجود این، تصور این درخت به طور مداوم در عوالم خیالی انسان غیرمذهبی جدید ظاهر می شود؛ این رمز حیات زرفتر، و نمایشنامه ای است که در ناخودآگاهی او تا به آخر پایدار مانده است و با کمال حیات روان مغزی و از این رو با وجود او در ارتباط است. اما تا هنگامی که این نماد درخت، ناخودآگاهی کلی او را بیدار نکند و آن را به جهان «گشوده» نسازد، نمی توان گفت که کارکرد آن کاملا تکمیل شده است. این فقط اورا تا اندازه ای از موقعیت فردی اش «نجالت» داده است— مثلا، با توانا ساختن او در حل بحران عمیق و برگرداندن تعادل روحی موقتاً تهدید شده مؤثر است؛ لیکن هنوز او را به روحانیت بر نکشیده است — یعنی ناخودآگاهی در آشکار ساختن یکی از ساختارهای واقعیت بر او توفيق نیافرمه است. به نظر ما می رسد این مثال، برای نشان دادن اینکه در چه راهی انسان غیرمذهبی جوامع جدید هنوز با فعالیت ناخودآگاهش، در عین حال بدان وسیله بدون دستیابی به تجربه مذهبی خاص و منظره جهان تغذیه شده و یاری گردیده است کفایت می کند. ناخودآگاهی راه حل هایی برای مشکلات حیات او به وی ارائه می دهد، و در این راه نقش مذهب را ایفا می کند، چون، پیش از آنکه آفریننده ارزشها بشود، مذهب کمال آن وجود را تأمین می کند. از یک دیدگاه، تقریباً می توان گفت که در مورد مردم جدیدی که اعلام می دارند غیرمذهبی هستند، مذهب و افسانه شناسی در ظلمت ناخودآگاهی شان گرفتار «کسوف» شده اند — که بدان معناست که در چنین مردمی امکان تکمیل دیدی مذهبی از حیات در ژرفای عظیمی قرار دارد. یا، از دیدگاه

مسیحی، نیز می‌توان گفت لامذهبی معادل با «سقوط» جدید انسان است — به عبارت دیگر اینکه، انسان غیرمذهبی استعداد زنده کردن مذهب، به گونه‌ای خودآگاه و از این رو درک و قبول آن را از دست داده است. لیکن وی، در ژرفترین هستی اش، هنوز یاد آن هبوط را، به عنوان، پس از «هبوط» نخستین حفظ می‌کند، نیای او، انسان نخستین، برای قادر ساختن او به کشف دوباره آثار خدا که در جهان قابل دیدن هستند بصیرت کافی را حفظ کرده. پس از «هبوط» نخستین مفهوم مذهبی به سطح خودآگاهی «نیمه‌شده» نزول کرد؛ اکنون پس از «هبوط» دوم مفهوم مذهبی ژرفتر، در اعماق ناخودآگاهی فرو افتاده است؛ این مفهوم «فراموش» شده است.

اینجا ملاحظات تاریخنگار مذاهب (ادیان) پایان می‌گیرد. اینجا قلمرو مشکلات خاص برای فیلسوف، روانشناس، و حتی متكلم (عالم الهیات) آغاز می‌شود.

حوالی:

۱. برای مثال، یافته‌ها در بررسیهای Leopold Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen*, Vienna, 1952.
2. *terra non arabilis quae fructum parturiit*
3. *lak*
4. Ralph Piddington, «Karadgeri Initiation», *Oceania*, III, 1932-1933, pp. 46-87.
5. Marcel Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, 1948.
6. Werner Müller, *Die Blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, pp. 115ff.
7. Prakriti
8. Shakti
9. *maithuna*
10. *ātman*
11. *Kūlärnava Tantra*, V, 111-112.

۱۲. ر.ک. متون الیاده درباره: *Yoga, Immortality and Freedom*, New York, Pantheon Books, Bollingen Series LVI, 1958, pp. 262-263, 411-412.

که پس از آن به عنوان یوگا آمده.

13. *skambha*

14. Meru

15. *Goraksha Shataka*, 14.

16. Ananda K. Coomaraswamy, «Symbolism of the Dome,» *Indian Historical Quarterly* XIV, 1958, pp. 34ff.)

۱۷. الیاده، پیشین، ص. ۴۲۳؛ همچنین ر.ک.:

A.K. Coomaraswamy, *loc.cit.*, p. 53, n. 60.

۱۸. آن بخش از مکان مقدس که، در اشکال معین اسکانهای اروپاسیائی، در ارتباط با جای مرکزی و بنابراین نقش مرکز جهان را ایفا می کند. ر.ک.:

S.G. Ränk, *Die heilige Hinterecke in Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens*, Helsinki, 1949.

19. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 133ff.

20. *Suttavibhanga*, «Pārājika», I,I,4, discussed in Paul Mus, «La notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique,» *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes, Section des Sciences Religieuses*. Melun, 1939, p.13.

21. C. Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion in ältesten China der Chang-zeit*, Antwerp, 1951, pp. 49ff.; *id*, in *Sinologica*, III, 1953, pp. 229-239 and Figs 2-3.

22. C. Hentze, *Tod, Auferstehung. Das mythische Bild im ältesten China*, Zurich, 1955, pp. 47ff. and Figs, 24-25.

23. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 357ff.

24. *Ibid*, pp. 419ff.; Maarti Haavio, *Väinämöinen, Eternal Sage*, Helsinki, pp. 112ff.

25. Eliade, *Patterns*, pp. 430ff.

۲۶. در بیان گر به شوق کعبه‌خواهی زد قدم سرزنشها گر کند خار مغیلان غم مخور

27. *Deus absconditus*

28. Ananda K.Coomaraswamy, «The Pilgrim's Way,» *Journal of the Bihar and Orissa Oriental Research Society*, XXIII, 1937, Part IV, pp. 1-20.

29. Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909.

30. *telos*

۳۱. در مورد زیر، ر.ک.:

Eliade, *Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, New York, Harper, 1958.

32. R.Thurnwald, «Primitive» Initiations und Wiedergeburtsriten, *Eranos-Jahrbuch*, VII, 1850, p. 393.

33. *subincision*

34. M.Canney, «The Skin of Rebirth», *Man*, No. 91, July 1939, pp. 104-105.

35. H.Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902; O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, Frankfurt - am - Main, 1934; R.Wolfram, *Schwerttanz und Männerbund*, I-III, Kassel, 1936ff; W.E. Peuckert, *Geheimkulte*, Heidelberg, 1951.

36. E.Anderson, *contribution à l'ethnographie des Kuta*, I, Uppsala, 1953, pp. 264ff.

37. *confraternity*

38. R.Wolfram, «Weiberbünde», *Zeitschrift für Volkskunde*, 42, 1933, pp. 143ff.

۳۹. *mainas*: در یونان؛ حوریان زیبای ملازم دیونیسوس، زنان باده‌گسار.

40. *ventral cavity*

41. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 36ff.

42. *psychic chaos*

43. *devātma*

44. Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris, 1898, pp. 104ff. H.Lommel, «Wiedergeburt aus embryonalem Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals» in C.Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, pp. 107-130; Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 53ff.

۴۵. درباره نمادگرایی کیهانی دستان مشت شده، ر.ک.:

C.Hentze, *Tod Auferstehung Weltordnung*, pp. 96ff and *passim*.

46. I.3,trans, A.B.Keith, *Rigveda Brahmanas*, pp. 108-109.

47. *sakya-putto*48. *ariya*

۴۹. Kasyapa یا Kassapa: مشهورترین شاگرد بودا.

50. *Sanyutta Nikāya*, II, 221, trans. in A.K.Coomaraswamy, «Some Pāli Words», p. 147.

51. nonconditionality

52. *rūpim manomayam*

53. *abhinindriyam*

54. *Majjhima-Nikāya*, II, 17 (trans. Lord Chalmers, Pt. II, P.10); Eliade, *Yoga*, PP. 165ff.

۵۵. Philo Judaeus (۲۰ ق.م..، ۵۰ م.): دین شناس و فیلسوف یهودی اسکندرانی.

۵۶. Saint Paul: پولس حواری؛ پولس رسول؛ قدیس پولس. یکی از بارزترین شخصیتهای تاریخ مسیحیت. او یهودی و از اتباع روم بود و نام اصلی اش شانول. شغل خیمه‌دوزی داشت، در بیت المقدس تحصیل کرد. از کتابهای معروف او می‌توان به اعمال رسولان و رسالات اشاره کرد.

۵۷. Titus: از نخستین مبلغان مسیحی و از دوستان پولس حواری.

58. *Onesimus* 59. *demysticize*

۶۰. Benedetto Croce: سیاستمدار، فیلسوف و تاریخنگار ایتالیایی.

۶۱. Jo-sé Ortega Y Gasset: فیلسوف، روزنامه‌نگار و منتقد اسپانیایی.

62. *traumatic* 63. *analysis* 64. *adultery* 65. *weltanschauung* 66. *universal*

كتابنامه

- Coomaraswamy, A. K., “ ‘Spiritual Paternity’ and the ‘Puppet-Complex,’ ” *Psychiatry*, 8, No. 3, August 1945, pp. 25-35.
- Dumézil, G., *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941
_____, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942
_____, *Servius et la Fortune*, Paris, 1943
_____, *Naissance de Rome*, Paris, 1944
_____, *Naissance d'Archanges*, Paris, 1945
_____;-, *Tarpeia*, Paris, 1947
_____;-, *Mitra-Varuna*, 2nd ed., Paris, 1948
_____;-, *Loki*, Paris, 1948
_____;-, *Les Dieux des Indo-Européens*, Paris, 1952
- Eliade, M., “Cosmical Homology and Yoga,” *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Calcutta, 1937, pp. 188-203
- _____, “Mystère et régénération spirituelle dans les religions extra-européennes,” *Eranos-Jahrbuch*, XXIII, 1955, pp. 57-98 (*Mythes, rêves, et mystères*, Paris, 1957, pp. 254-305)
- Grassi, E., *Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen*, Hamburg, 1955
- Hentze, C., *Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China*, Zurich, 1955
- Höfler, O., *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, Frankfurt-Main, 1934
_____, *Germanisches Sakralkönigtum*, I, Munich Col. 1953

- Jensen, A. E., *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, Stuttgart, 1932
- Kerényi, K., *Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*, Zurich, 1946
- Loeb, E. M., *Tribal Initiation and Secret Society*. Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 25, 3, pp. 249-288, 1929
- Nyberg, H. S., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938
- Peuchkert, W. E., *Geheimkulte*, Heidelberg, 1951
- Schurtz, H., *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902
- Slawik, A., "Kultische Geheimbünde des Japaner und Germanen," *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, Vienna, 1936, pp. 675-764
- de Vries, J., *Altgermanische Religionsgeschichte*, Vol. I, 2nd ed., Berlin, 1956, Vol. II, 2nd ed., Berlin, 1957
- Wach, J., *Sociology of Religion*, Chicago, 1944
- Webster, H., *Primitive Secret Society*, New York, 1908
- Weiser, L., *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, Leipzig, 1927
- Widengren, G., *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala, 1938
- _____, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, Uppsala, 1951
- _____, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart, 1955
- Wikander, S., *Der arische Männerbung*, Lund, 1938
- _____, *Vayu*, I, Uppsala, Leipzig, 1941
- Wolfram, R., *Schwerttanz und Männerbund*, I-III, Kassel, 1926 ff.
- _____, "Weibergünde," *Zeitschrift für Volkskunde*, 42, 1933, pp. 143 ff.

فصل پنجم

بررسی ترتیب تاریخی

«تاریخ مذهب» به مثابه شاخه‌ای از علم

علم ادیان، به منزله یک نظم مستقل به تحلیل عناصر مشترک مذاهب مختلف و جست‌وجوی دریافتمن قوانین تطور آنها، و به ویژه کشف و تعریف بنیان و شکل نخستین مذهب اختصاص یافته که افزوده بسیار اخیر به علم است. این امر از سده نوزدهم آغاز می‌شود و تقریباً در همان زمان به عنوان علم زبان پایه‌گذاری و بنا نهاده شد. ماکس مولر در مقدمه‌ای بر نخستین مجلدش^۱، آن را «علم مذاهب (ادیان)» یا مطالعهٔ تطبیقی مذاهب (ادیان)» خواند. درست است که این واژه «علم ادیان» را به گونه‌ای پراکنده و نامنظم پیش‌تر از این به کار برده‌اند (در ۱۸۵۲ آبه پراسپر لبلانک؛ در ۱۸۵۸ آشتیفلهاگن و غیره)، لیکن به معنای دقیق ماکس مولر، که بعداً کاربرد آن جریان یافت، کاربرد نداشته است.

نخستین کرسی دانشگاهی تاریخ ادیان در ژنو در ۱۸۷۳ مستقر شد؛ در ۱۷۸۶، چهار کرسی در هلند؛ در ۱۸۷۹ کرسی ای در کالج دوفرانس؛ و در ۱۸۸۵ بخش ویژه‌ای مربوط به علوم مذهبی (دینی) در اکل (تحله) بررسیهای هاته‌ها سورین سازمان یافت. در ۱۸۸۴ در دانشگاه آزاد بر وکسل، کرسی مربوط به تاریخ ادیان تأسیس شد. آلمان این امر را با تأسیس نخستین کرسی مربوط به این امر در برلین در ۱۹۱۰ و در لاپزیک و بن بعداً پی گرفت. کشورهای دیگر اروپایی نیز به این کار تعامل نشان دادند:

در ۱۸۸۰، بررسی تاریخ ادیان^۲، ام. ورنز در پاریس؛ در ۱۸۹۸، آرشیو برای علم ادیان^۳، دکتر آخیلیز در فرایبورگ در ناحیهٔ برایزگاؤ؛ در ۱۹۵۰، مجلهٔ مردم، در سنت

گابریل - مودلینگ، نزدیک وین، عمدتاً مختص ادیان بدوی، ویلهلم اشمیت؛ در ۱۹۲۵، بررسی اساسی تاریخ دین^۴، آر. پتازوونی. نشریه‌های امریکایی در این زمینه عبارت انداز: مجلهٔ مذهب (دین) (دانشگاه شیکاگو، از ۱۹۲۱) و بررسی مذهب (دانشگاه کلمبیا، از ۱۹۳۶). در آلمان نشریهٔ دکتر آخلیز، از سال ۱۹۴۸، پس از جنگ جهانی دوم، جای خود را به مجلهٔ مذهب - و تاریخ اندیشهٔ والهام^۵ داد؛ زالموگزیس: هفتة نامه بررسی ادیان^۶ که میرچاالیاده در ۱۹۳۸ بنیاد نهاد و پس از انتشار جلد سوم متوقف شد (پاریس - بخارست، ۱۹۳۸ - ۱۹۴۲)؛ الوهیت، بررسی بین‌المللی در مورد تاریخ ادیان که با همکاری بین‌المللی در مورد تاریخ ادیان انتشار یافت. ویراستار آن، آر. پتازوونی بود و تا سال ۱۹۵۴ در لیدن منتشر می‌شد؛ همان همکاری در مورد کتاب شناسی بین‌المللی تاریخ ادیان، برای سالهای ۱۹۵۲ به بعد (تا ۱۹۵۴ انتشار یافت) فراهم شده است.

نخستین همایش^۷ بین‌المللی در مورد علوم ادیان، در استکهلم در ۱۸۹۷ برگزار شد. در ۱۹۰۰ همایش تاریخ ادیان در پاریس افتتاح شد؛ از نام این همایش بر می‌آمد که الهیات و فلسفهٔ مذهب را از سنجش‌های آن مستثنی می‌کند. نهمین همایش بین‌المللی در توکیو برگزار شد.

رفته رفته کتابشناسیها، فرهنگ لغات (دیکشنریها) و دایرة المعارفها تکثیر شدند؛ انتشار منابع و مأخذ نیز گسترش یافت. به ویژه منابع سا ارزش، دایرة المعارف‌های ادیان و اصول اخلاق بودند (۱۲ مجلد، ادینبورگ، ۱۹۰۳-۱۹۲۳)، با ویرایش ج. هاستینینگز؛ دین در تاریخ و فرهنگ دستی لغات حاضر برای الهیات و تاریخ ادیان. (۵ مجلد، توینگن ۱۹۰۹-۱۹۱۳؛ چاپ سوم در دست انتشار است)؛ خوانندهٔ تاریخ ادیان، به ویرایش ا. برتولت (توینگن ۱۹۰۸، به بعد؛ چاپ دوم، ۱۹۲۶ به بعد)؛ رسالهٔ مربوط به تاریخ ادیان، به ویرایش ای. لیمان (لایپزیک، ۱۹۱۲)، بعداً به ویرایش لهمان و اچ. هاس؛ منابع تاریخی مذهبی از توینگان یونانی و لاتینی، به ویرایش سی. کلمن (ُن، ۱۹۲۰ به بعد)؛ اچ. هاس (و دیگران)، اطلس مربوط به تاریخ ادیان (لایپزیگ، ۱۹۲۴ به بعد)؛ اچ. بی. پریتچارد، متون خاور نزدیک باستانی مربوط به عهد عتیق (پرینستون، ۱۹۵۰، و خاور نزدیک باستانی در تصویرها مربوط به عهد عتیق (پرینستون، ۱۹۵۴).

اما هر چند که علم ادیان به مثابه نظمی مستقل فقط در سدهٔ نوزدهم آغاز شد،

رابطه با تاریخ ادیان به گذشته بسیار دوری باز می‌گردد (در ادامه، بنگرید به: اچ. پینارد دلا بولا یه، مطالعهٔ تطبیقی ادیان، پاریس ۱۹۲۲، دو مجلد، چاپ سوم تجدید نظر و اصلاح شده، ۱۹۲۹؛ گوستاو منشینگ، تاریخ علم ادیان، بُن، ۱۹۴۸). ما آن را ثبت شده برای نخستین بار به زبان یونانی کلاسیک (بینایین)، به ویژه از سدهٔ پنجم می‌یابیم. این علاقه به دو طریق ظاهر شده است: گزارش‌های مسافران که شامل توصیفات دربارهٔ آیینهای خارجی و تطبیق با اعمال مذهبی یونانی است؛ و انقادگرایی فلسفی دین (مذهب) سنتی. هر دو دوت (۴۲۵-۴۸۴ ق.م.). پیش از این به طور شگفت‌آوری توصیفات دقیقی دربارهٔ ادیان گوناگون نیمه متمدن و بیگانه را (مصر، ایران، تراس^۹؛ سکوپیا^{۱۰} وغیره) و حتی فرضیات پیشرفته مربوط به بنیان آنها و ارتباطات آنها را با آیینها و افسانه‌شناسی‌های یونانی به دست داده است. اندیشمندان پیش از سقراط، طبیعت (ماهیت) خدایان را و ارزش افسانه‌ها و انقادگرایی عقلانی پایه‌ریزی شده دین را مورد پژوهش قرار دادند. بنابراین، مثلاً، از نظر پارمنیدس (متولد ۵۲۰ ق.م.) و امپیدوکلس (۴۳۵-۴۹۵ ق.م.) خدایان تجلیات^{۱۱} نیرهای طبیعت بودند. دموکریتوس [ذیمقراطیس] (۴۶۰-۳۷۰ ق.م.) حتی به نظر می‌رسد که کنگاوانه به ادیان بیگانه (خارجی)، که وی در مسافرت‌های بیشمارش به اطراف می‌شناخته علاقه‌مند بوده؛ کتابی دربارهٔ نوشه‌های مقدس بابلیان، بعلاوه رسالهٔ کلده‌ایها و رسالهٔ فریزیها (فریساندیها) نسبت داده‌اند. افلاتون (۴۲۹-۳۴۷ ق.م.) مکرر از تطبیقات ادیان نیمه‌متمدن استفاده کرده است. ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م.) نخست به گونه‌ای منظم نظریهٔ انحطاطات مذهبی (دینی) انسانی را قاعده‌بندی کرد (ما بعد الطبيعه، ۱۲، فصل ۷)، عقیده‌ای که ممکن است غالباً در زمانهای اخیر دوباره احیا شده باشد. تئوفراستوس [ثاوفرستس] (۳۷۲-۲۸۷ ق.م.)، که از ارسطو به عنوان رئیس لوکثوم^{۱۲} پیروی می‌کرد، ممکن است نخستین تاریخنگار یونانی ادیان (مذاهی) به حساب آید؛ وی بر طبق نظر دیوگنس [دیوجانس] لانثیتوس [۴۸، ۵]، تاریخ ادیان را در شش کتاب تدوین کرد. اما به ویژه پس از پیروزیهای اسکندر کبیر (۳۵۶-۳۲۳ ق.م.) بود که نویسنده‌گان یونانی فرصت به دست آوردن شناخت مستقیم از سنتهای مذهبی مردمان شرقی و توصیف کردن آنها را داشتند. تحت تسلط اسکندر، بروسوس، روحانی بعل، بابلونیه خود را انتشار داد. مگاستینس که سلوکوس نیکاتور

[فاتح]، میان ۳۰۲ و ۲۹۷ ق.م.، به دفعات اورا در جامهٔ سفیر به نزد پادشاه هند ساندراؤتوس یا ساندرو کوتوس [نام یونانی چاندراگوپتا] فرستاد، ایندیکای خود را منتشر کرد. هکاتائوس اهل آبدرا^{۱۲} یا، تئوس (۲۷۵-۳۶۵ ق.م.) دربارهٔ اهالی باد شمال^{۱۳} مطالبی نوشت و ایجتیکای خود را به الهیات مصریان اختصاص داد. مانِتو (سدۀ سوم میلادی)، روحانی مصری، به همان موضوع پرداخت و آن را با همان عنوان انتشار داد. بنابراین، جهان اسکندرانی به شناخت شمار چشمگیری از افسانه‌ها، آینه‌ها و رسوم دینی (مذهبی) بیگانه نایل آمد.

در آتن در آغاز سدهٔ سوم، اپیکوروس [اپیکوروس؛ ابیقوری] (۳۴۱-۲۷۰ ق.م.) نقدگرایی اصلی مذهب (دین) را به عهده گرفت؛ به نظر وی، «اجماع کلی»^{۱۵} ثابت می‌کند که خدایان وجود دارند، لیکن وی آنان را همچون موجودات برتر و دوری می‌انگارد که هیچ رابطه‌ای با انسان ندارند. نظریه‌های او، به ویژه در دنیای لاتین نخستین سدۀ پیش از میلاد مسیح، که بسیار مدیون نبوغ لوکرتیوس [تیتوس لوکرتیوس کاروس] (۹۸-۵۳ ق.م.) است، مقبول عام افتاد.

لیکن این رواییان بودند که عمیقاً تمام دنیای باستان اخیر را با گسترش دادن روش تفسیر تمثیلی، که آنان را به حفظ و در عین حال ارزشیابی میراث افسانه‌ای توانا کرد، تحت تأثیر قرار دادند. بر طبق نظر رواییان، افسانه‌ها یا نظریه‌های فلسفی مبتنی بر ماهیت (طبیعت) اشیا، نظریه‌های اخلاقی را آشکار می‌کنند. بسیاری از نامهای خدایان به یک خدای یگانه اختصاص می‌یابند، و تمام ادیان (مذاهب) بر چنین حقیقت بنیادی تأکید دارند — فقط واژگان گوناگون اند. روش تمثیلی روایی امکان ترجمهٔ هر سنت باستانی یا بیگانه را به زبان جهانی و ساده فهم فراهم می‌آورد. این روش مقبولیت وسیعی یافته، و بعداً مکرراً مورد استفاده قرار گرفته است.

این عقیده که بعضی از خدایان، پادشاهان یا قهرمانان بوده‌اند که به سبب نیایشهای انسان مقام الوهیت یافته‌ند، طرفدارانی از زمان هردوت پیدا کرده بود. این یوهمروس^{۱۶} (۳۳۰-۲۶۰ ق.م.) بود که این تفسیر تاریخی کاذب افسانه‌شناسی را در رسالهٔ خویش به نام کتاب آسمانی مقدس همگانی ساخت. اساس تاریخی برای افسانه قابل شدن که طرفدارانی پیدا کرده بود، عمدتاً در نتیجهٔ ترجمهٔ کتاب آسمانی مقدس به لاتین، کار انیوس شاعر (۲۳۹-۱۶۹ ق.م.) بود و همچنین به

سبب این بود که جدلیون مسیحی بعداً از دلایل اساس تاریخی برای افسانه قایل شدن استفاده کردند. با اقدام به پرداختن به روش تاریخی دقیقت، پولیبیوس تاریخنگار (۲۱۰/۲۰۵-۱۲۵ ق.م.) و استرابوی جغرافیدان (۶۰ق.م، ۲۵م.) برای کشف عناصر تاریخی در افسانه‌های معنی تلاش کردند.

در میان التقطاطيون رومی، سیسرون [مارکوس تولیوس کیکرو] (۴۳-۱۰۶ق.م.) و وارو (۱۱۶-۲۷ق.م.) برای ارزش تاریخی - مذهبی کار خود اهمیت ویژه‌ای قایل شدند. چهل کتابِ وارو دربارهٔ روزگاران باستان روم، مخزن فضل و دانش بودند. سیسرون در کتابِ دربارهٔ ماهیت خدایان، توصیف کاملاً دقیقی از چگونگی آیینها و اعتقادات را در سدهٔ آخر دورهٔ غیرمسیحی^{۱۷} به دست می‌دهد.

گسترش آیینهای شرقی و ادیان (مذاهب) رمزی در امپراتوری روم و توحیدگرایی مذهبی که، به ویژه در اسکندریه، حاصل آمد، برای شناخت ادیان (مذاهب) بیگانه و مطالعهٔ روزگاران باستان مذهبی قرنها گوناگون بهینه بودند. به هنگام نخستین دورهٔ مسیحی هر نیوس فیلون، با قایل شدن تاریخیت برای افسانه‌ها، تاریخ فنیقه‌ای، پوسانیاس، توصیف یونان خود را - منیعی پایان ناپذیر برای تاریخنگار ادیان (مذاهب) - آپولودوروس کاذب کتابخانه او، اثری دربارهٔ افسانه‌شناسی انتشار داد. فیثاغوریان جدید و نوافلاتونیان، هم خود را مصروف ارزشگزاری دوبارهٔ تفسیرها و تعبیرهای روحی افسانه‌ها و آیینها کردند. نمایندهٔ این دبستان (پلوتارخوس) [۴۵-۵۰م.]، به ویژه در رساله‌اش، دربارهٔ ایزیس و پولوتارک [پلوتارخوس] (۱۸-۲۶۶م.) نظریهٔ ازبریس بوده است. به نظر وی گوناگونی اشکال مذهبی فقط ظاهری بوده است؛ نمادها یگانگی (وحدت) بنیانی ادیان (مذاهب) را آشکار کردند.

خدایان بسیار مظهر خدای واحد هستند. در این هنگام سنکا^{۱۸} (۱۰۴-۴۴ق.م.)، نظریهٔ رواقی را به گونه‌ای درخسان، دیگر بار بیان داشت: توصیفات ادیان بیگانه و آیینهای رمزی بر آنها اضافه شد زولیوس سزار (۱۲۰-۵۵م.) و تاکسیتوس (در حدود ۱۰۴-۱۰۴ق.م.) اطلاعات ارزشمندی در رابطه با ادیان گلها و زرمنها ارائه دادند؛ آپولیوس (سدهٔ دوم میلادی) به توصیف مراسم آشنازی با رموز ایزیس پرداخت؛ لوکیانوس [لوسین]^{۱۹} (۱۰۰م.) توضیحی دربارهٔ آیین سوری در کتاب خدایان مادینهٔ سوری به دست داده است.

از نظر توّابان و راضیان (بدعتگزاران) مسیحی، این مسئله در سطح مختلفی خود را ظاهر ساخته، چون آنان خدای یگانه مذهب (دین) معلوم را با خدایان بسیار کفرگرایی (پاگانیسم) به مصاف واداشتند. از این رو آنان ناگزیر بودند، از یک سو، بنیان ماورای طبیعی و برتری منتج از مسیحیت را ابراز دارند، از دیگر سو، برای بنیان خدایان کفر و بهویژه توصیف اینکه چرا جهان پیش از مسیحیت بتپرست بوده است علتی بیان دارند. آنان همچنین ناگزیر از توصیف همانندیهای میان ادیان رمزی و مسیحیت بودند. نظریه‌های چندی اقامه شدند: ۱. شیاطین، از مقاربِ فرشتگانِ سقوط کرده با «دخلتران مردم» زاده شدند (کتاب مقدس، ۲، ۶)، از این رو نوع انسان را به بتپرستی کشانده بودند؛ ۲. کفرگرایی (فرشتگان شریر، که غیبگویی می‌دانند، همانندیهای معینی از یهودیت و مسیحیت با ادیان کفرآمیز، برای رنج معتقدان، ارائه داده بودند؛ ۳. فیلسوفان کافر نظریه‌های خود را از موسی و دیگر پیامبران به عاریت گرفته بودند؛ ۴. خرد انسان با نیروی خودِ عقل می‌تواند به شناخت حقیقت برسد، از این رو جهان کفرآمیز می‌تواند یک شناخت طبیعی دربارهٔ خدا داشته باشد.

واکنش شرک، اشکال متفاوتی به خود گرفت. این واکنش در ۱۷۸ م.، به صورت حملهٔ خشنونت آمیز سلسوس، فیثاغورثی جدید، دربارهٔ ارزش بنیادی و روحی مسیحیت متجلی شد؛ با کتاب زندگی آپولونیوس تیانا (نوشتهٔ فیلوسترatos سوپسطایی، ۱۷۵-۲۴۹ م.)، که در آن مفاهیم مذهبی (دینی) هندیان، یونانیان و مصریان با هم مقایسه شده بودند و آرمان کافر (شرک) دربارهٔ پرهیزگاری و مدارا (شکیبایی) تفسیر می‌شدند؛ با فورفوریوس (یا پورفوریوس، ۲۳۳-۳۰۵ م.)، افلاتونی جدید، پیرو ویراستار پلوبینیوس، که با مهارت، به کارگیری روش تشبیه مسیحیت را مورد حمله قرار داد؛ با یامبیلیکوس (۲۸۰-۳۳۰ م.)، که آرمان التقاطگرایی و شکیبایی (مدارا) را ارائه می‌دهد.

شخصیتهای برجسته در حملهٔ متقابل مسیحی، مینوسیوس فلیکس، لاکتانتیوس، ترتولیان، و فیرمیسیوس ماترنوس افريقایی، و دانشمندان بزرگ اسکندریه، کلمنس اسکندرانی [۱۵۰-۲۱۵ م.] و [شاگردش] اوریگنس بودند. یوسپیوس سزاریه^{۲۰} در تاریخچه^{۲۱} خود، سن اگوستین در شهر خدا، و پاولوس اوروپیوس^{۲۲} در تاریخهای خود به آخرین تکذیبات کفرگرایی می‌پردازند. آنان با

نویسنده‌گان مشرك در حفظ نهادهای گسترش فساد اديان (مذاهب) هم رأی بودند. نوشته‌های آنان، همانند نوشه‌های طرفدارانشان و نویسنده‌گان مسیحی، بسیاری از عناصر تاریخی - مذهبی در رابطه با افسانه‌ها، آیینها، رسوم تقریباً تمام مردم امپراتوری روم بعلاوه عارفان و فرقه‌های مسیحی رافضی (بدعتگزار) را حفظ کرده‌اند.

علاقه‌مندی به اديان بیگانه در غرب در مدت قرون وسطی، با حضور تهدیدآمیز اسلام ایجاد شده بود. در ۱۴۱ م. پیتر مقدس ترجمهٔ قرآن را از رابرт دوریتین در اختیار داشت، و مدرسه‌هایی برای آموزش عربی در ۱۲۵۰ م. تأسیس شده بودند. در این تاریخ، اسلام آثار مهمی دربارهٔ موضوع اديان کفرآمیز منتشر کرده بود. برونوی (۹۷۳-۱۰۴۳ م.)، توصیف جالب توجهی دربارهٔ اديان و فلسفه‌های هندی به دست داده بود؛ شهرستانی ^{۲۳} (وفات ۱۱۵۳ م.)، نویسندهٔ رسالهٔ مکاتب اسلامی بود؛ ابن حزم ^{۲۴} (۹۹۴-۱۰۶۴ م.)، کتاب راه حل‌های قاطع در رابطه با اديان، فرق و مکاتب را تأثیف کرد که در آن از تنویت مزدایی و مانوی، برهمنان، یهودیان، مسیحیان، ملحدان و فرقه‌های گوناگون اسلامی بحث کرده است. لیکن این این رشد ^{۲۵} (۱۱۹۸-۱۱۲۶ م.) بود که، بغایت پس از تأثیر اندیشهٔ اسلامی، برای دادن نخستین انگیزه به تمایل روشنفکری در غرب پیشتاب شده بود. ابن رشد در تفسیر دین، روش نمادین و تشییه‌ی به کار برد. وی نتیجه گرفت که تمام اديان (مذاهب) توحیدی درست (به حق) بودند، لیکن وی در این عقیدهٔ ارسطو که می‌گوید، در یک جهان جاودانی اديان مکرراً پدید و ناپدید می‌شوند، سهیم بود.

از میان دانشمندان یهودی قرون وسطی، به دو تن باید توجه ویژه‌ای داشت. سعدیان ^{۲۶} (۸۹۲-۹۴۲ م.) در کتاب الامانات و الاعتقادات خود (۹۳۳ م.)، اديان برهمنان، مسیحیان، و مسلمانان را در چارچوب فلسفهٔ دینی (مذهبی) شرح و تفسیر می‌کند. میمونی ^{۲۷} (۱۱۳۵-۱۲۰۴ م.)، مطالعه‌ای تطبیقی را دربارهٔ اديان، در حالی که محتاطانه از موقعیت التقاطی پرهیز می‌جست، به عهده گرفت. وی برای توصیف نقایص نخستین دین ابلاغ شده، یهودیت، براساس نظریهٔ تقدير ^{۲۷} الهی و پیشرفت انسان، نهادهایی که پدران روحانی کلیسا نیز توسعه داده بودند، تلاش کرد. ظهور مغولان در آسیای میانه و خصوصت آنها با اعراب، پاپ‌هارا بر آن داشت تا هیئت‌های مذهبی را برای بررسی اديان و رسوم آنان بفرستند. در ۱۲۴۴ م.، قدیس

چهارم، دو نفر دومینیکی^{۲۸} و دو نفر راهب فرقهٔ فرانسیسیان^{۲۹}، یکی از آنها، به نام زان دوپال دوکارپن، را از طریق قراقروم، به آسیای مرکزی اعزام داشت، که در بازگشت کتابی به نام تاریخ مغولان نگاشت. در ۱۲۵۳ م. لوئی نهم [سن لوئی؛ لوئی قدیس]، ویلیام رویسبروک را به (قراقروم)، جایی که می‌گوید وی با مانویها و اعراب مسلمان^{۳۰} بحث و مناظره داشته، فرستاد. سرانجام، در ۱۲۷۴ م.، مارکوپولو و نیزی، کتاب خود را که در آن، میان عجایب بیشمار شرقی دیگر، از زندگی بودا سخن گفته، انتشار داد. تمام این کتابها به گونهٔ بر جسته‌ای موفقیت آمیز بودند. براساس این توسل جدید به مدارک، وینسنت اهل بووال، راجر بیکن و ریموندلولی، اعتقادات «بت پرستان»، تاتارها، یهودیان و ساراستها را در آثار گوناگونی تعبیر و تفسیر کردند. اخیرترین نظریه‌های توّابان مسیحی — به طور چشمگیری نظریهٔ شناخت خود به خود (ارتحالی)^{۳۱} خدا و نهادهای منحط و نهادهای تأثیر شیطانی در گسترش آیین چند خدایی (چند خداگرایی) — دوباره مورد استفاده قرار گرفته بود. نوژایش (رنسانس)، بت پرستی (کفر و شرک آمیزی) را اساساً برای تجدید تفسیرات، تشبیه‌ی نوافلاتونی دوباره کشف و ارزشیابی کرد. مارسیلیو فیچینو^{۳۲} (۱۴۳۳-۱۴۹۹ م.) کتابی به ویرایش فورفوریوس دربارهٔ یامبیلیکوس کاذب، و هرمس سه‌گانهٔ بزرگ^{۳۳} چاپ، و الهیات افلاتونی را تصنیف کرد؛ وی آخرين پیروان پلوتینوس [فلوطین] را با نفوذترین مفسران و معبران افلاتون دانست. انسان گرایان بر آن بودند که برای تمام ادیان سنت مشترکی وجود داشته، که شناخت آن برای رستگاری (رهایی) کفايت می‌کرده و اینکه در نهایت، تمام ادیان در ارزش برابر بودند. سال ۱۵۲۰ م. شاهد ظهور نخستین تاریخ عمومی ادیان بود: رسوم، قوانین، و آیینهای تمام مردم، اثر جین بوئم دربارهٔ نظم توتوونی [فرقهٔ آلمانی شهسواران]؛ این تاریخ شامل توصیفاتی دربارهٔ اعتقادات افریقایی، آسیایی و اروپایی بود.

کشفیات جفرافیایی سده‌های پانزدهم و شانزدهم، افقهای جدیدی برای شناخت انسان مذهبی گشود. روایات نخستین جهانگردان، موجب سفرهای دستگمعی شد و در میان عameٰ اروپایی دانش آموخته متداول گشت. دانش آموختگان با نامه‌های سرگشوده و گزارش‌های انتشار یافته مبلغان مذهبی اعزام شده به امریکا و چین موضوع را دنبال کرده بودند. نخستین کوشش برای مقایسهٔ ادیان (مذاهب) جهان

جدید با ادیان باستانی را، مبلغ مذهبی ج. اف. لا فیتو در کتابش به نام رسوم و حشیان امریکا مقایسه شده با رسوم اخیرترین قرون، که در پاریس در ۱۷۲۴ منتشر یافت، انجام داد. در ۱۷۵۷ چالز دوبروسن مقاله‌ای درباره آیین خدايان بت، یا شباهت میان دین باستانی مصری و دین حاضر سیاهان^{۳۴} نوشت و آن را به آکادمی کتبیه‌های فرانسه تقدیم کرد، لیکن این آکادمی جرأت نکرد آن را چاپ کند و بناراین مقاله بدون امضا و مجهول در ۱۷۶۰ به چاپ رسید. با پاسخ لا فیتو و پیگیری هیوم، دوبروسن معتقد شد که اعتقاد بر اینکه نوع انسان دارای عقیدهٔ نابی دربارهٔ خدا بوده که بعداً منحط شده، خطأ و اشتباه بوده؛ برخلاف، «از آنجایی که ذهن انسان رفته رفته از پایین تر به بالاتر عروج می‌کند»، نخستین شکل مذهب (دین) فقط می‌توانسته خام باشد، یعنی، «بت پرستی»، واژه‌ای که دوبروسن در معنای مبهم آیین حیوانات، گیاهان و اشیای بی جان به کار برده.

خدای پرستان (موحدان) انگلیسی، به ویژه هیوم، «فیلسوفان فرانسوی» و اصحاب دایرة المعارف — روسو، ولتر، دیدرو، دالمبر — و آلمانیهای دوره روشنگری به ویژه اف. رولف و لیسینگ) به گونه‌ای خشن بحث مسئلهٔ دین (مذهب) طبیعی را ادامه دادند. لیکن عالمانه بود که محققانی که به تفسیر و تعبیر ادیان بیگانه، کفرآمیز، یا بدوي پرداختند، همکاری مثبتی داشته باشند. نویسنده‌گان معینی، هم با فرضیاتی که گسترش دادند و هم با واکنشهایی که آثار آنان به وجود آورده، تأثیر عظیمی اعمال کردند. فوتنتل،^{۳۵} در کتاب خود به نام گفتاری دربارهٔ منشأ اخسانه‌ها (فابلهای) [در ۱۷۲۴ منتشر یافت، لیکن بین ۱۶۸۰ و ۱۶۹۹ تصنیف شد]، حالت تاریخی نافذی نمایش داد، و نظریات جانپنده‌رانه سده نوزدهم را پیشنهاد کرد. در ۱۷۹۴ فرانسیس دوپوی کتابی به نام بنیان تمام آیینها، که در جست و جوی ارائه این بود که تاریخ خدايان، و حتی زندگی مسیح، فقط تشیبهات حرکات اختران هستند، انتشار داد، نظریه‌ای که طرفداران بابلیان در پایان سده نوزدهم احیا کرده بودند. فردیل کروزر، در کتابی به نام نمادگرایی و افسانه‌شناسی مردمان باستان، به ویژه یونانیان ۱۸۱۰-۱۸۱۲ کوشید تا مراحل نخستین «پلاسگی»^{۳۶} و ادیان شرقی، و نشان دادن نقش نمادها را احیا کند (نظریه‌های او را آکوست لویک، مسیحی خردمند در اثر بر جسته‌ای^{۳۷} که در ۱۸۲۹ منتشر داد، برانداخت).

درنتیجهٔ کشفیاتی که در تمام شاخه‌های مطالعات و بررسیهای شرقی به هنگام

نیمة نخست سده نوزدهم، بعلاوه بنیان زبان‌شناسی هند و اروپایی و اصول زبان‌شناسی تطبیقی پیش آمد، ماکس مولر (۱۸۲۳-۱۹۰۰) تاریخ ادبیان را نخست بار واقعاً وارد قلم و خاص خود کرد. مقاله درباره افسانه‌شناسی تطبیقی وی (۱۸۵۶) نخستین مجموعه طولانی مطالعات خود او و پیروان نظریه اوست. ماکس مولر، پیدایی (تکوین) افسانه‌ها را در پدیده‌های طبیعی به ویژه در تجلیات قدسی خورشیدی یافت، و تولد خدایان را به منزله «ناخوشی (بیماری) زبان» توصیف می‌کند— آنچه اساساً فقط نامی بوده است، الله^{۳۹} یک خدا شد، الله. نظریه‌های او توفیق چشمگیری به دست آوردند و فقط نزدیک به پایان سده نوزدهم، در نتیجه اثر دابلیو. مانهاردت (۱۸۳۱-۱۸۸۰) و ادوارد بورنیت تیلور (۱۸۳۲-۱۹۱۷) مقبولیت عام خود را از دست دادند. مانهاردت در کتاب اساسی خود، آینه‌های جنگل و مزرعه (۱۸۷۵-۱۸۷۷) اهمیت «افسانه‌شناسی نازلت» را که هنوز در آینه‌ها و اعتقادات کشاورزان ماندگار هستند، نشان داد؛ به نظر او، این اعتقادات مرحله‌ای نخستین تر از افسانه‌شناسی‌های طبیعی که ماکس مولر بررسی کرد ارائه دادند. نظریه‌های مانهاردت در کتاب سرجیمز جورج فریزر^{۴۰}، شاخه زرین (۱۸۹۰)، چاپ سوم، ۱۹۰۷-۱۹۱۳، دوازده مجلد)، پذیرفته و معروف شد. در آن رسم جدید، درباره فرهنگ بدوى ای.بی.تیلور، پدیدار شد که دوره‌ای در آن رسم جدید، درباره جانگرایی آغاز کرد. براساس نظریه جانگرایانه تیلور، انسان بومی معتقد بود که به هر چیزی جان بخشیده شده است، و این اعتقاد اساسی و کلی نه تنها آینین مرده و آینین نیاکان را توصیف می‌کند بلکه تکوین (پیدایی) خدایان را نیز توصیف می‌کند؛ نظریه جدیدی که درباره مرحله پیش از جانگرایی، از ۱۹۰۰، آر.آر.مارت، ک.تی. بریوس، و دانشمندان دیگر گسترش داده بودند. بر طبق این نظریه بنیان دین باشد در تجربه یک نیروی غیر شخصی (مانا)^{۴۱} جست وجو شود. نقدی درباره جانگرایی، لیکن از دیدگاهی متفاوت را آندرونگ (۱۸۴۴-۱۹۱۲) گسترش داده بود؛ وی این اعتقاد به موجودات برتر («تمام نیاهای») در سطوح باستانی فرهنگ را ملاحظه کرده بود، و نمی‌توانست آن را با اعتقاد به ارواح توجیه کند. ویلهلم اشمت (۱۸۶۰-۱۸۵۴) این عقیده را گرفت، و آن را از دیدگاه روش‌شناسی «تاریخ فرهنگی» گسترش داد؛ او برای اثبات وجود یک خداگرایی نخستین کوشش کرد (ر.ک. بنیان عقیده به خدا^{۴۲}، ۱۹۱۲، مجلد ۱۲، ۱۹۵۵-۱۹۵۵).

نهضتهای دیگری، نزدیک به پایان سدهٔ نوزدهم و آغاز قرن بیستم پدیدار شدند. امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) معتقد بود که تعریف و توجیه اجتماعی ای برای دین در توتم گرایی یافته است (در میان سرخپوستان او جیبوای امریکای شمالی، واژهٔ توتم حیوانی معرفی می‌کند که کلان اسم آن را بر خوددار و اینکه به عنوان نیا مورد توجه واقع شده است). در حدود ۱۸۶۹ ج. اف. مکلنان اظهار داشته بود که توتم گرایی شکل بنیادی دین (مذهب) را ارائه داده است. لیکن تحقیقات بعدی به ویژه اثر فریزر، نشان داد که توتم گرایی به طور کلی انتشار نیافته و بنابراین نمی‌توان همچون نخستین ترین شکل دینی (مذهبی) مورد توجه قرار گیرد. لوسین لوی بروول در جست‌وجوی اثبات این بود که رفتار دینی (مذهبی) می‌تواند از طریق طرز فکر پیش از منطقی بومیان توصیف شود — فرضیه‌ای که وی در پایان زندگی خویش تکذیب کرد. لیکن این فرضیات جامعه‌شناسانه بر مطالعات تاریخی — مذهبی تأثیرمندگاری نداشت. شمار معینی از تیره‌شناسان، برای نزدیک شدن به علم خودشان به عنوان نظم تاریخی تلاش کردند، و مطالعات آنان به طور غیرمستقیم کمک‌مهمی به تاریخ ادیان کرد. در میان این تیره‌شناسان به طور تاریخی سوگردانی شده، ممکن است از اینان یاد کنیم: در اروپا، اف. گرینر، لئو فروینیوس، دابلیو دابلیو. ریورز، ویلهلم اشمیت؛ فرانتز بوآز^{۴۳} و نحله او در امریکا. توصیفات روان‌شناسانه برای دین را ویلهلم ونت، ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) و زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) مطرح کرده بودند. پدیدارشناسی دین، نخستین نمایندهٔ مقتدر خود را در گارادوس فان در لیو^{۴۴} (۱۸۹۰-۱۹۵۰) داشت.

در زمان حاضر، تاریخنگاران ادیان بدون سوگردانیهای روش‌شناسانه مکمل به دو گروه مختلف تقسیم شده‌اند. یک گروه اساساً بر روی ویژگی ساختارهای پدیده‌های دینی متمرکزند؛ گروهی دیگر زمینهٔ تاریخی را مورد پژوهش قرار می‌دهند. گروه نخست در پی درک جوهر دین است و گروه بعدی در پی کشف و ابلاغ تاریخ آن.

حوالی:

1. Man Müller, *Chips from a German Workshop* (London, 1867).

2. *Revue de l'Histoire des religions*
3. *Archiv für Religionswissenschaft*
4. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*
5. *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte*
6. *Zalmoxi: Revue des Études Religieuses*
7. congress
8. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*
۹. Thrace: تراکیه؛ تراکیا؛ ناحیه‌ای در جنوب شرقی اروپا.
۱۰. Scythia: سیتی؛ سکاییه؛ محل سکونت سکاهای؛ نام باستانی قسمتی از جنوب شرقی اروپا. این سرزمین در ایام باستانی، مسکن کیمیریان بود.
11. personifications
۱۲. lyceum: یا لوکیون یا لیسه؛ محوطه مقدسی در آتن باستان، با گردشگاههای سرپوشیده که ارسطرودر آنجا تدریس می‌کرد. به همین مناسبت در مغرب زمین به انواع مؤسسه‌های آموختشی اطلاق شده است. در فرانسه، لیسه به معنای دبیرستان دولتی است.
۱۳. Abdera: شهر یونانی، واقع در جنوب غربی تراکیه؛ پرتوانگر اس و ذیقراطیس آنجا زسته‌اند.
۱۴. Hyperboreans: هزارسانه‌های اساطیری یونان باستان؛ مردمی که تصور می‌رود در سرزمین ابدی آفتاب و فراوانی آن سوی باد شمال زندگی می‌کنند.
15. universal consentsus
۱۶. Euhemerus: فیلسوف یونانی و بنیانگذار نظریه بوهریسم. براساس نظریه او، افسانه‌شناسی خدایان گوناگون، برخاسته از اندیشه الوهیت قابل شدن برای قهرمانان مرده است.
17. pagan
۱۸. Seneca: پائینیک، نام کاملش لوکیوس آنایوس سنکا؛ فیلسوف و نمایشنامه‌نویس و از رجال رومی. او که مردی نرون و نرود عظیمی اندوخته بود، عاقبت متهم به توطئه شد. وی را ناگزیر ساختند که خودکشی کند؛ رگهایش را گشود و جان داد.
19. Lucian
۲۰. Eusebius of Caesarea: دین‌شناس و تاریخنگار مسیحی؛ اسقف سازاریه، (۴۲۶-۳۴۰م).

21. Chronicle

۲۲. Paulus Orosius (۴۲۰-۳۸۵ م.): تاریخنگار اسپانیایی و کشیش عالم الهیات. مؤلف هفت کتاب تاریخ علیه مشرکان است.
۲۴. ابو محمد علی ابن احمد (۴۵۶-۳۸۴ ه.ق.): فقیه، طبیب، شاعر و فیلسوف اندلسی؛ طوق الحمامه از اوست.
۲۵. ابوالولید محمدابن احمدابن محمدابن رشد (۵۲۰-۵۹۵ ه.ق.): از بزرگترین فلاسفه عرب اسپانیایی و یکی از بزرگترین فلاسفه قرون وسطی.
۲۳. ابوالفتح محمدابن عبدالکریم ابن احمد (۴۶۹/۴۶۹-۵۴۸/۴۷۹ ه.ق.): فیلسوف مسلمان و عالم علم کلام؛ از مردم آبادی شهرستان، در خراسان بر سر راه خوارزم و نیشابور؛ مهمترین تألیف وی، کتاب ملل و نحل است.
۲۶. سعید فیومی یا سعدیابن یوسف فیومی؛ فیلسوف یهودی و ایجادکننده فلسفه یهود در دین؛ آثار دیگرش مشتمل است بر ترجمه عربی بیشتر کتاب عهد عتیق، نخستین دستور زبان عبری و نخستین لغتنامه عبری به عربی.

27. condescension

۲۸. Dominicans: دومینیکیان، فرقه کاتولیک رومی که در ۱۲۱۶ م.، قدیس دومینیک تأسیس کرد؛ نام رسمی آن، فرقه واعظان است.
۲۹. به نام مؤسس آن فرانسیس قدیس یا فرانسیس آسیزی (۱۱۸۲-۱۲۲۶ م.)، که یکی از بزرگترین قدیسان مسیحی بود؛ نام اصلی اش: جوانانی دی برناردونه.
۳۰. نامی که یونانیان و رومیان متأخر به مردم چادرنشین بیابان سوریه و عربستان که مراحم مرزهای امپراتوری روم در جانب سوریه بودند، اطلاق می کردند؛ سپس در موارد مربوط به جنگهای صلیبی، به مسلمانان به طور کلی اطلاق می شد.

31. spontaneous

۳۲. Marsilio Ficino: فیلسوف ایتالیایی. اثر اصیل و مهم او الهیات افلاطونی (۱۴۸۲ م.) است که در آن الهیات مسیحی و عناصر نوافلسطونی را با هم تلفیق کرده.
۳۳. Hermes Trismegistus: نامی که نوافلسطونیان به خدای مصری تحوت داده بودند. در دین مصر قدیم، منشی و بایگان خدایان، اصولا از خدایان واپسنه به ماه بودند. او را مخترع عدد و خدای حکمت و سحر و جادوی شمردند. تحوت را با هرمس یونانیان و به ویژه هرمس تریسمگیستوس مطابق شمرده اند.

کیمیاگران یونانی او را نخستین استاد خود می‌دانستند و در نوشتهدانی از بوط به اخترشناصی، مذهبی، فلسفی و کیمیاگری، رموز مختلف به تحوت - هرمس نسبت داده شده است.

34. *Nigritia*

35. *Inscriptions*

۳۶. *Fontenelle*: برナルو بوویه دو (۱۶۵۷-۱۷۵۷): از نویسندهان فرانسوی. از دیگر آثار او، می‌توان به گفت و گوی مردگان (۱۶۸۳) اشاره کرد. او را برای بسط افکار علمی و فلسفی دوره روشنگری هموار کرد.

۳۷. *Plasgian*: یونانی، پلاسگوی: بومیان اصلی غیر یونانی یونان. پلاسگیها احتمالاً بنیانگزاران تمدن می‌سینی بوده‌اند.

38. *Aglaophamus*

39. *nomen*

۴۰. عالم مردم‌شناس و ادیب اسکاتلندي (۱۸۵۴-۱۹۴۱). شهرت او به سبب همین شاهکارش (شاخه زرین) است. از دیگر آثار با ارزش او، می‌توان به فولکلور در کتاب عهد عتیق (۱۹۱۹) اشاره کرد.

۴۱. از ریشه اندونزیایی به معنای کارابی. نیرو یا قدرتی والا، یگانه و دارای جنبه‌ای ماورای طبیعی که ممکن است در اشخاص یا اشیا متعرکز شود؛ قدرتی است حیاتی، دارای جنبه‌های کیهانی.

42. *Der Ursprung der Gottesidee*

۴۳. *Frantz Boas*: انسان‌شناس امریکایی آلمانی‌الاصل.



Mircea Eliade

THE SACRED AND THE PROFANE

Translated into Persian by
Nasrollāh Zangoo'i

Soroush Press

Tehran 1996