

میرچا الیادہ

مقدس و نامقدس



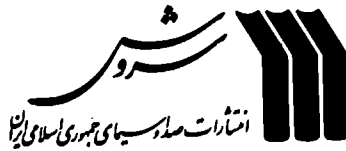
مقدس و نامقدس

میرچا الیادہ

مقدس و نامقدس

ترجمہ نصر اللہ زنگوئی

سروش
تہران ۱۳۷۵



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

مترجم: نصرالله زنگوئی

چاپ اول: ۱۳۷۵

حروفچینی: 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 يك 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. نوزایش 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 بخشنده
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 دور دست
۹۵	۳. تجربه مذهبی حیات
۹۷	۴. جاودانگی نمادهای آسمانی
۹۷	۵. ساختار نمادگرایی وابسته 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 نشو و نمای 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. آیینهای 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 همسر
به امید آنکه سپاسی باشد از مهر بانیهایش
زنگوئی

مقدمه

علاقه شگفت آوری که کتاب مقدس^۱ رودلف اُتو، که در ۱۹۱۷ چاپ شد، در جهان برانگیخت، هنوز پا برجاست. توفیق این کتاب مطمئناً به سبب دیدگاه جدید و اساسی نویسنده آن بود. اتو به جای مطالعه و بررسی عقاید درباره خدا و دین، به تحلیل کیفیات^۲ تجربه مذهبی پرداخت. به یمن دستاورد باریک بینی عظیم روان‌شناسانه، و کاملاً مرجح با آموزش دوگانه او به عنوان الهیات‌شناس و تاریخ‌نگار ادیان، وی در تعیین ظرفیت و ویژگی‌های مخصوص تجربه مذهبی کامیاب بود. صرف نظر از جنبه عقلایی و نظری دین، وی عمدتاً اندیشه خود را بر جنبه غیرعقلایی دین متمرکز ساخت. از آن رو که اتو آثار لوتر را خوانده و دریافته بود که برای مؤمن و معتقد، «خداى زنده» به چه معناست. این خدای فیلسوفان — مثلاً خدای اراسموس (ایرازموس)^۳ — نبود؛ این يك عقیده، يك خیال و پندار یا يك تمثیل اخلاقی صرف نبود. این قدرت ترس آوری بود که در خشم خدا متجلی شد. اتو در مقدس به کشف ویژگی‌های این تجربه هولناک و غیرعقلایی همت می‌گمارد. وی احساس وحشت 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 منزله تجربیات خدایی (برگرفته از واژه لاتینی الله^۷، خدا) مشخص می‌کند، چون این تجربیات از طریق مکاشفه يك جنبه 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 بی ژرفا احساس می‌کند؛ احساس می‌کند که فقط يك مخلوق است، یا، به کلام ابراهیم که خداوند را مخاطب قرار داد، جز «گرد و خاکستر» نیست (سفر پیدایش، ۱۸، ۲۷).

مقدس همیشه خود را به عنوان واقعیت يك کلی کاملاً متفاوت از واقعیت‌های «طبیعی» متجلی می‌سازد. این درست است که زبان طبیعتاً هول، یا عظمت، یا رمز شیفستگی 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 مأخوذ از آن تجربه قاصر بوده است. پس از چهل سال، تحلیلهای اتو ارزش خود را همچنان حفظ کرده‌اند؛ مطالعه این کتاب [مقدس] 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 بر آنیم که پدیده مقدس را با تمام پیچیدگی‌اش، 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 واژه مقدس همسری را پیشنهاد کرده‌ایم. این واژه 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 نخستین‌ترین تا توسعه یافته‌ترین — از شمار بسیاری از مقدس همسریها، از تجلیات و واقعیت‌های مقدس تشکیل یافته است. از مقدماتی‌ترین مقدس همسری — مثلاً، تجلی مقدس در بعضی

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

انسان باختری امر وزی در برابر تجلیات بسیار مقدس، تشویش معینی را تجربه می کند. این انسان باختری جدید، پذیرفتن این حقیقت را — برای انسانهای بسیاری نیز چنین است — که مقدس می تواند مثلاً در سنگها یا درختان متجلی شود دشوار می یابد. لیکن به زودی خواهیم دید، آنچه پیچیده است احترام به سنگ، آیین برای درخت فی نفسه نیست. درخت مقدس، سنگ مقدس به عنوان سنگ یا درخت مورد پرستش واقع نشده اند؛ آنها دقیقاً به سبب اینکه از امر مقدس همسری هستند، به دلیل اینکه آنها چیزی نشان می دهند که دیگر سنگ یا درخت نیستند بلکه مقدس، به کلی دیگر، هستند مورد پرستش واقع شده اند.

تأکید زیاد بر تناقضی که هر مقدس همسری ارائه می دهد، حتی مقدماتی ترین، ناممکن است. با تجلی مقدس، هر شیئی چیز دیگر می شود، با وجود این، به خود-مانی ادامه می دهد، چون شیء به سهیم شدن در محیط کیهانی پیرامون خود ادامه می دهد. يك سنگ مقدس، يك سنگ می ماند؛ ظاهراً (یا، دقیقتر از دیدگاه نامقدس)، هیچ چیز آن را از تمام سنگهای دیگر متمایز نمی سازد. اما برای کسانی که يك سنگ، خود را به عنوان مقدس آشکار می سازد، واقعیت بی واسطه آن در يك واقعیت ماورای طبیعی تبدیل شده است. به دیگر سخن، برای کسانی که دارای تجربه ای مذهبی هستند تمام طبیعت دارای استعداد آشکارسازی خود به منزله قدوسیت کیهانی است. کیهان در کلیت خود می تواند به صورت مقدس همسری درآید.

انسان جوامع باستانی تا سرحد ممکن به زندگی در مقدس یا در جوار اشیای تقدیس شده، تمایل 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 اشباع 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 غیر واقع یا واقع کاذب بیان شده است (طبیعتاً ما

نباید انتظار داشته باشیم که زبانهای باستانی بیابیم که دارای این اصطلاح فلسفی، واقع-غیر واقع، و غیره باشند؛ لیکن ما این چیز را می‌یابیم). بنابراین فهم اینکه انسان مذهبی عمیقاً آرزومند بودن، سهمیم بودن در واقعیت، اشباع شده با قدرت است، آسان است.

دلبستگی عمده 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 تجربه کلی وی از حیات ثابت می‌کند باید با تجربه انسان بدون احساس مذهبی، انسانی که در یک جهان از تقدس درآمده، زندگی می‌کند یا آرزومند زندگی کردن در آن است مقایسه شود. بی تأمل می‌توان گفت که جهان کاملاً نامقدس، کیهان به کلی از تقدس درآمده، کشف اخیر در تاریخ روح بشر است. نشان دادن اینکه با چه فراگردهای تاریخی و در نتیجه 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 ما ربطی ندارد. برای منظور ما کافی است مشاهده کنیم که از تقدس درآوردن، تجربه کامل انسان غیر مذهبی جوامع جدید را فرا می‌گیرد و اینکه، در نتیجه، انسان غیر مذهبی به گونه فزاینده‌ای کشف دوباره ابعاد وجودی انسان مذهبی را در جوامع باستانی مشکل می‌یابد.

۲. دو شیوه بودن در 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 تجربه زمان، یا روابط انسان مذهبی با طبیعت و جهان ابزارها، یا تقدیس حیات انسان فی نفسه یا تقدسی که با آن کارکردهای حیاتی انسان (غذا، جنسیت، کار و غیره) می‌توانند تغییر یابند، پردازیم. به سادگی به ذهن متبادر 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 جامعه باستانی، یا حتی از روستایی اروپای مسیحی مشخص می‌سازد، نشان می‌دهند. برای خودآگاهی جدید، یک عمل حیاتی (فیزیولوژیک) - خوردن، جنسی، و غیره

— به طور خلاصه فقط يك پدیده آلی است، به هر حال این امر با وجود این ممکن است با محرمانی (مثلاً، تحمیل قوانینی برای «نوع ویژه خوردن» یا ممنوعیت 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 می تواند مقدس باشد یعنی با مقدس مشترك است.

خواننده بسیار زود در خواهد یافت که مقدس و نامقدس دو شیوه بودن در جهان اند، دو موقعیت که انسان در دوره تاریخ خود پذیرفته. این روشهای بودن در جهان فقط مربوط به تاریخ ادیان یا جامعه شناسی نیستند؛ این روشها فقط موضوع مطالعه تاریخی، جامعه شناسی، یا تیره شناسی نیستند. نهایتاً، شیوه های 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 جست و جوی کشف ابعاد ممکن وجود انسان باشد مربوط می شوند.

بدین علت است که، هر چند وی تاریخنگار ادیان است، نویسنده این کتاب در نظر ندارد که خود را فقط به چشم انداز ویژه علم خودش محدود کند. انسان جوامع سنتی مسلماً يك انسان مذهبی است، لیکن رفتارش بخشی از رفتار کلی نوع بشر را تشکیل می دهد و از این رو به مردمشناسی فلسفی، به مکتب اصالت پدیده (پدیدار)^{۱۲}، به روان شناسی نیز مربوط می شود.

برای بهتر منتشر کردن ویژگیهای خاص حیات در جهانی که استعداد مقدس شدن دارد، در یادآوری مثالهایی از ادیان بسیار متعلق به دوره ها و فرهنگهای متفاوت تأمل نمی کنم. هیچ چیز جای مثال حقیقت واقعی نمی گیرد. بحث کردن در ساختار فضای مقدس بدون آوردن مثالهای خاص، که چگونه چنین فضایی بنا شده و چرا این فضا به گونه ای کیفی از فضای نامقدس که با آن احاطه شده متفاوت می شود، بیهوده است. من این مثالها را از میان مدیرانه ایها، سرخپوستان، چینیهها، کواکیوتل^{۱۳} ها و مردمان نخستین دیگر برخواهم گزید. از دیدگاه تاریخی - فرهنگی، چنین به هم نزدیک سازی اطلاعات مذهبی مربوط به مردمانی که تا کنون در زمان و مکان جابه جا شده اند، خالی از خطر نیست. چون همیشه خطر در غلتیدن در اشتباهات سده نوزدهم و به ویژه، اشتباهات مورد باور تایلور^{۱۴} یا فریزر^{۱۵} که «واکنش ذهن انسان در برابر پدیده های 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، ما ناگزیر به توده‌ای از مثال‌های نامتجانس متوسل 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 نزدیک‌سازیهایی (الحاقاتی) باید با بدگمانی نظر انداخت؛ مگر اینکه این به هم نزدیک‌سازیه‌ها 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

علاقه ابتدایی 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 زمین‌مادر^{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 بدوی 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 دو در تقدس کیهانی که به يك درجه در دنیای وابسته به حیوان و دنیای نبات متجلی شده، سهیم‌اند. ما فقط نیازمندیم که موقعیتهای وجودی را با موقعیتهای انسان جوامع امروز، زندگی در کیهان از تقدس درآمده، مقایسه کنیم، و فوراً از تمام آنچه او را 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 يك 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 يك 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.

میرچالیاده

سنت - کلود

آوریل ۱۹۵۶

حواشی:

1. *Das Heilige*

2. *modality*

۳. Desiderius Erasmus (۱۴۶۶؟ - ۱۵۳۶): انسان‌گرایی، 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 (۱۸۳۲-۱۹۱۷): نخستین پروفیسور کرسی انسان‌شناسی آکسفورد. شاخصترین اثر این پژوهشگر انگلیسی، کتاب *فرهنگ ابتدایی* (۱۸۷۱) است.

۱۵. Sir James George Frazer (۱۸۵۴-۱۹۴۱): پروفیسور انسان‌شناسی اجتماعی اهل 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
- Haekel, 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
- Mensching, 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., *Religionsens 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 نزدیک 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 بی‌ثبات‌اند، بی‌نظم هستند. این تمام‌مطلب‌نیست از نظر انسان مذهبی، این عدم‌تجانس 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 عدم‌تجانس مکان تجربه‌ای نخستین، قابل‌همانندی برای بنیادگذاری این جهان است. این موضوع اندیشه نظری نیست، بلکه موضوع تجربه مذهبی نخستینی است که مقدم بر تمام اندیشه درباره جهان است. چون همین گسیختگی مؤثر^۲ در فضا است که اجازه می‌دهد این جهان در مکان تشکیل شود، زیرا این گسیختگی مؤثر نقطه ثابت، محوری مرکزی را برای تمام سوگردانی^۳ آینده آشکار می‌سازد. هنگامی که مقدس خود را در هر تجلی قدسی متجلی می‌گرداند، این یگانه‌گسیختگی تجانس مکان نیست؛ تظاهر واقعیتی مطلق نیز هست که روبه‌روی 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 نقطه مرجعه‌ای ممکن نیست و از این رو هیچ سوگردانی‌ای

نمی تواند بنیاد شود، تجلی قدس نقطه‌ای، مرکز ثابت مطلق را آشکار می گرداند. بنابراین روشن است که تا چه درجه‌ای این کشف - یعنی، آشکار سازی - مکان مقدس ارزش وجودی برای انسان مذهبی داراست؛ چون بدون سوگردانی قبلی هیچ چیزی نمی تواند آغاز شود، هیچ چیزی نمی تواند 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 نمی تواند در هیولای تجانس و نسبیت مکان کفر آمیز به وجود آید. کشف یا طرح نقطه‌ای ثابت - مرکز - معادل با آفرینش جهان است؛ به زودی مثالهایی خواهیم آورد که بی تردید ارزش کیهانی سوگردانی آیینی و ساخت مکان مقدس را ارائه خواهند داد. از لحاظ تجربه نامقدس، برخلاف، مکان متجانس و خنثی است؛ هیچ گسیختگی ای به گونه کمی بخشهای متفاوت حجم خود را مشخص نمی کند. مکان هندسی را می توان قطع و در هر جهتی می توان حد آن را تعیین کرد؛ لیکن هیچ گونه اختلاف کمی و از این رو، هیچ گونه سوگردانی ای به واسطه ساختار درونی آن ارائه نشده اند. ما نیاز داریم فقط به یاد بیاوریم که چگونه هندسه دان کلاسیک مکان را تعریف می کند. طبیعتاً، ما نباید مفهوم مکان متجانس و [مکان] هندسی خنثی را با تجربه مکان نامقدس که در جهت مخالف تجربه مکان مقدس قرار دارد، که صرفاً به بررسی ما مربوط می شود، با هم اشتباه کنیم. مفهوم مکان متجانس و پیشینه آن مفهوم (چون این مفهوم بخشی از بحث متعارف فلسفی و علمی اندیشه از زمان باستان تا کنون است) کلاً مسأله متفاوتی هستند، که در اینجا به آن وارد نخواهیم شد. آنچه برای منظور ما مهم است، تجربه مکان شناخته شده برای انسان غیر مذهبی است - یعنی برای انسانی که قداست این جهان را رد می کند، که فقط وجود نامقدس را قبول دارد، از تمام پیش‌انگاریهای مذهبی بی بهره بوده.

باید فوراً افزود که چنین وجود نامقدسی هرگز به تمام معنا یافت نشده. به هر درجه‌ای که وی ممکن است جهان را از قداست بیرون آورده باشد، انسانی که حیات نامقدس را برگزیده، هرگز در موقوف کردن رفتار مذهبی موفق نمی شود. این امر همچنانکه پیش می‌رویم روشن تر 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 تجانس برای «بنیانگذاری جهان» و زندگی کردن در مفهومی واقعی را ممکن می‌سازد. تجربهٔ کفرآمیز، برخلاف، تجانس و از این رو نسبیّت مکان را حفظ می‌کند. هیچ سوگردانی درستی اکنون ممکن نیست، چون نقطهٔ ثابت دیگر از موقعیت وجودشناسی واحدی بهره‌مند نیست؛ نقطهٔ ثابت برحسب نیازهای روز پدیدار و ناپیدا می‌شود. به طور صحیح، دیگر دنیایی وجود ندارد، فقط قطعات عالمی درهم شکسته، تودهٔ بی‌شکل متشکل 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 متفاوت اند. حتی برای رُک‌ترین انسان غیرمذهبی تمام این مکانها هنوز، کیفیتی استثنایی، و احدی 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 سرّی - مذهبی دربارهٔ نقش انسان نامقدس هیچ نمی‌ارزد. در طی این کتاب ما با مثالهای دیگری از این نوع دربارهٔ تنزل و از تقدس درآوردن ارزشهای مذهبی و آشکال رفتار روبه‌رو 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 — کلیسایی 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 يك راه حل تداوم اشاره دارد. آستانه که بیرون و درون را نیز از هم جدا می‌کند، به فاصله دو وضع میان حیات کفرآمیز و مذهبی اشاره دارد. به دیگر سخن، آستانه که اندازه حد و مرزی است که دو جهان را از هم مشخص می‌سازد و دو جهان را روبه‌روی 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. يك چنین کارکرد عبادی مشابهی نیز درباره آستانه مسکن انسان مطرح است، و به این دلیل آستانه از اهمیت زیادی برخوردار است. آیینهای بیشماری با گذر از آستانه خانگی همراه‌اند — تعظیم، سر فرود آوردن، لمس ثواب‌دار دست، و غیره. آستانه دارای نگره‌نمایی است — خدایان و ارواحی که هم ورود دشمنان انسان و هم اهریمنان 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 دآوری نیز واقع شده. آستانه و در، راه حل پیوستگی را بی‌واسطه و واقعاً در مکان نشان می‌دهند؛ از این رو، اهمیت مذهبی زیاد آستانه و در، به سبب آن است که نماد و در عین حال وسایل گذر از يك 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 يك گشودگی دلالت شده است؛ اینجا، در حصار مقدس، ارتباط با خدایان ممکن ساخته است؛ از این رو درمی‌باید 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 گشودگی‌ای 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 رویای خود در حرّان نردبانی دید که سر آن به بهشت می‌رسد،

و با فرشتگان از آن عروج و نزول می کند، و شنید که خداوند از فراز آن سخن می گوید: «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 می کرد به صورت بقعه‌ای^۸ قرارداد و روی آن روغن ریخت؛ و آن مکان را بیت ایل، یعنی خانه خدا نامید (سفر پیدایش ۲۸، ۱۲-۱۹). نمادگرایی تلویحی در این عبارت «دروازه بهشت» غنی و پیچیده است؛ تجلی خدا که در این مکان رخ می دهد آن مکان را با همین کیفیت که آن را در بالا گشوده می سازد تقدیس می کند — یعنی در ارتباط با آسمان و نقطه متناقص گذر از یک وضع بودن به وضع دیگر بودن. به زودی حتی مثالهای روشن تری را خواهیم دید — حرماهای 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 يك مکان کفایت می کند. «بر طبق افسانه‌ای، مَرابوت که الحامل را در پایان سده شانزدهم بنیان گذاشت برای گذراندن شبی در نزدیک چشمه‌ای توقف و عصای خود را در زمین فرو کرد. صبح روز بعد، که به سراغ عصا رفت تا سفرش را از سر بگیرد، دریافت که عصا ریشه زده و شکوفه‌ها بر آن رسته بودند. وی این را نشانه خواست خدا دانست و در آن مکان مستقر شد».^۹ در چنین مواردی آیه، دارای معنای مذهبی است، و عنصر مطلق را ارائه می دهد و به امر نسبیت و اغتشاش و درهم و برهمی پایان می بخشد. چیزی که به این جهان تعلق ندارد خود را به گونه‌ای مسلم و بدیهی متجلی ساخته است و در این کار بر سوگردانی‌ای دلالت داشته یا راه رفتاری را معین کرده است.

وقتی که هیچ آیه‌ای خود را متجلی نمی کند، آن آیه تحریک شده. برای مثال،^{۱۰} نوعی احضار^{۱۱} با کمک حیوانات نمایش داده شده است؛ بر آنند که حیوانات نشان می دهند که چه مکانی مناسب جا دادن حرم مقدس یا دهکده است.^{۱۱} این امر به احضار اشکال یا اشخاص مقدس به منظور بنیانگذاری فوری يك سوگردانی در تجانس فضا سر می زند. آیه خواسته شده، برای پایان دادن به تنش و اضطراب ناشی از نسبیت و عدم سوگردانی — کوتاه سخن، برای آشکار کردن نقطه 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 گاو نر — رها شده است؛ پس از چند روز جست و جو 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 می توان گفت که مردم در انتخاب محل مقدس آزاد نیستند، مردم فقط آن را جست و جو می کنند و آن را به کمک آیات (نشانه های) مرموز پیدا می کنند.

این چند مثال وسایل مختلفی را که با آنها به انسان مذهبی يك مکان مقدس الهام می شود نشان داده اند. در هر موردی قدوسیت، تجانس مکان را الفا (فسخ) و نقطه ثابتی را آشکار کرده است. لیکن از آنجا که انسان مذهبی جز در جوئی اشباع شده از مقدس نمی تواند زندگی کند، باید انتظار داشته باشیم که تعداد زیادی فنون برای تقدیس فضا بیابیم. چنانکه دیدیم، مقدس، به طور برجسته ای واقعی، بلاواسطه، سودمند، سرچشمه 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 نمی دهد 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 آرزوی برای حرکت در اطراف جهان تقدیس شده، یعنی، در مکان مقدس معلوم است. این است علت 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 می شود، در واقع آیینی که با آن وی مکان مقدسی را بنا می نهد در مقیاسی که در آن کار خدايان را ارائه می دهد نافع است. لیکن برای درك بهتر نیاز ساختمان آیینی مکان مقدس، باید کمی بر مفهوم سنتی «جهان» مکث کنیم؛ بعد آشکار خواهد شد که از نظر انسان مذهبی هر جهانی يك جهان مقدس است.

۳. هیولا و کیهان

یکی از ویژگیهای برجسته 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 هیولایی است که ارواح، اهریمنان و «بیگانگان» (که با اهریمنان 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 — مرز و مکان ناشناخته‌ای باشد که دروای مرز آن گسترش می‌یابد؛ در يك سو، يك کیهان است و در سوي دیگر، يك هیولا. لیکن خواهیم دید که اگر هر مرز مسکونی يك کیهان است، دقیقاً به سبب آن است که، به يك طریق یا طریقی دیگر، کار خدایان است یا در ارتباط با جهان خدایان است. این جهان (یعنی جهان ما) عالمی است که مقدس قبلا 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 سوگردانی‌ای 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 بسیار روشن از آیین ودایی برای طرح مالکیت مرز آشکار می‌شود. مالکیت قانوناً با بنای قربانگاه آتش تقدیس شده برای آگنی معتبر می‌شود. «کسی می‌گوید که فرد هنگامی منصوب شده است که قربانگاه آتش [گاره‌پاتیا] 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 يك 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 زمین است؛ ذیوارهای جانبی به منزله جو است، و غیره. و ساختمان قربانگاه با سرودهایی همراهی شده است که می‌رساند که منطقه کیهانی هم اکنون آفریده شده است.^{۱۳} از

این رو بنای قربانگاه آتش — که به تنهایی 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 مرز و بالاتر از آن، استقرار در آن، انسان به گونه‌ای 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 نمونه‌ای است — یعنی آفرینش عالم به دست خدایان. هنگامی که استعمارگران اسکاندیناویایی، ایسلند^{۱۴} را به مالکیت خود درآوردند و آن را پاک کردند، این پیشتازی 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 بیابان 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 پاک سازی زمینی کشت نشده باشد چه فتح و اشغال قلمروی که قبلاً «دیگر» افراد انسان مسکون کرده‌اند، 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 طلوع اعصار جدید، ادامه داشت. مهاجمان اسپانیایی و پرتغالی مرزهایی 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 رفته‌اند؛ هان، تمام چیزها نو شده‌اند.»^{۱۶} کشور جدیداً کشف شده را با صلیب «تجدید»، «بازآفریده» است.

۴. تقدیس يك مکان = تکرار کیهان آفرینی

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

است وجود دارد. بر طبق سنتهای قبیلهٔ آرونتاها، آچیلپاها، خدایی به نام نومباکولا در زمانهای افسانه‌ای مرز آیندهٔ آنان را کیهانی کرد، «نیا»ی آنان را آفرید، و نهادهای آنان را بنیاد نهاد. نومباکولا از تنهٔ يك درخت صمغ (انگم)، دیرکی مقدس^{۱۷} ساخت و بعد از تدهین آن به خون، از آن بالا رفت و در آسمان ناپدید شد. این دیرك به منزلهٔ محوری کیهانی است، چون در اطراف این دیرك مقدس است که مرز قابل اسکان می‌شود، از این رو مرز به جهان تغییر یافته است. در نتیجه دیرك مقدس از نظر آیینی نقش مهمی ایفا می‌کند. به هنگام آوارگی، آچیلپاها همیشه این دیرك را با خود حمل می‌کنند و مسیری را برمی‌گزینند که خمیدگی دیرك به آن جهت باشد. این کار به آنان اجازه می‌دهد، هنگامی که پیوسته در حرکت‌اند، همیشه در «جهان خودشان» باشند و در عین حال، با آسمان که نومباکولا در آن ناپدید شد، ارتباط داشته باشند.

شکسته شدن دیرك بر نزول مصیبت دلالت دارد؛ همچنانکه «پایان جهان»، بازگشت به هیولاست. اسپنسر و گیلن گزارش می‌دهند که يك بار، هنگامی که دیرك شکسته بود، تمام کلان در حیرت بودند؛ آنان در اطراف برای مدتی بی‌مقصد 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 دیرك مقدس و هم نقش آخرت‌شناسی آن را به خوبی ترسیم می‌کند. چون از يك سو دیرکی که نومباکولا برای کیهانی کردن جهان مورد استفاده قرار داد دوباره تولید می‌کند، و از دیگر سو، مردم آچیلپا بر این باورند که این دیرك وسیله‌ای است که با آن می‌توانند با قلمرو آسمان ارتباط برقرار کنند. اکنون، وجود انسان فقط به واسطهٔ این ارتباط دایمی با آسمان امکان‌پذیر است. جهان آچیلپا فقط متناسب 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. يك بار که ارتباط با خارج از جهان مادی از دست رفته است، امکان‌پذیر بودن وجود در جهان متوقف می‌شود— و آچیلپاها خود را به دست مرگ می‌سپارند.

نهایتاً مستقر شدن در يك مرز معادل با تقدیس آن است. هنگامی که استقرار، مانند در میان چادر نشینان، موقتی نباشد، بلکه همچون در میان مردمان غیر مهاجر دایمی باشد، بر تصمیمی حیاتی که کل وجود جامعه را در بر می گیرد دلالت می کند. 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 المثنای عالم نمونه‌ای است که به دست خدایان آفریده و مسکون شده‌اند؛ از این رو، در تقدس کار خدایان سهیم است.

دیرك مقدسِ آپچلیها 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 خدایان می‌کشایند. در میان سلتها و ژرمنها تا هنگام تغییر مذهب آنان به مسیحیت، هنوز نیایش درباره چنین ستونهای مقدسی ادامه داشت. شارلمانی در يك دوره از جنگهای خود با ساکسونها (۷۷۲ م.) معبد و گراور^{۲۰} مقدس «ایرمن سول معروف» شهر ایرسبورگ را ویران کرد.^{۲۱} رادلف فولدای (۸۶۰ م.) می‌افزاید که این ستون معروف «ستون عالمی است چنانکه بوده، که اشیا را نگه می‌دارد».^{۲۲} همین تصور کیهان آفرینانه نه تنها در میان رومنها^{۲۳} و در هند باستان، جایی که درباره اسکامبها، ستون کیهانی می‌شنویم،^{۲۴} 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 خدایان، 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 دیرك مقدس ظاهر می‌شود. این دیرك تنه درخت سرو 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 دیرك جهان هستم» و غیره.^{۲۷} همین تشبیه ستون کیهانی به دیرك مقدس و خانه تشریفاتی به عالم در میان نادای جزیره فلور یافت شده است. دیرك مربوط به قربانی نیز، «ستون آسمان» نامیده شده و اعتقاد بر این بوده است که آسمان را نگه می‌دارد.^{۲۸}

۵. مرکز جهان

فریاد نوآموز کواکیتل که «من در مرکز جهان هستم!»، بی‌درنگ یکی از ژرف‌ترین معانی مکان مقدس را آشکار می‌سازد. جایی که انقطاع را قدوسیت از سطحی به سطحی دیگر انجام داده است، گشادگی‌ای 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 تشبیهات^{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، گسیختگی‌ای به وجود می‌آورد؛ ب) این گسیختگی که گشادگی نمادینی است که گذر به آن از يك قلمرو کیهانی به قلمروی دیگر (از آسمان به زمین و بالعکس؛ از زمین به جهان زیرین) ممکن ساخته است؛ پ) ارتباط يك یا دو تشبیه معین، با آسمان که تمام آنها به محور جهان برمی‌گردند، بیان شده است: ستون^{۳۰}، نردبان (رک. نردبان یعقوب)، کوه، درخت، تاك، و غیره؛ 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.

افسانه‌ها، آیینها، 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 مأخوذ از تمدنهای متفاوت، و به ویژه برای نشان دادن نقش مکان مقدس در حیات جوامع سنتی مناسب بوده، محدود کنیم. خواه این مکان، در شکل صحن مقدس، خانه تشریفاتی، شهر، جهان ظاهر شود، ما این نمادگرایی مرکز جهان را در هر جایی می‌یابیم؛ و همین نمادگرایی است که در بیشتر موارد، رفتار مذهبی را نسبت به مکانی 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 تشبیهاتی 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 یورودر هند، البرزدر ایران، «کوه سرزمینها»ی 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 یک 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 سرزمینهاست. در سنت عبرانی آمده است که فلسطین فرازترین سرزمین است، که سیل آن را غرق نکرد.^{۳۲} بر طبق سنت اسلامی، فرازترین مکان در روی زمین کعبه است، زیرا «ستاره قطبی گواه است که کعبه روبه‌روی مرکز آسمان قرار دارد».^{۳۳} مسیحیان بر آنند که این جُلجتاست که بر روی قلّه 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 قلّه 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 نمادگرایی 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 حریمهای مطهر که عقیده بر این بوده است که در مرکز جهان قرار دارند؛ ب) معابد، المثناهای کوه کیهانی هستند و از این رو «پیوند» برجسته 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. پایتخت پادشاهی مطلقه چین در مرکز جهان مستقر بوده است؛ در آنجا در روز انقلاب 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. نیکولاس تاورایی، زایر ایسلندی، که از بیت المقدس در سده دوازدهم دیدار کرده، درباره مزار مقدس چنین نوشته است: «مرکز جهان آنجاست؛ آنجا در انقلاب تابستان، پرتو خورشید عموداً از آسمان می‌تابد».^{۳۶} همان مفهوم در ایران موجود است؛ سرزمین ایران^{۳۷} مرکز و قلب جهان است. دقیقاً همان طور که قلب در مرکز بدن قرار دارد، در سرزمین ایران ارزشمندتر از تمام کشورهای دیگر است زیرا در وسط جهان قرار دارد.^{۳۸} به این علت است که معتقدند شیز^{۳۹}، «اورشلیم» ایرانیان (چون در مرکز جهان قرار دارد) مکان اساسی قدرت سلطنتی و، در عین حال، زادگاه زرتشت است.^{۴۰}

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

«پیوند میان آسمان و زمین»^{۴۱}، نامی بوده که بر تعدادی از حریمهای مطهر به

بابلیان دلالت می کرده (از جمله نیبور، لارسا، سیپارا و غیره). بابل نامهای بسیاری داشت، در میان آنها «خانه پایه آسمان و زمین»، «پیوند میان آسمان و زمین» بودند. لیکن در بابل نیز بوده که ارتباط میان زمین و قلمروهای فروتر 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 یافت 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 هیولایی آنها، کیفیت نمایشی ماده کیهانی، و، در عین حال، جهان مرگ، و تمام پدیده های 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 وجودشناسی 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 آینی و قراردادی، از مرگ به حیات است. هیولای آبی که پیش از آفرینش وجود داشته در عین حال نماد سیر قهقراپی به بی شکلی است که در پی مرگ می آید؛ بازگشت به حالت گرمی وجود است. از يك 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 هیولایی 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 هر چه باشد، کیهانی که ارائه می دهد همیشه کامل است. کشور دست نخورده ای (مثلاً فلسطین) که يك شهر (بیت المقدس)، يك حرم مطهر (معبد در بیت المقدس)، همه به يك درجه يك تصور جهان را و می نمایند. فلاویوس جوزفوس^{۴۵} در مورد نمادگرایی این معبد نوشته است که صحن، نمایانگر دریاست (یعنی قلمروهای زیرینتر را ارائه می داده)، مکان

مقدس، 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 جدا جدا و واقعاً نمایانگر تصور عالم و مرکز جهان اند. 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 يك نتیجه اجتناب ناپذیر است که انسان مذهبی در جست و جوی 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 می‌دهد، 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 گشودگی‌ای در بالا، جایی که گسیختگی به طور رمزی در سطح اطمینان بخش بوده و از این رو ارتباط با جهان دیگر، جهان مافوق به گونه‌ای آیینی امکان پذیر 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 هر چه باشد — کشورش، شهرش، دهکده‌اش، خانه‌اش — انسان مذهبی همیشه این نیاز به زندگی کردن را در يك جهان کلی و سازمان یافته، در کیهان احساس می‌کند.

عالم از مرکز خودش به وجود می‌آید، از نقطه مرکزی یعنی ناف خود چنانکه بوده گسترش می‌یابد. بدین شیوه است که، طبق روایت ریگ ودا (۱۰، ۱۴۹)، عالم از يك هسته، از يك نقطه مرکزی زاده و گسترش یافته. سنت عبرانی از این هم روشن تر است: «مقدس 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 می‌دارد 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 المثالی کیهان آفرینی است، نتیجه می‌شود که نخستین انسان در «ناف زمین» یا در بیت المقدس (سنت‌های یهودی و مسیحی) درست شده بوده. طور دیگری نمی‌توانسته باشد، اگر به یاد بیاوریم که مرکز دقیقاً جایی است که گسیختگی در سطح رخ می‌دهد، جایی که مکان مقدس می‌گردد و از این رو به طور برجسته‌ای واقعی می‌شود. آفرینش بر فراوانی واقعیت، به عبارت دیگر بر يك فیضان مقدس در جهان دلالت دارد.

بنابراین، هر ساخت یا ساختمانی تکوینی، سرمشق نمونه‌ای دارد. آفرینش جهان باستان نمونهٔ هر حرکت انسان آفرینی می‌شود، سطح بازگشت آن هر چه ممکن است باشد ما قبلاً دیده بودیم که استقرار در مرکز کیهان آفرینی را تکرار می‌کند. اکنون که ارزش کیهان آفرینی مرکز روشن شده است، با وجود این می‌توانیم بهتر درک کنیم که چرا هر نهاد انسان آفرینش جهان را از نقطهٔ مرکزی (ناف) تکرار می‌کند. همچنان که دقیقاً عالم از يك مرکز آشکار می‌شود و به سوی چهار جهت اصلی گسترش می‌یابد، دهکده در اطراف محل تقاطع به وجود می‌آید. در بالی، همانند بعضی از قسمتهای آسیا، مردم، هنگامی که دهکدهٔ جدیدی باید ساخته شود به جست‌وجوی محل تقاطع طبیعی، جایی که دو جاده در راستگوشه‌ها قطع می‌شوند می‌پردازند. يك چهارراه بنا شده از يك 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 می‌دهد (در بعضی موارد، آسمان با نوک يك درخت یا با تصویر يك کوه نشان داده شده) ساخته خواهد شد. در سوی دیگر همان محور عمودی، جهان مردگان قرار دارد، که با تصویر حیوانات معینی (مار، تمساح، و غیره) 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 اند. 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 برپا نگه می‌دارند.^{۵۰}

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

ما از یافتن مفهوم مشابه این در ایتالیای باستان و در میان ژرمنهای کهن شگفت زده نشده ایم. کوتاه سخن، این اعتقاد اساسی هم باستانی و هم به طور گسترده‌ای منتشر شده است. از يك مرکز چهار افق در چهار جهت اصلی طراحی شده اند.^{۵۲} موندوس رومی، خندق دایره‌واری بود که به چهار بخش تقسیم می‌شده؛ این خندق هم تصویری از کیهان و هم سرمشق نمونه‌ای 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 مقسوم به چهار قسمت بودن تلقی گردد. موندوس دقیقاً به نافع^{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 نمایشنامه آیینی را می‌یابیم: اسکان در يك مرز معادل ایجاد يك جهان است.

۷. شهر - کیهان

چون «جهان ما» يك کیهان است، هر یورشی از بیرون آن را به برگرداندن به هیولا تهدید می‌کند؛ و همان طور که «جهان ما» با تقلید از کار نمونه‌ای، کیهان آفرینی خدایان، بنا شده است، بنابراین دشمنانی که به آن یورش می‌آورند به دشمنان خدایان، اهریمنان، و به ویژه اهریمن بزرگ، ازدهای نخستینی که در آغاز زمان مغلوب خدایان شده تشبیه گردیده اند هر یورشی بر «جهان ما» معادل با عمل انتقام ازدهای 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 قهقرایی و برگشت به سوی هیولا برابر است؛ و هر پیروزی بر حمله‌کنندگان پیروزی نمونه‌ای خدایان را بر اژدها (یعنی بر هیولا) تکرار می‌کند.

به این دلیل است که فرعون به خدای زع، مغلوب‌کننده آپوفیس^{۵۸}، همانند شده، در حالی که دشمنان وی به اژدهای افسانه‌ای تشبیه شده‌اند. داریوش خود را اثریتونه^{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 نبوکد نصر (بخت‌النصر) در ارمیا (۳۴، ۵۱) و یمبی در مزامیر سلیمان (۹، ۲۹) 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 مردوک 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 ماریج، 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 گرداگرد دهکده 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 تشبیه 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 بر اندازی نظم، کیهان، ساختار سازواره‌ای، و غرق دوباره در حالت سیالیت، بی‌شکلی — کوتاه سخن، هیولا را بیان می‌دارند. این امر به عقیده ما نشان می‌دهد که نگاره‌های نمونه‌ای در زبان و کلیشه‌های انسان غیر مذهبی وجود دارند. چیزی از مفهوم مذهبی جهان هنوز در رفتار انسان کافر پافشاری می‌کند، هر چند که وی همیشه از این میراث دیرینه و به یاد نیامدنی آگاه نباشد.

۸. مسؤل آفرینش جهان

بگذارید اختلاف بنیادی جالب توجهی میان این دو نوع رفتار — مذهبی سنتی و کفرآمیز — 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، لوکوربوزیه، خانه «ماشینی است برای زندگی کردن در آن». از این رو، این ماشین در میان ماشینهای بیشمار تولید انبوه در شهرهای صنعتی قرار دارد. خانه آرمانی جهان جدید، باید نخست از همه کنشی و کارايند باشد؛ یعنی این ماشین باید به مردم برای اینکه ممکن است کار کنند اجازه کار کردن و استراحت بدهد می‌توانید «ماشین محل زندگی» را همچنان که غالباً دوچرخه، یخچال و اتوموبیل خود را عوض می‌کنید تعویض کنید. و نیز می‌توانید شهرها یا استانها را بدون برخورد با مشکلات جدا از مشکلاتی که از اختلاف اقلیمی ناشی می‌شوند، عوض کنید.

نوشتن پیشینه و تاریخ از تقدس بیرون آمدن تدریجی مسکن انسان در خور رشته‌ما نیست. این فراگرد بخش کاملی از استحاله 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. بعداً فرصتی خواهیم داشت بررسی کنیم که آیا این نادینی^{۶۲} کردن طبیعت واقعاً نهایت کار است، چنانچه برای انسان غیر مذهبی برای کشف دوباره بعد مقدس وجود در این جهان امکانی باقی نماند. چنانکه بجا دیدیم، و چنانکه بعداً باز هم روشن تر خواهیم دید،

نگاره‌های سنتی معین، بقایا و آثار معین رفتار انسان باستانی هنوز در «احیای»^{۶۳} خود حتی در جوامع بسیار صنعتی نیز با فشاری می‌کنند. لیکن برای لحظه‌ای علاقه‌ما متوجه 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 تقلید کنیم. لیکن این کار همیشه آسان نیست، چون کیهان آفرینیهایی نیز وجود دارند که غم‌انگیز (تراژدیک)، کیهان آفرینهای خونریز هستند؛ به مثابه مقلد رفتارهای خدایی، انسان باید آنها را تکرار کند. چون خدایان از کشتن و تجزیه هیولایی دریایی 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 تقلید 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 بگوئیم. ساختار جامعه سنتی — جامعه شکارچیان، شبانان، یا کشاورزان، یا حتی جامعه در مرحله تمدن شهری — هر چه می‌خواهد باشد مسکن همیشه فراگرد 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 مرز یا خانه) به کیهان، یعنی، دادن ارزش تصور جهان به آن کفایت 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 سرتاسر آیین ساختمان، به واسطه اینکه جهان از جسم ازدهای دریایی یا غولی نخستین به وجود آمده. ما در اینجا به مکتب بر اختلافات اساسی در جهان بینی واقع در زیر این دوروش درباره تقدیس مکان اسکان، نه بر پیش‌انگاریهای تاریخی و فرهنگی شان نیاز داریم. کفایت می‌کند بگوئیم که روش نخست — کیهانی کردن مکان با نمایش افقها یا نصب محور جهان — قبلاً در مراحل باستانیترین فرهنگ — کوآوا — آوای آچیلپای استرالیایی — ثبت شده است، در

حالی که به نظر می‌رسد روش دوم در فرهنگ کشاورزان نخستین می‌بایست توسعه می‌یافته. آنچه برای بررسی 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، دیرکی مرکزی می‌یابیم که با محور جهان، یعنی ستون کیهانی یا درخت جهان، که، چنانکه دیدیم، زمین و آسمان را به هم می‌پیوندند تشبیه شده است. به دیگر سخن، نمادگرایی کیهانی در همان ساختار مسکن یافت شده است. خانه تصور جهان است. آسمان به مثابه چادر پهنی تصور شده که بر ستونی مرکزی استوار است؛ ستون چادر یا دیرک مرکزی خانه به ستونهای جهان تشبیه گردیده و چنین نامیده شده است. این ستون یا دیرک 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 دیرک (= محور جهان)، تنه برهنه شده عاری از شاخ و برگ درختی قرار دارد که نوک آن از وسط سوراخ بالایی یورت (و نماد درخت کیهانی است) بیرون می‌آید به عنوان نردبانی که به آسمان رهنمون می‌شود، تصور شده است؛ جادوگران در سفرهای آسمانی خود از آن بالا می‌روند و به واسطه گشودگی بالایی است که جادوگران پروازهای خودشان را به معرض نمایش می‌گذارند.^{۶۵} این ستون مقدس، که در وسط مسکن قرار دارد، در افریقا در میان مردمان چوپان هامیتیک و هامیتو بدیافت 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 مختصری از روش دیگر تشبیه خانه به کیهان، که مختصراً در بالا به آن اشاره کردیم، وجود دارد. پیش از آنکه بناها نخستین سنگ بنا را کار بگذارند، اخترشناس نقطه کارگذاری سنگ را به آنان نشان می‌دهد، و فرض شده است که این

نقطه دقیقاً بر بالای ماری قرار دارد که جهان را نگه می‌دارد؛ استاد بنا میخ چوبی نوک تیزی را در زمین، دقیقاً در نقطه تعیین شده، برای تثبیت سر مار فرو می‌کند. 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 «تثبیت» آن، تقلیدی است از حرکت نخستینِ سوما، یا، ایندرا^{۶۸} وقتی که بعداً چنانکه ریگ‌ودا آن را بیان می‌دارد، «مار را در سوراخش ضربت زد»^{۶۹}، هنگامی که تبر درخشان او «سر آن را قطع کرد».^{۷۰} چنانکه گفتیم، مار نماد هیولا، بی‌شکلی، غیر آشکارگی است. بریدن سر آن معادل با عمل آفرینش، گذر از مجازیت و بی‌شکلی به آنکه دارای شکل است. باز، از جسم يك هیولای دریایی نخستین، تیامات، بود که مردوک خدا جهان را ساخت. این پیروزی به گونه‌ای نمادین هر ساله تکرار می‌شد، و از این رو هر سال کیهان نو می‌گشت. لیکن عمل نمونه‌ای پیروزی خدا نیز در ساختمان هر بنایی تکرار شده است، چون هر بنای جدید باز آفرینی جهان را در برداشته.

نوع دوم کیهان آفرینی پیچیده‌تر است، و این کیهان آفرینی فقط در اینجا مختصراً توضیح داده خواهد شد. لیکن ذکر آن ضروری بوده، چون، نهایتاً با چنین کیهان آفرینی‌ای است که اشکال بی‌شمار ساختمان برای قربانی بنا شده‌اند، کوتاه سخن، مورد اخیر، فقط يك تقلید، غالباً تقلید نمادینی است از قربانی نخستین که جهان را به وجود آورد. چون، آغاز با مرحله معینی از فرهنگ، افسانه کیهان آفرینی آفرینش را به واسطه کشتن يك غول (ایمیر^{۷۱} در افسانه‌شناسی آلمانی، پوروشا در افسانه‌شناسی هندی و یان کو در چین) توضیح می‌دهد؛ هر يك از اندامهای آن موجد حیات فضاهای کیهانی متفاوتی می‌شود. طبق دسته دیگری از افسانه‌ها، تنها کیهان نیست که در نتیجه کشتار موجود نخستین و از جسم آن به وجود می‌آید، بلکه گیاهان خوراکی، نژادهای انسانی، یا طبقات مختلف اجتماعی نیز به وجود می‌آیند. بر این نوع از افسانه 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 دربارهٔ پل آرتا در یونان، در مورد موناستری آرگش در رومانی، دربارهٔ شهر اسکوتاری در یوگسلاوی، و غیره).

به اندازهٔ کافی دربارهٔ 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 ترك 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 درجهٔ بالایی از تقدس بیرون آمدگی، هنوز زیاد جشن و فوری که، خیلی پیش بر، آغاز حیات نواختن 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 مراکز جهان هیچ گونه مشکلی برای اندیشهٔ مذهبی پیش نمی آورد. چون مسکن صرفاً فضایی هندسی نیست، بلکه فضای وجودی و مقدسی است که ساختاری کاملاً متفاوت دارد و تعداد نامحدود انقطاعات را می پذیرد و از این رو مناسب برقراری تعداد نامحدود ارتباطات با جهان برتر است. معنای کیهان آفرینانه و نقش آیینی گشودگی فوقانی 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 «منطقهٔ مقدس» قرار دارد، واگذار شده اند، و اینکه در موارد نزع طولانی جا به جا گردیده یا حتی شکسته شده است. وقتی که به تشبیه کیهان - خانه - جسم انسان می پردازیم، برای نشان دادن معنای ژرفتر «انقطاع سقف» فرصتی خواهیم داشت. یادآوری خواهیم کرد که اکثر مرقد‌های

مقدس در زمان باستان رو بازیا باروزنه‌ای 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 موقتا متمرکز شده و کیهانی گردیده (ر.ك. آچیلپای 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 سر و کار دارند نهایتاً از تجربه نخستین مکان مقدس ناشی شده‌اند.

۱۰. معبد، کلیسای صدر مسیحیت،^{۷۳} کلیسای 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 دوباره دنیوی نمونه^{۷۴} خارج از جهان مادی نیز تعبیر شده است. یهودیت این مفهوم باستانی شرقی معبد را به عنوان سرمشق کار آسمانی معماری به ارث برد. در این عقیده احتمالاتی از آخرین تعبیراتی را داریم که انسان مذهبی به تجربه نخستین مکان در مقابله با مکان کفر آمیز بخشیده است. از این رو ما کمی بر چشم اندازهایی که این مفهوم مذهبی جدید گشوده مکت 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 مافوق همه مکانهای دیگر، معبد پیوسته جهان را باز تقدیس می‌کند، زیرا معبد بلاواسطه جهان را وامی‌نماید و شامل آن می‌شود. در نهایت به واسطه معبد است که هر بخش جهان باز تقدیس شده است. به هر حال جهان ممکن است ناپاک شده باشد، جهان را پیوسته تقدس مراقد مطهر پاك 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 عقیده ای است که تقدس معبد در برابر تمام فساد زمینی دافع است، بدین سبب که طرح معماری معبد کار خدایان است و

از این رودر آسمان، نزدخدایان است نمونه‌های برتر معابد از وجود روحانی، آسمانی فسادناپذیری بهره‌مندند. به واسطهٔ رحمت خدایان، انسان به رؤیای خیره‌کنندهٔ این نمونه‌ها دست می‌یابد، که وی بعداً به دوباره ظاهر کردن نمونه‌ها در روی زمین تلاش می‌کند. گودآ، پادشاه بابل در رؤیادید که نیدا با خدای مادینه لوحی را به اومی نمایاند 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 پیکره‌بندی آسمانها برقرار بوده» ساخت.^{۷۶} این نه تنها بدین معناست که هندسهٔ 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 عقیدهٔ بنی اسرائیل، نمونه‌های پرستشگاه و ابزارهای مقدس، و خود معبد را که یهوه آفریده بود و آنها را بر شخص برگزیدهٔ خود آشکار کرد، تا در روی زمین باز ساخته شوند. بنابراین یهوه به موسی می‌گوید: «و به آنان اجازه بده برای من محراب مطهری بسازند؛ که ممکن است من در میان آنان اقامت گزینم. بر طبق تمام آنچه من به تو می‌نمایانم، مطابق انگارهٔ پرستشگاه، و انگارهٔ تمام ابزارهای متعلق به آن، بنابراین شما آن را یکنواخت (بی‌خرده) خواهید ساخت.»^{۷۷} «و هشدار که تو معابد را مطابق انگاره‌های آنها، که در کوه بر تو نموده بودم بسازی.»^{۷۸} هنگامی که داوود طرحها را برای بناهای معبد، پرستشگاه، و تمام ابزارها را به پسر خود سلیمان می‌دهد، او را مطمئن می‌سازد که «تمام این را... خداوندگار به نوشته‌ای با دست خویش بر من فهماند».^{۷۹} بنابراین، وی باید نمونهٔ آسمانی محراب مطهر را که یهوه از آغاز زمان آفریده، دیده باشد. این است آنچه سلیمان بیان می‌دارد: «تو مرا به بنای معبدی بر روی کوه مقدس خود، و محرابی در شهر همانند پرستشگاه مقدسی که تو در آغاز تدارک دیده‌ای که در آن اقامت گزینی، فرمان داده‌ای.»^{۸۰}

بیت المقدس آسمانی را خدا مانند بهشت، از این روتا ابد^{۸۱} آفریده بود. شهر بیت المقدس فقط تقریباً يك ایجاد دوبارهٔ نمونهٔ برتر بوده؛ انسان می‌توانسته بیت المقدس را آلوده کند، لکن این نمونه فسادناپذیر بوده، چون در زمان محاط نگردیده است «این ساختمانی که اکنون در میان شما ساخته شده آن ساختمانی نیست که با من آشکار شده بوده، آن ساختمانی است که قبلا در اینجا از زمانی که من به تدبیر ساختن بهشت پرداختم تدارک دیده شده بوده و آن را به آدم پیش از آنکه مرتکب 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 و امی 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 با شکوهی که به محراب باز می‌شود، همچنین در بهشت تلقی می‌شده. در هفتهٔ عید پاک در بزرگی که به محراب گشوده می‌شود در خلال عبادت (نماز) کامل باز می‌ماند؛ معنای این رسم در قوانین شرعی^{۸۵} عید پاک به روشنی بیان شده: «مسیح از قبر برخاست 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 داوری هستند. وسط بنا زمین است. «بر طبق نظرات کوسماس ایندیکو پلویستس، زمین مستطیل شکل است و با چهار دیواری که به وسیلهٔ یک گنبد 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 دست‌کم 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 (و از این رو کیهان) درک‌پذیر در میان آچیلپاهای استرالیایی با مفاهیم متقابل کواکیوتل، مردمان آلتائیک، یا بین النهرین، برای درک اختلافات میان آنها نیازمندیم. نیازی به مکتب 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 غیر مذهبی 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 «بنیانگذاری این جهان» را ممکن می‌سازد: جایی که مقدس فی نفسه در مکان متجلی می‌گردد، امر واقع فی نفسه آشکار می‌شود، جهان به وجود می‌آید. لیکن فوران مقدس نه تنها نقطهٔ معینی را در سیالیت بی شکل مکان کفر آمیز، 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 يك وضع بودن به وضع بودن دیگر را امکان پذیر می‌سازد. چنین انقطاعی در ناهمگنی مکان کفر آمیز است که مرکزی را به وجود می‌آورد به واسطهٔ آن ارتباط با فراجهان برقرار شده که، در نتیجه، چون این مرکز سوگردانی ممکن می‌دهد، جهان بنیان گذاشته می‌شود. از این رو تجلی مقدس در مکان دارای بنیانی کیهان شناسانه است؛ هر تجلی قدس فضایی یا تقدیس يك مکان معادل با يك 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 يك جهان مقدس آشکار می‌کند درك پذیر می‌شود.

هر جهان کار خدایان است، چون یا مستقیماً خدایان آفریده‌اند یا تقدیس شده، از این رو کیهانی شده، بر حسب شعایر دینی عمل نمونه‌ای آفرینش دوباره واقعیت بخشیده می‌شود. این قدر می‌توان گفت که انسان مذهبی فقط می‌تواند در يك جهان مقدس زندگی کند، زیرا فقط در چنین جهانی است که وی در هستی سهم می‌شود، که دارای وجود واقعی است. این نیاز مذهبی عطش وجود شناسانهٔ غیر قابل فرونشاندنی را بیان می‌کند. انسان مذهبی تشنهٔ بودن است. وحشت وی از هیولایی

که جهان مسکون او را احاطه می‌کند مطابق وحشت او از نیستی است. فضای ناشناخته‌ای که در ورای جهان او گسترش دارد — يك فضای کیهانی نشده به سبب اینکه تقدیس نشده، وسعت بی‌شکل محضی که در آن هیچ سوگردانی‌ای تاکنون مطرح نبوده است، و از این رو در آن هیچ ساختاری تاکنون رخ نداده — برای انسان مذهبی، این مکان کفرآمیز (نامقدس) عدم بودن مطلق 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 و اراده 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 امکان‌پذیر باشد حرکت را گسترش می‌دهد؛ کوتاه‌سخن، دقیقاً گسترش تا نزدیکترین حد خدایان صورت می‌گیرد. دیدیم که نمادگرایی مرکز نه تنها اصل شکل‌دهنده کشورهای، شهرها، معابد و قصرهاست بلکه شکل‌دهنده حقیرترین مسکن انسان، از چادر شکارچی صحرائشین، کلبه 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 راه‌یابی 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 حرماهای 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

افریننده بیرون آمده.

تجربهٔ زمان مقدس، تجربه کردن کیهان را چنانکه در آغاز، یعنی، در لحظهٔ افسانه‌ای آفرینش بوده برای انسان مذهبی در فواصلی معین امکان‌پذیر می‌سازد.

حواشی:

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 خوابید - م.
12. *Shatapatha Brāhmana*, 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 ۸۰۰م. نوشته شده است.
22. *universalis columna 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 columna*.
- Eliade, *Myth*, pp. 10ff. ر.ك. 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, *Gratempel und Paradies* Stockholm, 1951, p.255.
37. *Airyanan Vaejah*
38. *Sad-dar*, 84, 4-5, cited in Ringbom, p. 327.
۳۹. Shiz: شهری باستانی در آذربایجان که معبدی در آن بوده که مردم برای زیارت بدانجا می رفتند. -م.
۴۰. ر.ك. همسانی مادی و مورد بحث در: Ringbom, pp. 294 ff. and *passim*.
41. *dur-an-ki*
42. *bāb apsi*
43. *Tehōm*
۴۴. ر.ك. مرجعهای کتاب شناسی در: Eliade, *Myth*, pp. 15ff.
۴۵. Flavius Josephus: ۳۷-۱۰۰ م.؟! تاریخنگار یهودی.
46. *Ant Jud*, III, 7, 7.
۴۷. مرجعها، پیشین، ص. ۱۶.
48. W.W. Roscher, «Neueomphalos» 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.
۵۰. ر.ك. مرجعها، در برلینگ، پیشین، صص. ۴-۵.
۵۱. ر.ك. ماده و تفسیرات در: Werner Müller, *Die blaue Ltütte*, Wiesbaden, 1954, pp. 60ff.
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: اژدهای پلید تاریکی، که هر روز صبح، در سپیده‌دمان به دست رع، خدای آفتاب، نابود می‌شد.

۵۹. Thraetaona = فریدون.

۶۰. Rahab: یک ارمیای فاسد الاخلاق که به دو مأموری که یوشع 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 دیک؛ خدای باران و تندر.

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

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

۷۱. Ymir: نیای گولها که به دست اودین و برادرش کشته شد. از جسم اوزمین 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 (۷۵۰-۶۸۱ ق.م.): پسر و جانشین سارگون دوم. بعضی باغهای 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. nostalgia

کتابنامه

- 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
- Deffontaines, 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., *Orientalio: 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 tempi 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 يك 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، تسویه تداوم وجود دارد؛ لیکن برحسب آیینها انسان مذهبی می‌تواند بدون خطر از بقای دنیوی معمولی به سوی زمان مقدس بگردد.

يك اختلاف اساسی میان این دو کمیت زمان بلافاصله 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 آیینی نیایش^۱، 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 باز یافتنی، و به طور نامحدود تکرار شدنی است. از يك دیدگاه می‌توان گفت که این زمان نمی‌گذرد^۲، که این زمان بقای برگشت ناپذیری را تشکیل نمی‌دهد. این زمان وجودشناسی و پارمنیدی^۲ 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 يك قرن پیش تر متجلی شده بود؛ این زمانی است که خدایان در زمان سلوک^۳ شان^۳ آورده و

تقدیس کرده‌اند، از آن این جشن دقیقاً دوباره واقعیت یافته است. به عبارت دیگر شرکت کنندگان در جشن و مراسم همدیگر را در ظهور نخستین زمان مقدس، چنانکه در ازل ظاهر شده، دیدار می‌کنند. چون زمان مقدس که در آن جشن و مراسم برگزار می‌شود پیش از نطفه‌ خدایی که این جشن و مراسم یادآور اوست وجود نداشته. با آفرینش واقعیت‌های متفاوتی که امروز جهان 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 دو نوع 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 آیینها دوباره کامل شده، این طرز تلقی درباره‌ زمان برای تشخیص انسان مذهبی از غیر مذهبی کافی است؛ انسان مذهبی منحصرأ از زندگی در آنچه، به واژگان جدید، زمان حال تاریخی نامیده شود، سر برمی‌تابد؛ و در دوباره به دست آوردن زمان مقدس، که از یک دیدگاه، با ابدیت همسان است، تلاش می‌کند.

بیان چه زمانی، برای انسان غیر مذهبی جوامع جدید در کلماتی چند مشکل‌تر 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 بر آنیم که طرز تلقیها و رفتاری وجودی را با هم مقایسه کنیم. اکنون، آنچه ممکن است درباره‌ انسان غیر مذهبی مورد ملاحظه قرار گیرد آن است که وی نیز عدم تداوم و عدم تجانس زمان را تجربه می‌کند. برای انسان غیر مذهبی نیز نسبتاً زمان یکنواخت کارش، و 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 معشوقه است یا اینکه او را دیدار می‌کند، وی آشکارا وزن غیر روحانی متفاوت از وزن هنگام کاری یا خستگی را تجربه می‌کند.

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

قه‌ها و فترتها دربارهٔ يك زمان نخستین هستند که خدایان تقدیس کرده اند و با جشن، برگشت پذیر به زمان حال است، تجربه می کند. این کیفیتِ ماورایی^۴ زمان نیایش آیینی برای انسان غیر مذهبی غیر قابل دستیابی است. بنابراین است که می شود گفت که، برای انسان غیر مذهبی، زمان نمی تواند انقطاع رمز را ارائه کند، برای او زمان زرفترین بُعد وجودی انسان را تشکیل می دهد؛ زمان با زندگی خاص او پیوند داشته، از این رو آغاز و پایانی دارد، که مرگ، فنای زندگی اوست. به هر حال اوزان غیر روحانی بسیاری که وی تجربه می کند، اختلافات زیاد آنها در شدت آنهاست، انسان غیر مذهبی می داند که این اوزان همیشه تجربهٔ انسان را ارائه می دهند، که در آن جایی برای حضور خدا نیست.

بر خلاف، برای انسان مذهبی، بقای غیر روحانی نامقدس می تواند در فواصل معین متوقف شود؛ چون آیینهای معینی قدرت قطع آن را با دوره های يك زمان مقدس که غیر تاریخی است، دارند (بدین معنا که این زمان به زمان حال تاریخی تعلق ندارد). دقیقاً همان طور که يك کلیسا در سطح در فضای شهر نامقدس انقطاعی را تشکیل می دهد، آیین جشن گرفتهٔ درون آن نیز بر انقطاعی در بقای غیر روحانی 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 موعظه، شور، مرگ، و رستاخیز او تقدیس شده. لیکن باید بیفزاییم که این مثال تمام اختلاف میان زمان مقدس و نامقدس را آشکار نمی کند؛ مسیحیت شدیداً تجربه و مفهوم زمان آیینی نیایش را تغییر داد، و این مربوط به حقیقتی است که مسیحیت، تاریخت (تاریخگیری) شخص (ذات) مسیح را تصدیق می کند. آیین نیایش مسیحی در يك زمان تاریخی که با تجسم پسر خدا تقدیس شده آشکار نمی شود. به زمان مقدس در فواصل معین، در ادیان پیش از مسیحی (به ویژه در ادیان باستانی) واقعیت بخشیده شده زمانی افسانه‌ای وجود دارد، یعنی زمان نخستین، که در گذشتهٔ تاریخی یافت نشده؛ زمان بنیادین، بدین معنا که بی واسطه به وجود آمده، که زمان دیگری بر آن مقدم نبوده است، زیرا هیچ زمانی نمی تواند 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. یو کوتها می گویند: «جهان گذشته است، که به معنای «یک سال سپری شده است». یو کیها مفهوم سال را با کلمات زمین و جهان بیان می کنند. مانند یو کوتها، یو کیها 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 یابد، 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 کوبین ها و زووها می یابیم. 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 مثابه آن است. داکوتاها 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 قر بانگاه معادل با تکرار کیهان آفرینی است. متون می افزایند که «آتشگاه قر بانگاه به مثابه 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 بنا بر این می شود گفت که، با ساختمان هر آتشگاه قر بانگاه، نه تنها جهان بازسازی می شود بلکه سال نیز ساخته می شود، به دیگر سخن، با تجدید، زمان نیز آفریده می شود. لیکن سپس، سال نیز با پرجاپتی^۷، خدای کیهانی همانند شده؛ در نتیجه، با هر قر بانگاه جدید پرجاپتی روح دار شده است -

یعنی، تقدس جهان تحکیم شده. این موضوع زمان نامقدس، زمان صرفاً دنیوی نیست، بلکه موضوع تقدس زمان کیهانی است. مراد از ساختمان آتشگاه قربانگاه تقدیس کردن جهان و از این رو قرارداد 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 دهدهی (تقسیم دایره البروج هفت اختر به چندین اختر) دلالت داشته. معبد تصویر جهان بوده؛ در مرکز جهان، در بیت اللحم قرارداد، 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 دوواژه معبد و زمان را با تفسیر این دوواژه 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 بدین گونه باشد: برای انسان مذهبی فرهنگهای باستانی، جهان هر ساله تجدید می‌شود؛ به دیگر سخن با هر سال نو جهان تقدس بنیادی خود را بازیابد، 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 باززاده شود. با هر سال جدید، زمان که «نو»، «ناب»، «مقدس» 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 ساختمانی یادآوری کردیم. اکنون اضافه 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، سر مشق نمونه‌ای 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 نشو و نما، 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 دستۀ 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 افسانه آن آشکار شده است.

۳. تکرار سالیانه آفرینش

افسانه کیهان آفرینی می‌گوید که کیهان چگونه به وجود آمده است. در بابل 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 *اینوما الیش*، به گونه‌ای رسمی بازگو می‌شده است. این بازگویی آیینی نبرد میان مردوک و تیامات هیولای دریایی را، نبردی که در بنیان اتفاق افتاده و با پیروزی نهایی خدا بر هیولا پایان داد، دوباره واقعیت بخشیده. مردوک از جسم مثله شده تیامات کیهان را آفرید و انسان را از خون شیطان کینگیو متحد و همپیمان تیامات، آفرید. این آفرینش در حقیقت یادآور دوباره واقعیت بخشیدن به عمل کیهانی بوده که هر دو با آیینها و در قواعدی به هنگام برگزاری مراسم بازگو شده است.

نبرد میان تیامات و مردوک، به صورت نبردی میان دو گروه از هنرپیشگان به نمایش در می‌آمد، همانند این تشریفات که در میان هیئتها (در چارچوب نمایشنامه هیجان‌انگیز سال نو) وجود دارند، در میان مصریان، و در رأس شماره^{۱۳} نیز می‌یابیم. نبرد میان دو گروه از هنرپیشگان که گذر از هیولا به کیهان را تکرار می‌کرده، کیهان آفرینی را واقعیت می‌بخشیده است. حادثه افسانه‌ای يك بار دیگر ارائه

شد. روحانی فریاد زد که «ممکن است مردوک پیروزی خود را بر تیامات ادامه دهد و روزهای حیات او را کوتاه کند!» نبرد، پیروزی، و آفرینش در آن لحظه به وقوع می پیوست.

از آنجایی که سال نو واقعیت بخشی مجدد کیهان آفرینی است، بر آغاز دوباره امان 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 و الایشها»، برای ترک گناهان، برای طرد شیطان، یا صرفاً برای قربانی است. چون سال نو صرفاً فاصله معین دنیوی نیست که به پایان برسد و فاصله دیگری آغاز شود (مثلاً، چنانکه انسان جدید می اندیشد)؛ سال نو نیز موضوعی است که سال گذشته و زمان گذشته را منسوخ می کند. در حقیقت، این معنای تطهیرات آیینی است؛ چیزی بیش از یک «تطهیر» صرف و محض است؛ گناهان و تقصیرات فرد و جامعه به طور کلی 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 داده 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 بگوئیم: طول زمان؛ این زمان باید برای تجدید لحظه افسانه ای که در آن جهان به وجود آمده و در زمان «ناب»، «نیرومند»، و مقدس غرق شده، منسوخ شود. زمان گذشته نامقدس بر اثر آیینهایی که به نوعی بر «پایان جهان» دلالت دارد کامل گردیده بوده. خاموشی آتشفشانها، بازگشت ارواح مرده، آشفته گی اجتماعی نمونه، با عیاشی و هرزگی، اجازه شهوترانی، میگساری و غیره، نماد سیر قهقرایی کیهان در هیولا بوده. در آخرین روز سال، عالم در آبهای نخستین حل شده است. تیامات هیولای 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 منسوخ گردیده؛ و مردوک پس از یک بار دیگر که بر تیامات پیروز شد، مجبور به آفریدن جهان گردید.^{۱۵}

معنای این حرکت قهقرایی ادواری جهان در جهت هیولایی این بوده: تمام

«گناهان» سال، هر چیزی که زمان کثیف (آلوده) و فرسوده کرده، به معنای طبیعی کلمه نابود شده است. با شرکت نمادین در این نابودی و بازآفرینی جهان، انسان نیز باز آفریده می‌شود، انسان دوباره زاده می‌شود، چون زندگی جدیدی را آغاز می‌کند. با هر سال نو، انسان، نابی و آزادی بیشتری احساس کرده، چون وی از بار گناهان و تقصیرات رها شده بود. انسان زمان افسانه‌ای آفرینش را تجدید کرده بود، از این رو زمان مقدس و نیرومند است — برای این مقدس است که با حضور خدایان از نو زاده شده، نیرومند بدین لحاظ که به زمان متعلق بوده که فقط، به عظیمترین آفرینشی که تاکنون دربارهٔ عالم انجام گرفته، تعلق داشته. از لحاظ 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 (رک. دو گروه مخالف، که نشانگر خدا و هیولای دریایی هستند).

درک این مطلب ساده است که چرا خاطرهٔ زمان حیرت آور، برای انسان مذهبی ماندگار شده است، چرا به فاصلهٔ معین در جست‌وجوی بازگشت به آن بوده. در زمان ازل خدایان عظیمترین قدرت خود را نشان داده بودند. کیهان آفرینی مظهر و تجلی خدای برتر، عمل نمونه‌ای قدرت، فراوانی، و آفرینندگی است. انسان مذهبی تشنهٔ واقعی است. با هر چیزی که در اختیار داشته، در جست‌وجوی مقیم شدن در سرچشمهٔ واقعیت نخستین برآمده، یعنی، هنگامی که جهان در وضع آغازین بوده.

۴. نوزایش با بازگشت

به زمان بنیانها

تمام این مطلب به مطالعهٔ دامنه‌داری نیاز خواهد داشت، لیکن اکنون دو موضوع مورد توجه ماست: ۱. با تکرار سالیانۀ کیهان آفرینی، زمان تجدید می‌شد یعنی، زمان دوباره به عنوان زمان مقدس آغاز می‌شود، چون این زمان با زمان ازل که در آن نخست جهان به وجود آمده بود منطبق می‌شد؛ ۲. با شرکت آیینی در پایان جهان و در بازآفرینش آن، هر انسانی با زمان ازل همزمان می‌شد؛ از این رو از نو زاده می‌شود و با حفظ نیروهای حیاتی دست‌نخورده، همان گونه که لحظهٔ تولدش بوده، حیات دوباره‌ای را آغاز می‌کند.

این حقایق مهم هستند، و سرّ روش و رفتار انسان مذهبی را نسبت به زمان آشکار می‌کنند. از آنجایی که زمان مقدس و نیرومند زمان بنیانهاست لحظه شگفت‌انگیزی که در آن واقعیتی آفریده شده، برای نخستین بار کاملاً تجلی یافته بوده، انسان در فواصل معین در پی بازگشت به این زمان بنیانی خواهد بود. این واقعیت بخشی زمان ازل که در آن نخستین تجلی واقعیتی به ظهور پیوسته مبدأیی برای تمام سالنامه‌ها (تقویمها) است؛ این جشن صرفاً یادآوری حادثه‌ای افسانه‌ای (و از این رو) مذهبی نیست؛ این جشن حادثه را فعلیت مجدد می‌بخشد.

زمان برتر بنیانها زمان کیهان‌آفرینی است، لحظه‌ای که ظهور برجسته‌ترین واقعیتها، جهان را دیده. چنانکه در فصل پیشین دیدیم به این علت است که کیهان‌آفرینی به منزله سرمشق نمونه‌ای برای هر آفرینش، برای هر نوع کاری به کار می‌رود. به همین دلیل است که زمان کیهان‌آفرینی 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 کیهان‌آفرینی 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 کیهان‌آفرینی را واقعیت می‌بخشد. لیکن، بالاتر از همه، بازگویی آیینی افسانه کیهان‌آفرینی هنگامی که چیز مورد جست‌وجو تجدید حیات انسان است در بهبود نقش مهمی را ایفا می‌کند. در فیجی، برگزاری مراسم برای منصوب کردن فرمانروایی جدید که آفرینش جهان خوانده شده، و همان مراسم برای نجات محصول مورد تهدید تکرار شده است. لیکن شاید در پلینزیاست که وسیعترین کاربرد افسانه کیهان‌آفرینی به نمایش گذاشته می‌شود. کلماتی که یو^{۱۶} در زمان ازل برای آفرینش جهان ادا کرده به صورت قواعدی آیینی درآمده است. مردان آن کلمات را در بسیاری از موقعیتها — بارور کردن رحمی سترون، شفا بخشیدن (بیماریهای مغزی بعلاوه بیماریهای جسمی)، حاضرشدن برای جنگ، حتی در موقعیتی مانند مرگ یا برانگیختن الهام شاعرانه — نیز تکرار می‌کنند.^{۱۷}

بنابراین افسانه کیهان آفرینی به نشانهٔ سرمشق اولیهٔ نمونه برای تمام آفرینشها، در هر موردی — زیست شناسی، روان شناسی، روحی — برای پلینزیاییها کاربرد دارد. لیکن از آنجایی که بازخوانی افسانهٔ کیهان آفرینی بر فعلیت بخشی حادثهٔ نخستین دلالت دارد، نتیجه می شود فردی که افسانه برای او خوانده می شود به گونه ای جادویی در زمان ازل، «در آغاز جهان» افکنده می شود؛ وی با کیهان آفرینی همزمان می شود. کوتاه سخن، اینکه این کار متضمن بازگشت به زمان بنیانی است، هدف درمانی ای است که بار دیگر حیات را، که زادن نمادین است آغاز کند. چنین می نماید مفهومی که در این آیینهای شفابخشی مستتر است چنین باشد: حیات نمی تواند جبران (مرمت) شود، فقط می تواند با تکرار نمادین کیهان آفرینی باز آفریده شود، چون چنانکه گفته بودیم، کیهان آفرینی سرمشق اولیه ای برای کل آفرینش است.

کارکرد تجدیدکنندهٔ بازگشت به زمان بنیانها باز هم روشن تر خواهد شد اگر جزئیات درمان باستانی را؛ مثلاً در میان نا-خی ها، مردی از نژاد تبتی - برمه ای که در جنوب خاوری چین (ایالت یون - نان) زندگی می کنند، بیازماییم. آیین شفابخشی به ویژه عبارت از تکرار رسمی و تشریفاتی افسانهٔ آفرینش جهان است که، بعد از افسانه های بنیان بیماریهای ناشی از خشم مارها و ظهور نخستین جادوگر - شفا دهنده که داروهای لازم را برای آدمیان آورد بازگویی می شود. غالباً این آیینها آغاز افسانه ای را، یعنی زمان ازل افسانه ای را هنگامی که جهان هنوز ساخته نشده بوده، به دعا می طلبند: «در آغاز، در زمانی که آسمانها، خورشید، ماه، اختران و زمین هنوز ظاهر نشده بودند، هنگامی که هیچ چیز هنوز به وجود نیامده بود»، و غیره. سپس کیهان آفرینی و ظهور مارها به وقوع می پیوندد: «در زمانی که آسمان به وجود آمد، خورشید، ماه، اختران و زمین گسترش یافتند؛ زمانی که کوهها، دره ها، درختان، و صخره ها به وجود آمدند... در آن زمان ناگهان و ازدهایان»، و غیره به وجود آمدند. تولد نخستین شفا دهنده و ظهور داروها پس از آن حکایت شده است. پس از آن این مطلب گفته شده: «تا اینکه بنیان بازگو نشده باشد فرد دربارهٔ آن نباید سخنی بگوید»^{۱۸}.

نکته مهمی که در رابطه با این سروده های (مناجاتهای) شفا دهنده گی جادوگری باید به یاد داشت این است که افسانهٔ اصل و بنیان داروهای استعمال شده همیشه در

افسانه کیهان آفرینی تداخل یافته است. بسیار مشهور است که در تمام درمانهای بدوی و سنتی معالجه در صورتی سودمند است که فقط اصل و بنیان دارو به گونه‌ای ایینی در حضور شخص بیمار تکرار شود. شمار زیادی از طلسمهای خاور نزدیک و اروپایی شامل تاریخ 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 در نبرد 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 آبراهها را به وجود آوردند، آبراهها استخرها را به وجود آوردند، استخرها کرم را ساختند.» و کرم «گریان» به نزد شاماش و 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 چرات می‌کنی چنین چیزی را طلب کنی، ایا ممکن است ترا با دست نیرومندش خرد کند؟».

نتیجه: ۱. آفرینش جهان؛ ۲. تولد کرم و بیماری؛ ۳. وضع نخستین و نمونه‌ای شفادهی (نابودی کرم به دست ایا). سودمندی شفادهی طلسم در این حقیقت نهفته است که، طلسم از لحاظ آیینی 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 آیینهای مقتضی در طلب واقعیت بخشیدن آن به فواصل معین است. لیکن «نخستین تجلی»

واقعیت معادل با آفرینش آن به دست خدا یا نیمه‌خدایان است؛ از این رو بازیابی این زمان بنیان بر تکرار آیینی عمل آفرینندگی خدایان دلالت دارد. واقعیت 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 آرون‌تاهای 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. آرون‌تاه در تمام مکانهای بیشمار 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 می‌جویند. آنان کاملاً در زمان رؤیا غوطه‌ور می‌شوند.^{۲۱}

در جشنهای سالیانه برگزار شده در جزیره‌ای پلینزیایی، تیکوپیا، «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 تیکوپیاها به هنگام برگزاری مراسم زندگی می‌کنند با ممنوعیتهایی (تابوهایی) مشخص شده‌اند: صدا، بازیها، رقص. گذر از زمان نامقدس به زمان مقدس به گونه‌ای آیینی به صورت شکستن قطعه چوبی به دو پاره مقرر شده است. مراسم بیشمار که از اجرای آنها جشنهای ادواری تکمیل می‌شوند — و مراسمی که، بیش از يك بار برگزار می‌شوند، فقط تکرار دوباره اعمال نمونه‌ای خدایان هستند — به نظر می‌رسند که با فعالیتهای معمولی اختلافی نداشته باشند؛ این مراسم شامل آیین تعمیر قایقها، آیینها در رابطه با کشت گیاهان غذایی (سیب‌زمینی هندی، گوش فیل نواحی گرمسیر، و غیره)، مرمت مرقدها و حرماهای 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 متفاوت‌اند. یعنی بومیان آگاه هستند که به ایجاد دوباره اعمال نمونه‌ای خدایان حتی به جزئی‌ترین 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 روحی خارج از زمان نمایش، اعمال و حرکات وی پیروی و تقلید از سرمشقه‌های 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 سرمشقه‌ها را اعاده می‌کنند. تعمیر و مرمت آیینی کشتیها و کشت آیینی سیب زمینی هندی دیگر همانند اعمال مشابه انجام شده در خارج از مواقع مقدس نیست. یکی آنکه، این اعمال دقیقتر، نزدیکتر به سرمشقه‌ها هستند، دیگر آنکه، این اعمال آیینی 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 «قایقها» را تشکیل می‌دهند بلکه اولیه نمونه افسانه‌ای است — قایقی واقعی که خدایان در زمان *ازل* با استادی درست کردند. از این روزمانی که در آن تعمیر آیینی قایقها 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 دربارهٔ زمان مقدس گفت که این زمان مقدس همیشه همان است، که این زمان «توالی ای از ابدیتها» است (رک. مایوس و هیوبرت). چون، به هر حال، هر اندازه که جشن مذهبی ممکن است پیچیده باشد، همیشه شامل حادثهٔ مقدسی است که در بنیان اتفاق افتاده و اینکه به گونه‌ای آیینی ارائه شده. شرکت کنندگان در جشن همزمان و معاصر حادثهٔ 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 فو اصلی 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 باز یافتنی است ترکیب شده است.

انسان مذهبی احساس نیاز به فرورفتن ادواری در این زمان مقدس فنا ناپذیر 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 حادثهٔ 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 عداد پیوستگیهای آیینی نیستند — در بقا، در زمان نامقدس اتفاق می‌افتند. زمان مقدس، افسانه‌ای نیز زمان تاریخی، و 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 زمینی‌های هندی را به طریقی معمولی می‌توان کشت و خورد زیرا به فو اصل 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 ویژهٔ نباتی به مردان، آشکار کردند.

در جشن، بعد مقدس حیات باز یافته شده است، شرکت کنندگان تقدس وجود انسان را به مثابه آفرینشی خدایی تجربه می کنند. در تمام زمانهای دیگر همیشه خطر فراموشی آنچه بنیادی است وجود دارد — آن وجود را آنچه انسان جدید طبیعت می نامد ارائه نکرده است بلکه آفرینش دیگران، یعنی خدایان یا نیمه خدایان است. لیکن در جشنها شرکت کنندگان بعد 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 می یابند.

از يك دیدگاه این امر فوق العاده^{۲۳} ادواری از زمان تاریخی — به ویژه نتایجی 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 غیر تاریخی. می توان نتیجه گرفت که این تکرار جاودانی اعمال نمونه‌ای و حرکات که خدایان در بنیان آشکار کرده‌اند برای پیشرفت هر انسانی پیشنهاد شده و هر گونه آفرینندگی خود به خودی را از کار می اندازد و منتفی می کند. مطمئناً، این نتیجه تا اندازه‌ای توجیه پذیر است. لیکن فقط تا اندازه‌ای. چون انسان مذهبی، حتی نخستین ترین انسان، در اصل پیشرفت را رد نمی کند؛ وی پیشرفت را می پذیرد لیکن در عین حال به آن بنیان و بعدی خدایی می بخشد. هر چیز جدیدی (هر نوع — اعم از اجتماعی، فرهنگی، فنی، و غیره) در مقایسه با موقعیت پیشین دارای پیشرفت بوده است، تمام این جوامع نخستین در ضمن تاریخ طولانی شان این امر را به منزله مجموعه‌ای از آشکارسازیهایی جدید خدایی پذیرفته‌اند. لیکن این جنبه از مسئله را برای لحظه‌ای کنار می گذاریم. آنچه از نظر ما دارای اهمیت است درک معنای مذهبی این تکرار اعمال و حرکات خدایی است. اکنون بدیهی می نماید که، اگر انسان مذهبی دربارهٔ ایجاد دوباره نامحدود همان اعمال و حرکات نمونه‌ای احساس نیاز کند، به سبب این است که وی آرزومند است و تلاش می کند 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 تجربه 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 فعال خدایان را باز یابد؛ همچنین آرزومند زندگی در جهانی است که از دستان آفریننده، تازه، ناب، و نیرومند 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 زمینه مذهبی و آرمانی کاملاً متفاوتی از این زمینه 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 مهرآ، تلاش وی برای تجدید موقعیت افسانه‌شناسی (موقعیتی آنچنان که در آغاز بوده) ممکن است به نظر انسانهای عصر جدید تحمل‌ناپذیر و تحقیرآمیز بیاید. چنین غم غربتی به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر 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 فرو رفته. 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 بدوی است، از طبیعت کم جدا شده تعبیر 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 بگویم 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 برجسته‌ای را می‌پذیرد — مثلاً، مسئولیت شرکت در آفرینش کیهان، یا آفرینش جهان خاص خودش، یا تأمین حیات درختان و حیوانات، و غیره. 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 نمی‌پردازد. عالم به سادگی مجموع ذخایر مادی و نیروهای طبیعی این سیاره است، و علاقه شدید انسان جدید اجتناب از اتمام ابلهانه منابع اقتصادی این کره است. لیکن، از لحاظ وجودی، بومی همیشه خود را در زمینه‌ای کیهانی قرار می‌دهد. تجربه شخصی وی نه واقعیت و نه ژرفا دارد؛

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

برای بازگشتن به موضوع ضروری مورد نظر خودمان: لزومی به تعبیر بازگشت دوره‌ای و متناوب به زمان مقدس بنیان به منزله ردّ دنیای واقعی و فرار کرده در رؤیا و تخیل نیست. برخلاف، به نظر می‌رسد که، در اینجا دوباره، و سواس 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 نیرومند، تازه، نابی نیز هست که در زمان ازل وجود داشته. این دقیقاً عطش دستیابی به مقدس و دل‌تنگی برای حیات است. در سطح وجود این تاجر به دقیقاً می‌رساند که حیات می‌تواند به فواصل معین دوباره با حداکثر بختیاری آغاز شود. در حقیقت، این نه تنها یک نظر خوش بینانه 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 آیینی رمزی است. چون اشخاص افسانه انسانها نیستند؛ آنان خدایان یا قهرمانان فرهنگ اند، و به این دلیل حرکات آنان آیینهای 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 ننتسلیک برای توجیه اعتبار تاریخ مقدس و سنتهای مذهبی خودشان اظهار می‌دارند که «چنین است زیرا گفته شده که چنین است». افسانه

لهور موقعیت کیهانی جدیدی یا ظهور حادثه نخستین را اعلام می‌دارد. از این رو همیشه گزارش آفرینش است؛ افسانه می‌گوید که چگونه چیزی انجام یافته و بودن را آغاز کرده. به این علت است که افسانه با وجود شناسایی پیوند خورده؛ افسانه فقط درباره واقعیتها، درباره آنچه واقعاً اتفاق افتاده، درباره 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 حوزه 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 آیینی 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، درباره عمل کشت و کشاورزی در جامعه از تقدس بیرون آمده بیندیشیم. در جامعه از تقدس بیرون آمده، عمل کشت و کشاورزی عملی نامقدس است، که با سود اقتصادی‌ای 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 عمل کفرآمیز را آشکار نکردند. 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 حوزه نامقدس تعلق دارد؛ از این رو این فعالیت بی‌هوده و وهمی است، و، نهایتاً غیر واقعی. انسان هنگامی مذهبی‌تر است که، مالک سرمشقه‌های 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 نابجا هستند.

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

قدوسیت کار آنان را آشکار می گرداند. به دیگر سخن، افسانه به توصیف ایجادهای متفاوت و بعضی اوقات فوران ناگهانی مهیج مقدس در جهان می پردازد. به این علت است که، در میان بومیان بسیاری، افسانه‌ها نمی توانند بدون توجه به زمان یا مکان، بلکه فقط به هنگام فصولی که از لحاظ آیینی غنی ترین فصول (بایین، 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 يك واقعیت بنیان می گذارد. هر افسانه چگونگی به وجود آمدن يك واقعیت را اعم از اینکه واقعیتی کلی، کیهان، یا فقط يك قطعه — يك جزیره، يك 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 آشکارکردن اینکه مقدس علت غایی کل وجود واقعی است.

بعلاوه، 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 و خلق می شوند. آفرینش را مازاد جوهر وجودشناسی 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 متنی هندی (به نام شاتاپاتا برهمن، ۷، ۲، ۱، ۴) آمده که «ما باید آنچه را که خدایان در آغاز انجام دادند انجام دهیم». در تائیریا برهمن (۱، ۵، ۹، ۴) نیز آمده که «بدین سان که خدایان انجام دادند بدین سان مردم انجام می دهند». از این رو کارکرد برتر افسانه «تثبیت» سرمشقه‌های نمونه‌ای برای تمام آیینها و تمام فعالیت‌های مهم انسان — خوردن، جنسیت، کار، تربیت و غیره — 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 دریایی سخن می گویند،

بنابر 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، محرمات (تابو) در مورد آمیزش جنسی، و غیره 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 ایویری چیده می‌چیند. بر روی سکویی می‌رقصد و بازوان خود را همسان دوبال آنوری به دو سوی می‌گشاید... مردی به من گفت که وقتی وی (باتیروکمان) به شکار ماهی می‌رود وانمود می‌کند که کیو او یا^{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 نوشته‌ای دربارهٔ سرخپوستان کاروک کالیفرنیا، ج. پی. هرینگتون می‌گوید: «هر چیزی که کاروک انجام داده، انجام گرفته زیرا ایکزاریاوها^{۲۷} بر آن بودند که باید بر همان 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 سرمشقه‌های خدایان دارای نتیجه 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 سهم است.

۸. افسانه‌های واقعیت بخشنده

خالی 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 تجربه کفرآمیز و نامقدس است. انسان مذهبی پیش ساخته^{۲۹} نیست؛ وی خود را با دستیابی به سرمشقه‌های خدای سازد و به وجود می‌آورد. این سرمشقه‌ها، چنانکه گفتیم، در افسانه‌ها، در تاریخ کارهای خدایی محفوظ ماندند. 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 سرمشقه‌های خدایی نیستند. اصلی که باید بر آن تأکید ورزید این است که، از آغاز، انسان مذهبی سرمشقی را برمی‌گزیند 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 آیینهای مردمان نخستین بشمارای نشان داده‌اند. فقط برای ارائه یک مثال: بر طبق افسانه‌های دیرینترین کشاورزان، انسان در نتیجه جنایت نخستین به این روز کنونی — فانی، جنسیت دار، و محکوم به کارکردن — درآمد؛ در زمان ازل موجودی خدایی، کاملاً بارها به زنی یا دوشیزای، بعضی اوقات کودکی یا مردی، اجازه داده برای اینکه سیب‌زمینیها یا درختان میوه از بدن او نشو و نما کنند خودش قربانی شود. این

بنایت نخستین اساساً وضع بودن حیات انسان را تغییر داد. قربانی موجودی ندایی نه تنها نیاز به خوردن بلکه محکومیت به مرگ، در نتیجه، جنسیت دار شدن، آنها راه اطمینان از تداوم حیات را نیز دایر کرد. جسم قربانی شده خدا به خوراک تغییر یافته بود؛ روح قربانی به زیرزمین، جایی که سرزمین مرگ بنیاد شده نزول پیدا کرد. نویسنده‌ای که کتاب مهمی به این نوع خدایان — که خودش خدایان دِما می‌نامد — 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 آیینها (از این رو با تکرار بنیات 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 قاعدگی خویش سه روز در کلبه‌ای تاریک بدون سخن گفتن با کسی می‌گذراند این کار را برای این انجام می‌دهد که دوشیزه 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 یاد آوردن حادثه افسانه‌ای است، تنها حادثه ارزشمند است، زیرا تنها حادثه آفریننده است. برای افسانه نخستین حفظ تاریخ حقیقی، از اهمیت افتادن تاریخ وضع بشر است، در افسانه است که اصول و نمونه‌های عالی برای کل رفتار باید جست‌وجو و کشف شوند.

در این مرحله از فرهنگ است که ما با آدمخواری آیینی روبه‌رو می‌شویم. علاقه عمده آدمخواری می‌نماید که اساساً مابعدالطبیعی باشد؛ وی باید آنچه را در زمان ازل اتفاق افتاده فراموش نکند. فوله‌ارت وینسن این مطلب را به روشنی نشان داده‌اند؛ کشتن و بلعیدن ماده 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، بریدن سر دشمن، آدمخواری به گونه‌ای نمادین همان خرمن کردن قارچها و نارگیلها هستند. فوله‌ارت با آنکه معنای مذهبی برای آدمخواری قایل 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 نباتات پذیرفته. تأکید فوله‌هارت بر این مطلب کاملاً موجه بوده است. آدمخوار مسؤولیت خود را در جهان می‌پذیرد؛ آدمخواری به منزله رفتاری «طبیعی» در انسان بومی نیست. (بعلاوه، آدمخواری در کهنترین سطوح فرهنگ یافت نشده است)؛ آدمخواری رفتاری فرهنگی است که مبتنی بر دید مذهبی درباره حیات بوده. چون برای تداوم جهان نباتی، انسان باید بکشد و کشته شود؛ بعلاوه، وی باید جنسیت را تا حد نهایی آن بپذیرد — عیاشی. سرودی حیشی 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 درباره 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: «سنتهای ما همیشه حتی هنگامی که نمی‌رقصیم در میان ما زنده و پابرجا هستند؛ لیکن ما فقط کار می‌کنیم که ممکن است برقصیم.» 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 دیرینه شرقی مرسوم بوده تقلید تغزلی^{۳۳} نبوده، که برخلاف، تقلید بر حرمت مسؤولیت انسان دلالت دارد. در داوری درباره جامعه‌ای «وحشی» نباید این حقیقت را نادیده بگیریم که حتی وحشی‌ترین عمل و منحرف‌ترین رفتار دارای سرمشقهایی خدایی و فرا انسانی‌اند. در بررسی اینکه چرا و در نتیجه چه تنزلات و سوء تفاهمهایی فعالیت‌های مذهبی معینی رو به خرابی و زوال می‌گذارند و منحرف می‌شوند مسئله 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 جست‌وجوی 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 ابدیتها»، که به فواصل معین به هنگام جشنهایی که تقویم مقدس را به وجود آورده باز یافتنی است. زمان نیایشی تقویم در دایره بسته‌ای جریان دارد؛ این زمان کیهانی سال است که، با کارهای خدایان تقدیس شده. و از این روشگفت‌انگیزترین کار خدا آفرینش جهان بوده، که یادبود کیهان آفرینی، نقش مهمی در بسیاری از ادیان بازی می کند. سال نو با نخستین روز آفرینش انطباق دارد. سال بعد دنیوی (موقتی) کیهان است. عبارت «جهان گذشته است» بیانگر این است که سال مسیر خود را پیموده.

در هر سال نو کیهان آفرینی تکرار گشته، جهان باز آفریده شده، و برای انجام این کار زمان را نیز باید آفرید — یعنی تجدید آن دوباره آغاز کردن آن است. بدین علت است که افسانه کیهان آفرینانه به مثابه سرمشق نمونه‌ای برای هر آفرینش یا ساختمان‌ی به کار می آید؛ این افسانه حتی به منزله راههای شفا بخشی مورد استفاده واقع شده است. برای همزمان شدن با آفرینش به گونه‌ای نمادین، فرد وفور و فراوانی نخستین را تجدید می کند. شخص بیمار شفا می یابد زیرا وی زندگی خود را دوباره با مختصری از نیروی کامل 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 این رو شرکت کنندگان در جشن همزمان و معاصر خدایان و نیمه‌خدایان می شوند. شرکت کنندگان در زمان نخستینی که با حضور و فعالیت خدایان تقدیس شده زندگی می کنند. تقویم مقدس به فواصل معین زمان را تجدید می کند زیرا تقویم زمان را با زمان بنیان، زمان نیرومند و ناب منطبق می سازد. تجربه مذهبی جشن — یعنی، شرکت در مقدس — انسان را قادر می سازد که به فواصل معین در حضور خدایان زندگی کند. این دلیلی بر اهمیت اساسی افسانه‌ها در تمام ادیان

پیش از موسی است، چون افسانه‌ها حرکات و اعمال خدایان را بازگو می‌کنند و این حرکات و اعمال سرمشقه‌های نمونه‌ای را برای تمام فعالیت‌های انسان تشکیل 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 او را تشکیل می‌دهند، وی نباید آنها را فراموش کند؛ با واقعیت بخشی افسانه‌ها وی به خدایان نزدیک و در تقدس سهیم می‌شود. لیکن تاریخ‌های خدای حزن‌انگیز نیز وجود دارند، و انسان در برابر خود و در برابر طبیعت با واقعیت بخشی آنها به فواصل معین مسؤولیت بزرگی را می‌پذیرد. مثلاً، آدمخواری آیینی نتیجه مفهوم مذهبی حزن‌انگیز است.

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

در ادیان نخستین و باستانی تکرار همیشگی کارهای برجسته 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 (وابسته به عید) در هر جا بازگشت دوره‌ای همان موقعیت‌های نخستین و از این رو واقعیت بخشی همان زمان مقدس را تشکیل می‌دهد. برای انسان مذهبی، واقعیت بخشی همان حوادث افسانه‌ای بزرگترین امید او را تشکیل می‌دهد؛ چون با هر واقعیت بخشی وی دوباره برای تغییر شکل دادن وجود خویش بر اساس سرمشق خدا فرصت و مجال 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 بدبینانه درباره حیات دلالت نمی‌کند. برخلاف، وی با اتکای بر همین بازگشت جاودانی به سرچشمه‌های مقدس و واقعی است که می‌نماید وجود انسان از

۱. چیزی و مرگ نجات می‌یابد.

این چشم انداز هنگامی که مفهوم مذهبیت^{۳۴} کیهان منحرف می‌شود کاملاً تغییر می‌یابد. این، آن چیزی است که هنگامی که، در جوامع رشد یافته‌تر، برگزیدگان، و شن‌اندیش استمراراً خود را از انگاره‌های مذهب سنتی جدا می‌کنند رخ می‌دهد. مدیس دوره‌ای زمان کیهانی سپس بی‌فایده و بی‌معنا می‌شود. خدایان دیگر با اوزان کیهانی، بازیافتنی نیستند. معنای مذهبی تکرار حرکات و اعمال نمونه‌ای فراموش شده است. لیکن تکرار تهی شده از مفهوم مذهبی لزوماً به نظر بدبینانه نسبت به وجود (حیات) منجر می‌شود. هنگامی که مذهب دیگر وسیله‌ای برای تجدید موقعیت نخستین، و از این رو برای بازیافتن حضور رمزآمیز خدایان نیست، یعنی، هنگامی که مذهب از تقدس خارج شده است، زمان ادواری وحشت‌انگیز می‌شود؛ به سورت دایره‌ای تصور می‌شود که جاودانه به دور خود می‌چرخد، خود را تا بی‌نهایت تکرار می‌کند.

این چیزی است که در هند، جایی که نظریهٔ ادوار کیهانی (یوگاها) به گونه‌ای ماهرانه پیشرفت کرده بوده رخ داده است. یک دور کامل یعنی، یک ماه‌یوگا، شامل ۱۲۰۰۰ سال می‌شود. این دور با یک تجزیه یعنی با یک، پرالایا، که شدیدتر (ماه‌پرالایا، تجزیهٔ بزرگ) در پایان دور هزارم تکرار شده است، پایان می‌یابد. چون ملرجهای نمونه‌ای «آفرینش - ویرانی - آفرینش - وغیره» در حد یک بیکرانگی کاهش یافته است؛ ۱۲۰۰۰ سال یک ماه‌یوگا به مثابه سالهای خدا تلقی شده‌اند، که با یک دورهٔ ۳۶۰ ساله، مجموعاً ۴۳۲۰۰۰ سال برای یک دور واحد کیهانی ارائه می‌شود. یک هزار از گونهٔ ماه‌یوگا یک کالپا (نمونه) را فراهم می‌سازد؛ ۱۴ کالپا یک مانوانتارا را به وجود می‌آورد (نامگذاری مانوانتارا بدین سبب است که فرض شده در هر مانوانتارا، نیا - شاه افسانه‌ای به نام مانویو پادشاهی می‌کرده). یک کالپا معادل با یک روز از زندگی برهمناس؛ کالپای دوم با یک شب برابر است. یکصد سال از این «سالها»ی 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 ویرانشهای 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 روشن اندیش استادانه پرداخته‌اند، و اگر این مطلب تعلیم قاطبهٔ 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 استعلا 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 روشن تر 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 تقلید 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 تغییر ناپذیر 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 کردند که در هر یک از این دوایر بقا همان موقعیتها باز ایجاد شده‌اند که قبلاً در دوایر پیشین ایجاد شده بودند و در دوایر بعدی - تا بی‌نهایت - ایجاد خواهند شد. هیچ حادثه‌ای یگانه و بی‌همانند نیست که یک بار اتفاق افتد 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.

بقای 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. یهوه 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 یهوه در تاریخ دیگر قابل تنزل به تجلی نخستین نیست. سقوط بیت المقدس نشانگر خشم یهوه است نسبت به بندگان، 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، بندگانگی که یهوه برگزیده بوده، آشکار می‌شوند. از این رو این حادثه تاریخی بعد 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 يك مسیحی روزگار ما در زمان نیایش آیینی 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 بعد 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 می آید.^{۴۱}

مسیحیت نه در یک فلسفه بلکه در یک دین شناسی تاریخ به ظهور می رسد. چون مداخلات خدا در تاریخ و بالاتر از همه تجسم او در شخص تاریخی عیسی مسیح، دارای منظوری فرا تاریخی است — رستگاری انسان.

هگل آرمان یهودیت — مسیحیت را مطرح می سازد و آن را در کلیت خودش به تاریخ کلی متصل می کند. روح کلی پیوسته خود را در حوادث تاریخی متجلی می سازد و فقط خود را در حوادث تاریخی متجلی می گرداند. بنابراین کل تاریخ به صورت تجلی خدا در می آید. هر چیزی که در تاریخ اتفاق افتاده باید اتفاق می افتاده همان طور که اتفاق افتاده، زیرا روح کلی چنین اراده کرده. بنابراین راهی فراروی اشکال متفاوت فلسفه های تاریخ قرن بیستم گشوده شده است. در اینجا بررسی حاضر ما پایان می پذیرد، چون تمام این ارزیابیهای جدید زمان و تاریخ به تاریخ فلسفه متعلق می شوند. با وجود این باید بیفزاییم که تاریخگرایی به منزله فرآورده تجزیه مسیحیت رخ می دهد؛ 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 قایل است.^{۴۰}

چنانکه برای مفاهیم زمان که فلسفه های تاریخی و وجودگرا بر آن اصرار ورزیده اند، ملاحظات زیر بیفایده نیست: هر چند که دیگر زمان در این فلسفه های جدید به صورت دایره تصور نشده بار دیگر این جنبه وحشت انگیزی که در فلسفه های هندی و یونانی درباره بازگشت جاودانی به خود گرفته بوده، به خود می گیرد. به طور قطع معلوم شده که، زمان خود را به عنوان بقای ناپایدار و به تدریج محو شونده که به گونه ای چاره ناپذیر به مرگ منجر می شود، ارائه می کند.

حواشی:

1. liturgical time

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

3. gesta

4. transhuman

5. Werner Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, p. 133.
6. *Shatapatha Brāhmana*, X, 5, 4, 10; etc.
۷. Prajapati: خدای ودایی هندوها؛ نیروی خلاق 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 فلسفه 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
۱۲. Ras Shamra: قریه‌ای نزدیک شهر باستانی اوگاریت، سوریه، نزدیک ساحل و شمال لاذقیه؛ مهمترین مرکز کاوشهای باستان‌شناسی در سوریه.
۱۴. این اشتباه ناشی از نوشته‌های 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؛ زئوس این الهه زیبا را فریفت و همراه کرد. یو به شکل گوساله‌ای تغییر شکل داد. هرا برای آزار الهه، خرمگسی را مأمور کرد که پهلوهایش را نیش بزند. سرانجام در مصر، زئوس دوباره او را به صورت انسان درآورد و مخفیانه با او درآمیخت که حاصلش پسری به نام ایافوس 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 خرد؛ پسر آپسو و پدر مردوک.
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.
۲۳. emergence: برآیندگی.
24. ontophany
25. Kivavia
26. F.E. Williams, cited in Lucien Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, 1935, pp. 162, 163-164.

27. Ikkareyav
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 ماریندانیمر 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, rêvcs et mysth-ères*, 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 رهایی از زمان را میسر می سازد به دست آمده است. رک. 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. پونتئوس پیلانوس؛ رونق کارش در ۲۶ م. بود. به سبب اصرار مردم، عیسی را تسلیم یهودیان کرد تا مصلوبش کنند (متی ۲۷؛ یوحنا ۱۸، ۱۹-۲۸، ۴۲)؛ به روایتی خودکشی کرد.
41. Eliade, *Images et symboles*, pp. 222 ff.

کتابنامه

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 akitu 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 افسانه‌ها
- Baumann, H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos 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. درك 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 مثلا، 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 درمی‌یابد. بالاتر از همه، جهان موجود است، و دارای ساختار؛ هیولا نبوده بلکه يك 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 (جاودانی)، 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 کرده اند. 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 قبلاً گفتیم: 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 ما نمی‌توانیم از طبیعت گرابی یا از دین طبیعی (طبیعت پرستی) به معنایی که در سده نوزدهم 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 مافوق است. آسمان کاملاً بزرگتر از آن قسمتی است که انسان و محیط‌اش وانمود کرده. استعلاء 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 آیینهای عروج راه خود را به آنجا می‌کشایند؛ در مفهوم ادیان معین، ارواح مرده به آنجا صعود می‌کنند. «بلندترین» بعد دست نیافتنی برای انسان به عنوان انسان است؛ این بعد به نیروها و موجودات فوق انسان تعلق دارد. کسی که با صعود از پله‌های مرقدی مقدس یا نردبانی آیینی که به آسمان رهنمون می‌شود عروج می‌کند از انسان بودن فراتر می‌رود؛ بدین طریق یا راهی دیگر وی در وضع و حالت خدا سهیم می‌شود. تمام این چیزی نیست که با عملی منطقی، بخردانه حاصل شده باشد. مقوله تعالی عرش فرازمینی، 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 او را 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 خدایان کیفیات مختلف مقدس را در ساختار معین جهان متجلی کردند. به عبارت دیگر، کیهان — کار^۲ نمونه‌ای خدایان — چنان ایجاد شده است که معنای مذهبی استعلاى خدا با وجود واقعی آسمان میسر گشته است. و از آنجایی که آسمان مطلقاً وجود دارد، بسیاری از خدایان برتر مردمان نخستین با اسمهای خاص عرش، گنبد آسمانی، پدیده‌های کایناتی، یا ساده‌تر مالک آسمان یا ساکن آسمان نامیده شده‌اند.

خدای برتر مائوری، ایهو نامیده شده است؛ ایهو به معنای رفیع و برتر است. خدای برتر نگر وهای^۳ آپوزو، 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 اوست، 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 جزیرهٔ 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 کامیویی، یعنی، آسمان می‌دانند. این فهرست را می‌توان به سادگی ادامه داد.^۴

ممکن است بیفزاییم که همان موقعیت نیز در مورد ادیان مردم متمدنتر، یعنی، مردمی که نقش مهمی در تاریخ ایفا کرده‌اند یافت شده است. نام مغولی که بر خدای برتر نهاده شده تیگری 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 — روشن، درخشان. آنوی بابلها نیز به معنای آسمان است. دیوس^۵، خدای برتر هند و اروپایی در عین حال بر تجلی آسمانی و مقدس دلالت دارد (رک. دیو سانسکریت، درخشیدن، روز؛ دیوس، آسمان، روز؛ دیوس [پیتارا]، خدای هندی آسمان). ژئوس و ژوپیتر هنوز زیاد تقدس

آسمان را با خود دارند. تارانیس سلتی (از تاران، به معنای تندر)، پرکیوناس بالتیک (به معنای درخشان) و پریون اسلاوهای نخستین (رک. 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، و غیره — تجلی یافته است. این بدان معناست که ساختارهای ممتاز معین کیهان — آسمان، جو — تجلیات 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 دوردست

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 پردازیم.^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 باشند؛ این موجودات از میان مردان دور می شوند، به آسمان می روند، و به صورت خدایان دوردست، غیر فعال^{۱۰} در می آیند. کوتاه سخن، درباره این خدایان ممکن است گفته شود که، پس از آفرینش کیهان، حیات، و انسان، نوعی خستگی احساس می کنند، گویی که عمل تهو را میز برجسته آفرینش سرچشمه های آنان را به نمایش گذاشته اند. 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 بارورکننده زمین است، گاهی او فقط به زمین - مادر همراه و همدم خویش یاری می‌دهد. از لحاظ آسمانی موجود برتر ساخته و پرداخته، مکان برتر خود را فقط در میان مردمان روستایی (شبانان) حفظ می‌کند، و او موقعیتی بی‌همتا در ادیانی که به یکتاپرستی و وحدانیت (اهورامزدا) گرایش دارند یا ادیانی که کاملاً توحیدی (یهوه، الله) هستند، به دست می‌آورد.

پدیده دوردستی خدای برتر قبلا 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 پسرش 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 آیین دینی از یاد می‌رود؛ هیچگونه قربانی، جذبه‌ای، شکرگزاری‌ای برای او دیده نشده. یاد پولوگا فقط در مراسم مذهبی جندی - مثلاً، سکوت مقدس شکارچیان به هنگام بازگشت به دهکده پس از یک شکار موفقیت‌آمیز - 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 بی‌علاقه و بی‌تفاوت است. او دارای هیچ‌گونه شمایل و متولیان نیست. نیایشگران فقط در مورد بیماری به او متوسل می‌شوند: «تو که در بالای، 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 آیینی واقعی نیاز داشته باشد، و او فقط در موارد سخت به دعا طلبیده می‌شود. بنابراین، مثلاً، اولوریون (مالک آسمان) یوریوباها، پس از آغاز آفرینش جهان، وظیفه پایان

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

ندیامبی، خدای برتر هر رو که در آسمان کناره گیری کرده انسانیت را به خدایان فرودست تر واگذار کرده است. عضو قبیله ای می گوید: «ما چرا باید برای او قربانی کنیم؟». «ما نیازی به ترسیدن از او نداریم چون او مانند ارواح مردگان ما به ما آزاری نمی رساند».^{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 آیینی وجود ندارد، و فقط تحت شرایط و مقتضیات غیر معمول مانند قحطی و خشکسالی، یا بیماری همه گیر یا پس از بروز توفان شدید از او تجلیل می شود؛ مردم از اینکه او را رنجانده اند طلب بخشش می کنند. دزینگی (پدر همگانی)، موجود برتر ایو [مردم غنا و توگو] فقط به هنگام خشکسالی به یاری طلبیده شده است: «ای آسمان، از تو سپاسگزاریم، خشکسالی وحشتناکی است؛ باران بیار، تا که زمین دوباره سرزنده شود و مزارع سبز و خرم!»^{۱۳} دوردستی و انفعالیت (ختنایی) موجود برتر در سرود گیر یامای افریقای خاوری، که خدای آنان را نیز توصیف می کند به گونه شگفت آوری آمده است: «مولوگو (خدا) در بالا است، ارواح در پایین هستند!»^{۱۴} باتوها می گویند: «خدا، پس از آفریدن انسان، دیگر دلواپس او نیست» و سیاهان تکرار می کنند: «خدا از ما بسیار دور شده است»^{۱۵}. مردم فانگ بوت زارهای افریقای استوایی فلسفه مذهبی خود را در سرودی این چنین خلاصه می کنند:

خدا^{۱۶} در بالا، انسان در پایین است.

خدا خداست، انسان انسان است.

هر یکی در خانه، هر یکی در خانه او.^{۱۷}

به آوردن نمونه هایی از این دست دیگر نیازی نیست. در همه جا در ادیان نخستین موجود برتر آسمانی می نماید که رواج مذهبی ندارد؛ جایی در آیین ندارد، و در افسانه ها او از انسان دورتر و دورتر می شود 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 می شود و به او التماس می کنند. چنانکه اوراثونها می گویند: «اکنون ما هر چیزی را آزموده ایم، لیکن ما هنوز ترا داریم که به ما کمک کنی»؛ آنان خروس سفیدی را برای او قربانی می کنند و گریه کنان می گویند، «خدا، تو آفریننده مایی، بر ما رحمت آور». ۱۹

۳. تجربه مذهبی حیات

دورستی خدا در واقع علاقه رو به افزایش انسان به اکتشافات مذهبی، فرهنگی، و اقتصادی خاص او را بیان می کند. انسان نخستین به واسطه ارتباط با تجلیات قدسی حیات، کشف باروری مقدس زمین، و با قرارداد خویش در معرض تجربیات مذهبی ای که واقعی تر (جسمانی تر، حتی شهوانی) هستند انسان بومی از خدای آسمانی و متعالی دور می شود. کشف کشاورزی اساساً نه تنها اقتصاد نخستین را بلکه همچنین به ویژه اقتصاد مقدس او را تغییر شکل می دهد. نیروهای دیگر مذهبی — جنسیت، باروری، افسانه شناسی زن و زمین و غیره — هر کدام نقشی اجرا می کنند. تجربه مذهبی واقعی تر می شود، یعنی، رابطه صمیمانه تری (نزدیکتری) با حیات پیدا می کند. مادر بزرگ — خدایان مادینه و خدایان نیرومند یا ارواح باروری به طور برجسته ای برای مردان پویاتر و دست یافتنی تر از آنچه خدا آفریننده بوده می شوند.

با وجود این، چنانکه ملاحظه کردیم، در موارد محنت، هنگامی که هر کاری عبث است، و به ویژه در مواردی که بلا از قبیل خشکسالی، توفان و بیماری همه گیر از آسمان نازل می شود مردم دوباره به سوی موجود برتر باز می گردند و از ارفع بلارا التماس می کنند. این گرایش فقط در میان بومیان رواج ندارد. عبرانیهای باستانی هر زمانی که در ناز و نعمت بودند، یهوه را رها می کردند و به بعلها و عشتروتها [زنان بعلها] همسایگان شان روی می آوردند. فقط در اثر بروز بلاهای تاریخی، ناگزیر به سوی یهوه باز می گشتند. «و در پیشگاه او می گریستند و می گفتند، ما مرتکب گناه شدیم، زیرا ما خداوندگار را رها کرده ایم، و به بعل و عشتروت خدمت کرده ایم؛ لیکن اکنون ما را از دست دشمنانمان نجات بده، و به تو خدمت خواهیم کرد». ۲۰

عبرانیها پس از بروز بلاهای تاریخی و تهدید به نابودی از حادثه معین تاریخی به

سوی یهوه بازگشتند؛ 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 عشتروتها در میان عبرانیها - خدایان باروری، فراوانی، کمال بخش حیات بودند؛ کوتاه سخن، خدایانی بودند که هم حیات کیهانی - نباتی، کشاورزی، احشام و اغنام - و هم حیات انسان را تجلیل کردند و تعالی بخشیدند. این خدایان به نظر می‌رسیدند که مقتدر و نیرومند 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 يك اندازه - این احساس را داشتند که تمام این خدایان مادینه 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 مادینه 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 (بحران تاریخی در میان عبرانیها) ناتوان هستند.

خدایان متفاوتی که جایگزین موجودات برتر شدند مخزن بیشترین نیروهای واقعی و برجسته یعنی نیروهای حیات بودند. لیکن حقیقتاً اینان در فراوری و سازندگی «ویژه کاران»^{۲۱} شده بودند و نیروهای دقیقتر، اساسی‌تر، روحی‌تر خدایان آفریننده را از دست 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 تجلیات قدسی حیاتی کرد و از تقدسی که نیازهای آنی و روزانه او را 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 آیینهای عروج، و مانند اینها، مکان برتری در اقتصاد مقدس حفظ می‌کنند. آنچه «مافوق» و «فراز» است برای آشکار کردن برتری در هر مجموعه مذهبی تداوم می‌یابد. آسمان که از آیینها خارج شده و با موضوعات دیگر در افسانه‌شناسیها جایگزین گردیده بر حسب نمادگرایی اش همیشه در حیات مذهبی حضور دارد؛ این نمادگرایی آسمانی نیز شماری از آیینها (عروج، صعود، آشناسازی، پادشاهی، و غیره)، شماری از افسانه‌ها (درخت کیهانی، کوه کیهانی، سلسله‌ای از تیرهایی که زمین و آسمان را به هم می‌پیوندند، و غیره) شماری از متلها (مثلا پرواز جادویی) را القا و تقویت می‌کند. نمادگرایی مرکز جهان — که ما انتشار برجسته آن را دیده‌ایم — اهمیت نمادگرایی آسمانی را نیز توضیح می‌دهد؛ چون در یک مرکز است که ارتباط و پیوند با آسمان عملی شده است، و آسمان تصور نمونه‌ای برتری و استعلا 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 توانسته 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 تنهایی کافی است که برتری را انتقال دهد.

مقدس 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 آگاهانه درک نشده می‌رساند. چون نماد نه فقط با اندیشمندان، بلکه با کل 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 می کند؛ به واسطه نمادهاست که جهان شفاف می شود، از این رو قادر به نمایش متعالی می شود.

آبها مجموع معنویت جهانی را می نمایند؛ آبها «چشمه و بنیان»^{۲۳}، مخزن تمام امکانات وجودند؛ آبها مقدم بر هر شکل و صورتی هستند و هر آفرینشی را حمایت می کنند. یکی از تصورات نمونه‌ای آفرینش جزیره‌ای است که ناگهانی در میان امواج خود را متجلی می سازد. به عبارت دیگر، غوطه‌وری در آب بر سیر قهقراپی و بازگشت به تشکل قبلی، ورود دوباره در وضعی نامتفاوت با وجود پیشین دلالت دارد. غوطه‌وری، عمل کیهان آفرینانه تجلی پیشین را تکرار می کند؛ غوطه‌وری با تجزیه اشکال برابر است. به این علت است که نمادگرایی آبها هم بر مرگ و هم بر باززادن دلالت دارد. تماس و برخورد با آب همیشه تجدیدی در پی دارد — از يك سو بدین سبب که تجزیه، زادن جدیدی به دنبال داشته است، از دیگر سو، بدین لحاظ که غوطه‌وری عامل بالقوه حیات را بارور و تکثیر می کند. کیهان شناسی وابسته به آب — در سطح انسان — در اندیشه‌های ماده‌زایی^{۲۴}، در اعتقاداتی که بر طبق آنها انسان از آبها زاده شده المثنای 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، و غیره) یا در مرگ وابسته به آیین آشناسازی با غسل تعمید المثنای خودشان را دارند. لیکن هم در سطح کیهان شناسانه و هم در سطح مردم شناسانه 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، زیست شناسانه، 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 آیینی در چشمه که سلامت و باروری به همراه دارد نیز معادل است. در هر مجموعه مذهبی، آبها به طور ثابت نقش خود را حفظ می کنند؛ آبها اشکال را تجزیه می کنند و از میان می برند، «گناهان را می شویند»؛ آبها در عین حال

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

يك اصل در اینجا اساسی است: هم تقدس آنها و هم ساختار کیهان آفرینهای مربوط به آب و مکاشفات می‌توانند فقط با نمادگرایی مربوط به آب، که خود تنها نظام توانمند در تجدید تمام آشکارسازیهای ویژه تجلیات قدسی بشمار می‌آید، 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. مثلا، آبهای مرگ معنای ژرفتر خود را فقط هنگامی آشکار می‌سازند که ساختار نمادگرایی وابسته به آب شناخته شده باشد.

۶. تاریخ نمونه‌ای غسل تعمید

بدران روحانی کلیسا منکر بهره‌برداری 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 آب تریلیان^{۲۷}، «پیش از آراستن جهان، تا آن زمان در حالتی شکل نیافته با خدا سکون [داشت].. آب نخستین چیزی بود که حیات داشت، بنابراین ممکن است شگفت‌انگیز نباشد که در غسل تعمید آنها آگاه بودند که چگونه حیات را ارائه دهند... بنابراین، تمام آنها، بر حسب امتیاز بنیانی خود، بعد از نیایش خدا قدرت وابسته به مراسم مذهبیِ تطهیرات را به دست می‌آورند؛ چون روح بی‌واسطه از آسمان ناگهان فرود می‌آید، و بر روی آنها می‌آراند، آنها را از خویش تقدس می‌بخشد؛ و بنابراین تقدیس می‌شوند، و آنها در عین حال دارای قدرت تطهیر می‌شوند... آنها [که] آموخته بودند نقایص جسمی را بهبود بخشند، اکنون روح را شفا می‌بخشند، آنها [که] برای رستگاری دنیوی به کار می‌رفتند، اکنون جاودانه تجدید می‌شوند.^{۲۸}

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

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

چنانکه می‌بینیم، تعبیراتی که از ترتولیان و جان کریسوستوم [به ما] رسیده کاملاً با ساختار نمادگرایی مربوط به آب مطابقت دارند. به هر حال، در ارزشگزاری مسیحی دربارهٔ آنها عناصر جدید معینی در رابطه با «تاریخ»، به ویژه با تاریخ مقدس وارد می‌شوند. نخست از همه، ارزشگزاری دربارهٔ غسل تعمید به مثابه نزول در ژرفای آنها 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، بهموت^{۳۲} اژدها در آنها بود و اردن را در آوارهای خود جا داد. اکنون، از آنجایی که سرهای اژدها باید شکسته شوند، عیسی، در آنها فرو رفت، اژدهای نیرومند را اسیر کرد، بنابراین ما باید نیرو و قدرت راه رفتن بر عقربها و مارها را داشته باشیم».^{۳۳}

بعد ارزشگزاری غسل تعمید به مثابه تکرار سیل است. بر طبق نظر ژوستین، مسیح، نوح جدید، پیروزمندانه از آنها بیرون آمده تا سالار دوران و نسل دیگری بشود. سیل در عین حال هم نزول به ژرفاهای آبی و هم غسل تعمید را مجسم می‌سازد. «پس، سیل، تصویری بوده که غسل تعمید 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 تعمید شده جدیدی در سنگاب کلیسا مربوط به غسل تعمید فرو می‌رود تا با اژدهای آب به نبرد برتری بپردازد و پیروزمندانه از آن بیرون آید».^{۳۴}

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

است، بلکه نمونه و مصداق اشتیاق مسیح نیز هست». برهنگی مربوط به غسل تعمید نیز دارای معنایی در عین حال آیینی و مابعدالطبیعی‌ای است. این برهنگی به معنای رها کردن تنبوش و لباس کهنهٔ فساد و گناه است، که انسان تعمید شده در آشناسازی مسیح، تنبوشی 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 بدعت‌گزاریه‌های 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 و عده‌های خدا را برای بنی اسرائیل تکمیل کرده بود. لیکن مهم است توجه کنیم که این ارزش‌گزاریه‌های جدید دربارهٔ نمادگرایی مربوط به غسل تعمید در هیچ جا با نمادگرایی مربوط به آب که کلاً انتشار یافته در تضاد نیستند. هیچ چیز از میان نمی‌رود: نوح و سیل در سنت‌های بی‌شمار، در توفانی که (جامعهٔ) انسانیت را به استثنای انسانی که باید نیای افسانه‌ای انسانیت جدید بشود، به ناپودی کشیده شد دارای المثنایی هستند. آب‌های مرگ موضوع مهم تکراری افسانه‌شناسی‌های دیرینهٔ شرقی، آسیایی، و اقیانوسیه‌ای هستند. آب به گونهٔ برجسته‌ای قاتل است؛ آب کل شکل را حل می‌کند، از میان می‌برد. دقیقاً به همین دلیل است که آب در مرحلهٔ بدوی این قدر غنی و چنین آفریننده است. برهنگی مربوط به غسل تعمید دیگر ویژگی انحصاری سنت یهودیت - مسیحیت نیست؛ بهشت بر عدم پوشاکها، یعنی، عدم اصطکاک، پوشش (تصور باستان نمونهٔ زمان) دلالت دارد. تمام برهنگی آیینی بر سرمشقی غیر دنیوی، تصویری بهشتی اشاره می‌کند.

هیولاهای ژرفای دریاها در سنت‌های بسیاری تکرار می‌شوند. قهرمانان، با نزول به اعماق دریاها برای مواجه شدن با هیولاهای دریایی آشنا می‌شوند؛ این آزمون سخت آشناسازی نمونه‌ای است. یقیناً، در تاریخ ادیان گوناگون‌ها و مغایریت‌ها فراوان هستند؛ بعضی اوقات ازدهایان واحد نگهبان گنج ترقی داده می‌شوند، که تصور حساس دربارهٔ مقدس، واقعیت مطلق است؛ پیروزی آیینی (= آشنایی) بر

هیولای نگهبان معادل با پیروزی 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 آیینی 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 همجوار 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 توانا بودند.

۷. کلیت (جامعیت) نمادها

پدران روحانی معینی از کلیسای نخستین ارزش تشابه و رابطه میان نمادهایی که مسیحیت مطرح کرد و نمادهایی که دارای معمولی انسان هستند، دریافته بودند. تئوفیلوس انطاکیه، آنانی را که رستاخیز مرگ را انکار کردند مورد خطاب قرار می‌دهد آنان را به نشانه‌های^{۳۸} موجود در اوزان کیهانی عظیم — فصول، روزها، شبها که خدا فرا روی آنها قرار داده — توجه می‌دهد. وی نوشت: «آیا رستاخیزی برای حیوب و میوه وجود ندارد؟» به نظر کلمنت^{۳۹} رُم، «روز و شب رستاخیز را به ما می‌نمایاند؛ شب فرو می‌نشیند، 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 تنهایی 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 می توانستند تعبیر شوند. با وجود این، درست است که ارزشگرایی جدید تا اندازه‌ای با ساختار معین این نمادگرایی درست شد؛ حتی می توان 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 می شود؛ این تجسم خدا در زمان تاریخی است که، به نظر مسیحی، اعتبار نمادها را تضمین می کند. 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 نمی تواند ساختار نمادگرایی باستانی را تغییر دهد. تاریخ به طور پیوسته معانی جدیدی بر آن می افزاید، لیکن این معانی نمی توانند ساختار نماد را خراب کنند.

تمام این مطلب درک پذیر است چنانچه توجه داشته باشیم که برای انسان مذهبی، جهان همیشه ارزشی فراطبیعی ارائه می دهد، یعنی، جهان مقولهٔ وضعی و جهت مقدسی را آشکار می کند. هر قطعهٔ کیهانی شفاف است؛ وضع خاص وجود آن ساختار ویژه‌ای از حیات و بودن و از این رو مقدس را نشان می دهد. 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 دردورترین گذشتهٔ مذهبی انسان رخ می دهد، و بدعتگزاریهایی بعدی که با تاریخ شروع شد، نیروی نابودکردن آنها را نداشت.

۸. زمین مادر

پیام آوری هندی، به نام اسموهالا، رییس 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 گفته: «شما از من می خواهید که زمین را شخم بزنم! آیا می خواهید که چاقویی برگیرم و سینهٔ مادرم را بدرم؟ سپس هنگامی که می میرم او مرا برای آرمیدن در آغوش نخواهد گرفت. شما از من می خواهید که برای سنگ حفاری کنم! آیا زیر پوست آن را برای استخوانهایش حفاری کنم؟ سپس هنگامی که می میرم، نمی توانم

برای باززادن 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. هیچانی که از شنیدن این واژه‌ها احساس می‌کنیم اصولاً از آشکار شدنشان بر ما همراه با مقایسه‌ناپذیر بودن تازگی و بی سابقگی تصور نخستین زمین مادر ناشی می‌شود. این تصور به شکل‌های بیشماری در سرتاسر جهان یافت شده است. این تصور زمین مادریا مام زمین آنچنان با ادیان مدیترانه‌ای آشنا است، که به تمام موجودات حیات می‌بخشد. «من راجع به زمین، مادر همه، خواهام خواند»؛ در سرودی برای 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 امریکای 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 جنینها را تشکل بخشیده بودند. دست کم به لینی - لِناپ یا دلاور سرخپوستان که يك بار در پنسیلوانیا ساکن بوده چنین گفتند. بر طبق افسانه‌هایشان، هر چند که آفریننده قبلاً در روی سطح زمین تمام چیزهایی را که مردم اکنون از آنها بهره‌مندند آماده کرده 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 ژرفاهای زمین، از گودالها، غارها، دره‌های تنگ، بلکه همچنین از دریاچه‌ها، چشمه‌ها، رودها در می‌آیند». در شکل متلها، خرافات، یا صرفاً به نشانه استعارات، چنین اعتقاداتی هنوز در اروپا یا برجاست. هر ناحیه، 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 و غیره هستند. حتی اروپایی امروز نیز هنوز مفهوم مبهمی درباره پیوستگی رمزآمیزی با خاک اصلی حفظ می‌کند. این تبحر به 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 بخز» (۱۰، ۱۸، ۱۰). در آتاروا ودا می‌خوانیم «تو که از زمین هستی، من ترا در زمین می‌نهم!» (۴۸، ۴، ۱۸). به طور رسمی در مراسم 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 سرزمین پدری فراهم کنید: (۱۰۰، ۱، ۵۰، ۵، ۵۵۹۵) «در اینجا او زاده شده، در اینجا او خفته است»^{۴۶}؛ (۸، ۲۸۸۵) «اینجا او در سرزمین بومی خود خفته است»^{۴۷}؛ (۵، ۱۷۰۳) «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 نماینده مادر بزرگ زمینی است — مایه 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 یافت 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 (الیتیا، دامیا، آگزییا) بر روی زانویشان دقیقاً وضع زنی را

به هنگام زادن روی زمین نشان داده‌اند. در متون مصری که با حروف جدید هیروگلیفی نوشته شده عبارت «نشستن روی زمین» بچه‌زادن معنا می‌دهد.^{۵۰}

معنای مذهبی این رسم به سادگی درک‌پذیر است: توالد و زایمان تفاسیر کیهانی خرد در باره 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 زاینده‌گی 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 قراردادان کودک در روی زمین است. در بعضی از بخشهای اروپا امروزه زرمس است، همینکه کودک شسته و قنداق شد او 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 محتضر همچون کودک نوزاد، در روی زمین قرار داده می‌شود... 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 محتضر 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... آیین قراردادان 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 او را مشروعیت خواهد بخشید و حفاظت خدایی خود را به او اعطا 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 جزئاً یا کلاً، همانند غوطه‌ور شدن در آب، غسل تعمید دارای ارزش معجزه‌ای — مذهبی است. شخص بیمار حیات تازه یافته؛ وی مجدداً زاده شده. این عمل در

زدودن گناه یا شفا بخشی بیماری روانی (بیماری روانی برای جمع به اندازه بیماری جسمی دارای خطراتی است که پیامد آن تبهکاری یا بیماری جسمی است) تأثیر بکسانی دارد. گناهکار را در بشکه یا گودالی در زمین قرار می دهند، و هنگامی که وی خارج می شود. به او می گویند که «دوباره از رحم مادرش خارج شده است». این امر اعتقاد اسکاندیناویایی را توجیه می کند که اگر جادوگر زنده دفن شود، بذر وی محل دفن بیفشاند، و سپس خرمن شود، می تواند از لعنت شدگی جاودانی رهایی یابد.^{۵۳}

آشناسازی شامل مرگ و رستاخیز آیینی است. به این علت است که، در میان مردمان بیشمار نخستین، نوآموز به گونه ای نمادین «کشته»، در گودالی قرار داده می شود و او را با برگ می پوشانند. پس از اینکه نوآموز از گور بر می خیزد/انسان جدیدی به نظر می رسد، چون بار دیگر مستقیماً از مادر کیهانی زاده شده است.

۱۰. زن، زمین و باروری

برآند که زن به گونه ای رمزآمیز با زمین یکی است، بچه زایی، بر اساس مقیاس انسانی، به عنوان نسخه بدل باروری زمینی انگاشته شده است. تمام تجربیات مذهبی در رابطه با باروری و زادن 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 می تواند بدون کمک یاری دهنده ای به تنهایی آستن شود. آثار چنین عقاید باستانی با وجود این در افسانه های بکرزایی^{۵۴} ایزدبانوان مدیرانه ای یافت شده اند. بر طبق گفته هسیود، زمین^{۵۵} 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 افسانه ای درباره خودکفایی و باروری زمین مادر است. چنین مفاهیم افسانه ای در اعتقادات مربوط به باروری خود به خودی زن و در نیروهای معجزه آمیز - مذهبی مرموز او، که تأثیر معینی بر حیات نبات اعمال می کنند، المثناپی دارند. پدیده اجتماعی و فرهنگی مشهور مدارسالاری 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 کامل‌سازی 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 اقیانوسیه - از اندونزی تا میکرونزی - یافت شده، لیکن این افسانه در آسیا، آفریقا، و دو امریکا نیز موجود است.^{۵۷} اکنون چنانکه دیده‌ایم، افسانه کیهان آفرینی به گونه‌ای برتر افسانه‌ای نمونه‌ای 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 (۶، ۴، ۲۰)، اعلام می‌دارد «تو زمین هستی!» حتی بنابراین بیشتر در آتاروا ودا (۱۴، ۲، ۱۷) داماد و عروس به آسمان و زمین تشبیه شده‌اند. دیدو ازدواج خود را با آینه ناس در هنگامه توفان شدید جشن گرفت (آینه‌نید ۴، صفحه ۱۶۵ به بعد)؛ اتحاد آنان با آن عناصر منطبق می‌شود؛ آسمان همسر او را در آغوش می‌گیرد، باران بارور را فرو می‌بارد. در آیینهای ازدواج یونانی مثال و سرمشق وصلت پنهانی زنوس با هرا (پازانیاس، ۲، ۳۶، ۲) مورد تقلید قرار گرفته. همان طور که انتظار داریم، افسانه خدا سرمشق نمونه‌ای برای وصلت انسان است. اما جنبه دیگری هست که باید مورد تأکید قرار گیرد - و آن ساختار کیهانی آیین نکاح و از این رو ساختار رفتار جنسی انسان است. به نظر انسان غیر مذهبی جوامع جدید، فهمیدن این همزمانی بعد کیهانی و مقدس وصلت مشکل است. لیکن چنانکه برای اظهار بیشتر از يك 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 رمز 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 يك 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 آیینهای میگسارانه و عیاشانه می شوند. آشفستگی اجتماعی، اجازه جنسی (اباحه)، عیاشی (هرزگی) نماد سیر قهقرایی به وضع بی نظمی هستند که پیش از آفرینش جهان بوده. در مورد آفرینش در سطح حیات نبات، این نمایشنامه کیهان آفرینی — آیینی تکرار شده است، چون محصول جدید معادل با آفرینشی جدید است. عقیده تجدید — که ما در آیینهای سال نو با آن مواجه بودیم، منظور از آنها در عین حال تجدید زمان و تجدید جهان بوده — در نمایشنامه های عیاشانه کشاورزی تکرار می شود. در اینجا نیز میگساری و عیاشی بازگشت به شب کیهانی، شکل قبلی، آنها، برای اطمینان از تجدید کامل حیات و از این رو باروری زمین فراوانی محصولات است.

۱۱. نمادگرایی درخت کیهانی

و نمادگرایی نشو و نمای نباتی

دقیقاً چنانکه دیده ایم، افسانه ها و آیینهای زمین — مادر عمدتاً مفاهیم باروری و فراوانی را بیان می دارند. اینها مفاهیم مذهبی هستند، چون آنچه را جنبه های باروری کلی آشکار می کند، به طور مختصر، رمز تولید مثل، رمز آفرینش حیات است. برای انسان مذهبی، پدیداری حیات، رمز اصلی جهان است و نهایتاً از اینجا منحرف می شود و به ماورا می رود، در راهی تا اندازه ای مرموز در مکان ناشناخته دسترسی ناپذیر برای اکثر انسانها ادامه می یابد. 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 درباره این دو مرحله فراعالم خاکی حیات انسان فهمیده شده، با وجود این، وجود داشتن این دو مرحله 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 پدیداری 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 گونه‌ی نمادین 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 منزله‌ی شیئی 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 پیچیدگیهایش منطبق می‌شود. در سطح تجربه نامقدس حیات نبات صرفاً مجموعه‌ای از زادنها و مرگها را نمایش می‌دهد. فقط دید مذهبی درباره‌ی حیات امکان از رمز درآوردن معانی دیگر در وزن و آهنگ نشو و نماي نباتی، پیش از همه باورهای مربوط به تولید مثل، جوانی ابدی، سلامت، جاودانگی را پیش می‌آورد. باور مذهبی درباره‌ی واقعیت مطلق، که بیانی نمادین در بسیاری از تصورات پیدا می‌کند، با میوه‌ای معجزه‌آسا، بخشاینده‌ی جاودانگی، علم لایتناهی، 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 درباره‌ی حیات (مثلاً، در بین النهرین)، درباره‌ی جاودانگی (آسیا، کتاب عهد عتیق)، درباره‌ی معرفت (کتاب عهد عتیق)، درباره‌ی 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 ممتاز، قهرمانان و نیمه‌خدایان است، توجه دارد. به این علت است که افسانه‌های مربوط به جست‌وجوی جوانی یا جاودانگی جای برجسته و والایی به درختی با میوه‌ی طلایی یا برگهای معجزه‌آسا، درختی روئیده «در سرزمین دور دست» (در واقع

در جهانی دیگر) و به دست هیولاها (شیردالها، ازدهایان، 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 يك آزمون سخت مربوط به آشنایی از نوع قهرمانی روبه‌رو هستیم؛ با خشونت است که فاتح برتری انسانی، غالباً جوانی جاودانگی خدایی، شکست‌ناپذیری، 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 می‌کنند. 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 نویسندگان، تمام گیاهانی که امروز کشت می‌شوند اساساً گیاهان مقدس تلقی می‌شده‌اند.^{۶۱}

آنچه آیینهای نشو و نمای گیاهی نامیده شده‌اند مبتنی بر تجربه «طبیعت گر ایانه»^{۶۲} مَثلاً، مربوط به بهار و بازبیداری نباتی نیستند. بر خلاف، 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 مقطعی و به فواصل معین کیهان است که بنیانی برای اهمیت مذهبی بهار محسوب می‌شود. پس، همچنین در آیینهای 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 گله‌ها، پرنده‌ای را نمایش می‌دهند، این نمون،

رستاخیز برجسته حیات گیاه است، که گواهی می‌دهد رمز تکمیل شده، که بهار به زودی فرا خواهد رسید. اکثر این آیینه‌ها پیش‌از پدیدۀ طبیعی بهار قرار دارند.

۱۲. از تقدس درآوردن طبیعت

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

ارائه مثال و نمونه محدودی از این تغییرات و زوالهای ارزشهای مذهبی طبیعت بدون ارزش نخواهد بود. مثال را به دو دلیل دربارۀ 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 حداکثر غایت خود نرسیده است. حتی برای سوفسطایی‌ترین (خبره و ماهرترین) افراد آثار ادبی، «تفکر زیبایی‌شناسی» هنوز رایجۀ مذهبی را در خود حفظ کرده است.

از سده هفدهم، در میان ادیبان و دانشمندان چینی آراستن باغها در گلدانهای سفالین باب (رسم) شد.^{۶۳} گلدانهای 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 سبک چینی)، پلها، و افراد انسان را در میان خود در بر 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 خیرگان 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 آب عطر آگین آنها دریا و پوشش آنها را کوه ارائه می‌داده. ساختار کیهانی این اشیا بدیهی است. عنصر رمزی نیز ارائه شده، چون قرار داشتن کوه در وسط دریا نماد جزیره تبرک شده، نوعی بهشت که فناپذیران تائوگرای در آن زندگی می‌کردند بوده. بنابراین ما در اینجا جهانی جدا، جهانی در مینیاتور داریم که دانشمند برای شرکت در 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 درباره غارها نقش مهمی در ساختمان این باغهای مینیاتوری داشته. غارها گوشه‌های غزلت راز، جایگاههای فناپذیران تائوگرای و مکانهای آشناسازی هستند. غارها جهانی بهشتی را ارائه می‌دهند و از این رو ورود به آنها مشکل است (نمادگرایی «در باریک»)، که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت).

لیکن این مجموعه کلی — آب، درختان، کوه، غار — که چنین نقش چشمگیری در تائوگرایی داشته فقط گسترش مفهوم هنوز کهنتر مذهبی: که درباره مکان کامل، ترکیب کمال (کوه و آب) با خلوت، و بنابراین تعالی^{۶۴} به سبب اینکه جهان بی‌واسطه در مینیاتور و بهشت، سرچشمه 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 سرودن متناوب سرودهای آیینی و دیدارهای عاشقانه به آنجا می‌رفتند. پیشگویی کردن ارزشهای متوالی مکان مقدس نخستین ممکن است. در اخیرترین زمانها مکانی ممتاز، جهانی بسته و تقدیس شده بود، که پسران جوان و دختران به فواصل معین برای شرکت کردن در رموز حیات و باروری کیهانی همدیگر را دیدار می‌کردند. تائوگرایان این اشکال (نمونه‌های) کیهان‌شناسانه باستانی — کوه و آب — را گرفتند و آن را در مجموعه‌ای غنی‌تر (کوه، آب، غار، درختان) پرداختند، لیکن آنها را به کوچکترین مقیاس کاهش دادند؛ این عالم بهشتی در مینیاتور بود که به سبب اینکه جدا از جهان کفرآمیز با نیروهای رمزی پر شده بود و تائوگرایان در تفکر درباره آن به تعمق فرو می‌رفتند. تقدس جهان بسته هنوز در گلدانهایی پوشیده از آب عطر آگین 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 می‌رفته.

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

۱۳. تجلیات کیهانی دیگر

ملاحظات مربوط به مکان ما را به بحث درباره فقط چند جنبه تقدس طبیعت ناگزیر کرده‌اند. بسیاری از تجلیات کیهانی لزوماً باید کنار گذاشته شوند. مثلاً، بنابراین ما قادر به بحث درباره نمادها و آیین‌های مربوط به خورشید و ماه و اهمیت مذهبی سنگها، نقش مذهبی حیوانات، و غیره نبوده‌ایم. هر يك از این گروههای تجلیات قدسی کیهانی ساختار ویژه‌ای از تقدس طبیعت را آشکار می‌کند؛ 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 می‌کنند. تجلی قدسی سنگ به طور برجسته‌ای جلوه وجود است؛ بالاتر از همه، سنگ هست، سنگ همیشه خودش باقی می‌ماند، تغییر نمی‌کند — و سنگ با ناکاهیدنی^{۶۵} و مطلقیتی که داراست با انسان برخورد می‌کند، بنابراین با تمثیل ناکاهیدنی و مطلقیت، هستی را بر او آشکار می‌کند. براساس تجربه مذهبی، وضع ویژه وجود سنگ، طبیعت وجود مطلق، ماسوای زمان، هستی

آسیب‌ناپذیر را بر انسان آشکار می‌گرداند.^{۶۶}

به همین طریق تحلیلی سریع و زودگذر دربارهٔ ارزیابیهای بسیار 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 باززادن آگاه شدند. به واسطهٔ نمادگرایی ماه است که انسان مذهبی به مقایسهٔ مجموعهٔ وسیع حقایق ظاهراً نامربوط و نهایتاً به تکمیل کردن آنها در دستگاہی واحد رهنمون شده بوده. حتی محتمل است که ارزش مذهبی اوزان ماه، نخستین هم‌نهادهای بزرگ انسانی — کیهانی بومیان را امکان‌پذیر ساخته. نمادگرایی ماه بوده که انسان را به ارتباط و پیوند دادن 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 باززادن نمونهٔ ماه («نوری که از ظلمت بر می‌تابد») دنبال شده؛ بافندگی، نماد «تار (نخ) حیات» سرنوشت، ناپایداری،^{۶۷} و مرگ؛ و دیگر موارد است. به طور کلی اکثر عقاید مربوط به دوره‌ای، دوگرایی (ثنویت)، دو قطبی، تضاد، تعارض، لیکن همچنین دربارهٔ آشتی اضداد، انطباق تضادها، یا کشف شده یا برحسب نمادگرایی ماه روشن گردیده‌ممکن است حتی ما دربارهٔ اصل ما بعدالطبیعهٔ ماه، به مفهوم دستگاہ ثبات «حقایق» در رابطه با وضع ویژه بودن برای موجودات زنده، برای هر چیزی در کیهان که در حیات سهم 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.^{۶۸} 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 سهم نیست؛ هر چند که همیشه خورشید در حرکت، تغییرناپذیر باقی می‌ماند؛ شکل و صورت آن همیشه همان است که بوده. تجلیات خورشید از لحاظ ارزشهای مذهبی خودمختاری و قدرت، سلطه و هوشیاری را ارائه می‌دهد؛ به این علت است، که در فرهنگهای معین ما شاهد فراگرد 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]، مکزیك) 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 پیروزمندان خارج می‌شود. در اینجا ظلمت دیگر، آن چنان که در افسانه‌شناسیهای مربوط به ماه است، یکی از وضعیتهای موجود خدایی نیست؛ در عوض، در اینجا ظلمت غیر از خدا نماد همه چیز است، از این رودشمن به تمام معناست. ظلمت دیگر مرحله‌ای ضروری در حیات کیهانی ارزیابی نشده؛ در چشم‌انداز 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 ماکزوبیوس در خورشید، تمام خدایان جهان یونانی - شرقی، از آپولو و ژوپیتر تا اُزیریس، 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 فراگرد طولانی عقلانی شدن ناپدید می‌شود.^{۷۱}

از تقدس در آوردن تجلیات قدسی خورشیدی فقط يك مورد در میان فراگردهای 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 ژرف 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 لئون بلوی، نویسنده 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 ناپذیر که مرگ نامیده شده است فرا برسد، این همیشه مسیح است که، به تساوی از درخت و از انسان منحرف می شود».^{۷۲}

حواشی:

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

۲. work: صنع..

3. Uwoluwu

۴. مثالها و کتابشناسی در: الباده، انگاره‌ها، صص. ۳۸-۶۷.

5. Dieus

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

7. majestas

8. tremendum

۹. برای اطلاعات بنیادی، رک. الباده، انگاره‌ها، صص. ۳۸-۱۲۳. به ویژه رک.:

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 Feuer-land», *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. دربارهٔ تمام موارد زیر، ر.ک.:

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

23. *fons et origo*

24. hylogenies

25. *leimon*

۲۶. دربارهٔ این نمادگرایی، ر.ک. الیاده، پیشین، از صفحهٔ ۴۳۷ به بعد به ویژه از صفحهٔ ۴۴۸ به بعد.

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

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

۲۹. John Chrysostom (۳۴۷-۴۰۷ م.): اسقف اعظم کلیسای جامع قسطنطنیه.

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

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

32. Behemoth

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

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

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

36. *Ibid*, pp. 56ff.

۳۷. دربارهٔ 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*, XIV, 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, rêves 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, rêves 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.
54. parthenogenesis: ایجاد مولود به وسیله جنس مؤنث بدون عمل لقاح - م.
55. Gaia
56. J.J.Bachofen, *Das Mutterrecht*, Basel, 1861, 3rd ed. 1948; Wilhelm Schmidt, *Das Mutterrecht*, Vinna, 1955.
57. Eliadé, *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 (استرالیا، فیوجیایها، مردمان شمالگان) دیده نشده است.

۵۸. رك. الیاده، پیشین، از صفحه ۳۵۶ به بعد.

۵۹. Yggdrasil: از افسانه‌های مردم اسکاندیناوی؛ درختی با سه ریشه که: ۱. خانه خدایان مهم توتونیک (شمال اروپا)، مکان والهالا و کاخهای خدایان منفرد؛ ۲. زمین میانه؛ و ۳. خانه مردان، مکان ازلی تاریکی، سرما و یخبندان — منزلگاه آنها که از بیماری یا کهولت می‌میرند — 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، رك.: الیاده، انگاره‌ها، صص. ۲۱۶-۲۳۸.

67. temprality

۶۸. الیاده، پیشین، صص. ۱۵۴-۱۸۷.

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

۷۰. فلاویوس کلاویوس جولیانوس: امپراتور روم؛ ۳۶۱-۳۶۳م.

۷۱. الیاده، پیشین، صص. ۱۲۴-۱۵۳.

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

کتابنامه

- 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, *Akad. 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 فهم‌پذیر ساختن رفتار و عالم ذهنی انسان مذهبی برای دیگران است. این همیشه مسئولیت ساده‌ای نیست. برای جهان جدید، دین شکلی از حیات و جهان‌بینی است که مسیحیت ارائه کرده. با کوشش 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 کنفیسیوس‌گرایی — است. لیکن چنین کوششی برای گسترش دادن افق مذهبی خویش ستودنی است، هر چند ممکن است او را به اندازه کافی فراتر از حد معمول نبرد؛ یونان، هند و چین، روشنفکر غربی را به فراسوی حدود ادیان پیچیده و کاملاً توسعه یافته که دارای تعالیم مقدس مکتوب بسیاری هستند راه نمی‌برند. دانستن بخشی از این نوشته‌های مقدس، آشنا شدن با برخی از افسانه‌شناسیها و الهیات شرقی یا بنیادین با وجود این برای درک کلی عالم ذهنی انسان مذهبی کفایت نمی‌کند. این افسانه‌شناسیها و الهیات قبلاً 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 نویسندگان نام‌آور نابغه‌ای (مثلاً، در یونان، هومر) مورد حرمت قرار گرفته بوده‌اند.

برای دستیابی به چشم‌انداز مذهبی وسیع‌تر، آشنا شدن با فرهنگ عامه مردم اروپایی مفیدتر است؛ در اعتقادات و آدابشان، طرز برخوردشان 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 بیش 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 نیاموردنی و خیلی قدیمی بوده به مسیحیت شان توفیق یافتند. تصور کردن اینکه روستائیان 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 پیچیده تر 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 قرارداد 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 خدایان آفریده بوده‌اند، و اینکه وجود این جهان فی نفسه «به معنای» چیزی است، که «می‌خواهد چیزی بگوید»، که این جهان گنگ، مبهم نیست، که این جهان چیز بی‌جان (ساکن) بدون هدف یا بی‌معنا نیست، برای انسان مذهبی، کیهان «زندگی

می‌کند» و «سخن می‌گوید». حیات محض کیهان دلیل تقدس آن است، از آن جایی که کیهان را خدایان آفریده بوده‌اند و خدایان خود را با حیات کیهانی به مردم می‌نمایانند.

به این علت است که، در آغاز در مرحله معینی از فرهنگ، انسان خود را کیهان خرد تصور می‌کند. وی بخشی از آفرینش خدایان را تشکیل می‌دهد؛ به عبارت دیگر وی در خود همان تقدسی را می‌یابد که در کیهان تشخیص می‌دهد. نتیجه این است که حیات او همسان حیات کیهانی شده است، به عنوان کار خدا، کیهان به صورت تصور نمونه‌ای وجود انسان در می‌آید. چند مثال می‌آوریم: دیده بودیم که ازدواج به مثابه مقدس همسری آسمان وزمین ارزیابی شده است. لیکن در میان کشاورزان همانندی زمین - زن با وجود این پیچیده تر است. زن به خاك (زمین)، دانه به نطفه مردانه و کار کشاورزی به اتحاد ازدواجی تشبیه شده است. آتاروا ود/ (۱۴، ۲، ۱۴) می‌گوید «این زن مانند خاك، زنده شده است: ای مردان دانه را در او بکارید!» «زنان شما در حکم مزارع برای شما هستند» (قرآن، ۲، ۲۲۵). ملکه‌ای سترون به زاری می‌گوید، «من مانند مزرعه‌ای هستم که هیچ چیز در آن نمی‌روید!» بر خلاف، در سرودی در سده دوازدهم، مریم باکره در حکم «زمینی که شخم زده نمی‌شود، که میوه‌ای زاییده» ستایش شده است.^۲

اجازه بدهید 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. می‌توان آن را وجودی گشوده نامید، چون دقیقاً به وضع انسان زنده محدود نشده است (ما نیز می‌دانیم که بومی سرمشق خود را روی سطح فرا انسانی که افسانه‌ها آشکار کرده‌اند قرار می‌دهد). وجود انسان مذهبی، به ویژه بومی، به جهان گشوده است؛ انسان مذهبی در زندگی هرگز تنها نیست، بخشی از جهان در او زندگی می‌کند. لیکن ما آنچنانکه هگل گفته نمی‌توانیم 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 می‌گیرد، اعلام می‌دارد که او زمین است و وی آسمان در عین حالی که کاملاً از انسانیت خود واو آگاه است. کشاورز استرالیایی - آسیایی که همان واژه^۳ را برای معرفی کردن شکل

اندام جنسی مرد و با بیل کردن به کار می برد، مانند بسیاری از کشاورزی گریان، 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 بی واسطه 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 وابسته به حیات است.

۲. تقدیس حیات

مثال بالا ما را 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 دوگانه ای 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 گذشته ای بسیار دور، تمام سازواره ها 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 بوده اند؛ 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 ظاهراً کم اهمیت را برقرار کردند. در افسانه کارادجری استرالیایی، دو قهرمان فرهنگ هنگام ادرار کردن وضع ویژه ای به خود گرفتند، و کارادجریها هنوز تا امروز این حرکت نمونه ای را تقلید می کنند.^۴ نیازی به گفتن نیست، که چیزی برابر با این امر در سطح تجربه کفرآمیز (نامقدس) حیات وجود ندارد. برای انسان غیر مذهبی، تمام تجربیات زنده — خواه جنسی یا خوردنی، کار یا بازی — از تقدس بیرون آورده شده اند. 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 فضاها و پدیده‌های کیهانی متفاوت همسان شده، ارزش مذهبی داده است. ما بیشتر 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، و غیره.

لیکن تاریخنگار ادیان با دیگر همانندیهایی که مستلزم نمادگرایی‌های گسترده‌تری، کل دستگاه تشابهات کیهانی خرد — کلان است روبه‌روست. مثلاً چنین است همانندی شکم یا رحم با غار، روده‌ها با دخمه پریپچ و خم، دم زنی (تنفس) با بافندگی، سیاهرگها و سرخرگها با خورشید و ماه، ستون فقرات با محور جهان، و غیره. البته تمام این همانندیهای میان جسم انسان و کیهان کلان در میان بومیان به ثبت نرسیده‌اند. بعضی دستگاههای (سیستمهای) ارتباطات انسان — عالم کاملاً فقط در فرهنگهای بالاتر (هند، چین، خاور نزدیک باستانی، امریکای مرکزی) استادانه پرداخته شده بودند. با وجود این، نقطه جهش آنها هم اکنون در فرهنگهای باستانی حاضر است. مردم بومی برای دستگاههای رسیدگی کننده همانندیهای انسانی — کیهانی درباره پیچیدگیهای فوق‌العاده، که بر ظرفیت تمام نشدنی آن برای پژوهشهای نظری گواه است آشکار کرده‌اند مثلاً، در دوگون آفریقای غربی فرانسه مورد چنین است.^۵

این همانندیهای انسانی — کیهانی به ویژه تاکنون به مثابه اینکه رمزهای موقعیتهای وجودی متفاوت هستند به ما مربوط می‌شوند. گفتیم که انسان مذهبی در يك جهان باز زندگی می‌کند و، بعلاوه، که وجود او به جهان باز و گشوده است. این بدان معناست که برای انسان مذهبی مجموعه 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 آیینهای دینی درآیند. خوردن امری آیینی است، و غذا را به گونه‌های متفاوتی، ادیان و فرهنگهای متفاوت ارزیابی کرده‌اند. ماده‌های غذایی (خواربارها) به عنوان مقدس، یا هدایای خدا، یا پیشکشی برای خدایان حافظ جسم (مثلاً، در هند) فرض شده‌اند. حیات جنسی، چنانکه دیدیم، همچنین آیینی شده 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. مثلاً، در میان اوماهاها، ده دقیقاً به دو بخش به نام آسمان و زمین تقسیم شده است. ازدواجها فقط می‌توانند میان دو نیمه برون همسری صورت گیرند، و هر ازدواج جدیدی مقدس همسری، یعنی اتحاد آسمان و زمین را تکرار می‌کند.^۶

چنان ترسیمی از همانندیهای انسانی - کیهانی و، به ویژه، آیینی شدن 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 آیین در تانتریسم هندی به دست آورده نیازمندیم. دقیقاً هند چگونه عمل زیست‌شناسانه را ترسیم می‌کند که می‌تواند به آیین تغییر یابد و چگونه، هنگامی که دوره آیینی پایان یافته است، همان عمل به منزله فن رمزی ارزیابی شود. فریاد شوهر در بریهادرانیاکا اوپانیشاد، که «من آسمان هستم، او زمین است»، از تغییر شکل همسر به محراب قربانگاهی و دایی (۶، ۴، ۳) ناشی می‌شود. لیکن در تانتریسم زن با تجسم طبیعت^۷ ایزد بانوی کیهانی^۸، هنگامی با شیوا، 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 مسئله‌ای درباره عمل زیست‌شناسانه وجود ندارد. این آیینی 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، مراتض‌رهایی

جاودانگی خود را به دست می آورد». ^{۱۲} بریها دارانیاکا اوپانیشاد قبلا اعلام کرده: «کسی که این را می داند، هر چند به نظر می رسد که مرتکب گناه می شود، با وجود این ناب، پاک، نامحدود و جاودان است» (۵، ۱۴، ۸). به دیگر سخن، «کسی که می داند» لزوماً دارای تجربه ای 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 درجه ای از ظرافت رمزی تقدس یافتگی سازواره ها و تقدس یافتگی حیات زیست شناسانه — تقدس یافتگی که قبلا 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 فرانسائی رهایی مطلق) بدون خطراتش نیست. در خود هند، تانتریسیم 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 تجربه ای را — تجربه حیات جنسی تقدیس شده ای 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 دیدیم؛ 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 گذشته ای بسیار دور مربوط می شود. بر این مثال اندکی مکث می کنیم، چون می نمایاند که چگونه ارزشهای احساس و عمل مذهبی باستانی می توانند با ادیان بسیار اخیر و حتی فلسفه ها مورد تفسیر واقع شوند.

اندیشه مذهبی هندی امکان استفاده 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؛ دَمها با بادها؛ ناف یا قلب با مرکز جهان، و غیره 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 زیست‌شناسانه متفاوتی تشبیه شده‌اند. جسم انسان، به گونه‌ای آیینی با کیهان یا با قربانگاه ودایی (که تصویری از جهان است) همسان دانسته شده، و از سویی با خانه نیز مانند گشته است. متنی هاتا - یوگایی جسم انسان را مانند «خانه‌ای با ستون و نه در» می‌داند.^{۱۵}

تمام این امر به گفتن این می‌انجامد که با استقرار آگاهانه خود در موقعیتی نمونه‌ای چنانکه برای او مقدر 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 يك 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، برهمارندهر نامیده می‌شود. این واژه، گشودگی بالای فرق سر را، که نقش مقدماتی در فنون یوگایی - تانتریکی ایفا می‌کند که روح در لحظه مرگ از آن پرواز می‌کند تعیین می‌سازد. در این رابطه می‌توان از رسم شکستن فرقه‌های سر مرتاضان مرده برای آسان کردن پرواز روح یاد کرد.^{۱۷}

این رسم هندی المثنایی 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 «منطقه مقدس» قرار دارد پرواز می‌کند.^{۱۸} در موارد رنج طولانی مرگ، يك قطعه تخته یا بیشتر از سقف جدا، یا حتی

سقف شکسته شده است. معنای این رسم آشکار است: روح به طور ساده تری جسم خود را ترك 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 نمی کند و دیگر آگاه نیست که جسمی دارد و به اقامت خود در خانه‌ای ادامه می دهد 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 استعلا بخشی به وضع انسان - در شکلی دوگانه، شکستن سقف و پرواز بیان شده است. متون بودایی به آرهاتها اشاره می کند که «در هوا پرواز می کنند و سقف قصر را می شکافند»، که، «به اراده خود پرواز می کنند، سقف خانه را می شکافند و در هوا پرواز می کنند» و غیره.^{۱۹} این قواعد روشن به دو گونه قابل تفسیر دوگانه هستند: در سطح تجربه رمزی نوعی «عیاشی» و از این رو پرواز روح در برهما راندها وجود دارد؛ در سطح مابعدالطبیعی فسخ جهان مشروط است. لیکن هر دو معنای پرواز آرهات رخنه در سطح وجودشناسی 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 می کنند.

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 اندیشه هندی، آرهات که «سقف خانه را می شکافند» و به هوا پرواز می کند به گونه‌ای برجسته نشان می دهد که او کیهان را استعلا بخشیده است، وضعی متناقض و حتی تصور ناکردنی از حیات، که آزادی مطلق (به هر نامی ممکن است نامیده شود: نیروانا، آسامسکریتا، سامادهی، ساهاجا، و غیره) به دست آورده. در سطح افسانه‌شناسی حرکات نمونه‌ای درباره استعلا بخشی جهان که بودا ترسیم کرده اعلام می دارد که او تخم مرغ کیهانی، «صدف 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 پیچیده‌اندیشه 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). هرگونه موقعیت مجاز جاودانه دلالت بر مکانی در کیهانی، در عالمی دارد که کاملاً سازمان یافته و از این رو از سرمشق نمونه‌ای، آفرینش تقلید شده. مرز مسکون، معبد، خانه، جسم چنانکه دیده‌ایم، همه کیهانهایی هستند. لیکن هر کدام از این کیهانها گشودگی‌ای را با خود دارد، به هر حال این عقیده ممکن است در فرهنگهای مختلف بیان شود (چشم معبد، دودکش، سوراخ مخصوص خروج دود، برهمارنده‌ها، و غیره). به يك یا چند شیوه کیهانی که فرد اسکان می‌گزیند - جسم، خانه، مرز قبيله‌ای، کل این جهان - با سطح مختلفی در بالا که نسبت به آن برتر است ارتباط دارد.

این ارتباط می‌تواند در دینی غیر کیهانی مانند دین هند پس از بودیسم نیز فراهم شود. این گشودگی به سطح بالاتر دیگر گذر از موقعیتی انسانی به موقعیتی فراانسانی را ارائه نمی‌دهد، لیکن در عوض فراتری، نسخ کیهان، آزادی مطلق را بیان می‌دارد. اختلافی برجسته میان معنای فلسفی تخم مرغ شکسته بودا یا سقف شکافته آرهات 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 فلسفه هندی و هم عرفان هندی این تصور نخستین شکافتن سقف را بر می‌گزینند. این بدان معناست که گذر به ماورای موقعیت انسانی بیان کنایه آمیزی در خراب سازی «خانه»، یعنی، خراب سازی کیهان شخصی‌ای که فردی برای اسکان برگزیده است پیدا می‌کند. هر مسکن ثابتی که فرد در آن استقرار یافته، در سطح فلسفی، معادل با موقعیت وجودی‌ای 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 برتافته و آزادی مطلق 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 او را از مردم متعلق به دوره نخستین و فرهنگهای شرقی مورد 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 جمعیت‌های 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 جمعیت‌های روستایی شدیداً ضعیف شده است. آیین کیهانی، رمز شرکت و مداخله طبیعت در نمایشنامه مبحث مسیحیت‌شناسی غیرقابل فریافت 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 فوق‌العاده موضوع گفته بودیم؛ ما خود را فقط به اندکی از جنبه‌های بسیار آن محدود کرده‌ایم. «خانه» -

از آنجایی که خانه بی واسطه يك تصور جهان و المثنای جسم انسان است — نقش چشمگیری در آیینها و افسانه‌شناسیها ایفا می‌کند. در برخی از فرهنگها (مثلاً، چین پیش از تاریخ، اتروریا، و غیره) 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 يك 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 يك بار بر این حقیقت که تمام اشکال کیهان — عالم، معبد، خانه، جسم انسان — در بالا گشودگی ای دارند، تأکید ورزیده‌ایم. با وجود این معنای این نمادگرایی اکنون روشن تر می‌شود؛ این گشودگی گذر از يك وضع بودن به وضع دیگر، از يك موقعیت وجودی به موقعیتی دیگر را ممکن می‌سازد. گذر برای هر وجود کیهانی مقدر 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 پیچیده تر، و ویژگیهای عمده تر درباره آن است که در بحث درباره ماه به عنوان باستان نمونه کیهانی شدن، نشو و نما به منزله نماد تجدید جهانی، و به ویژه راههای بسیاری از تکرار آیینی کیهان آفرینی — یعنی، گذر نمونه‌ای از واقعی به صوری — آزمودیم. باید بیفزاییم که تمام این آیینها و نمادگراییهای گذر، مفهوم ویژه‌ای از وجود انسان را بیان می‌دارند: انسان از لحاظ روحی باید برای دومین بار زاده شود، وی با گذر از وضع غیر کامل، جنینی به وضع کامل، بلوغ، انسان کاملی می‌شود. در يك کلام، ممکن است گفته شود که وجود انسان تکامل را در مجموعه‌ای از «آیینهای گذر» خلاصه، با آشناسازیهای متوالی 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 — مثلاً، در خانه‌اش در راه‌هایی که به محل کارش می‌رود، در پلهایی که در راه از آنها می‌گذرد، و غیره — 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 گذر از يك منطقه به منطقه دیگر را نیز فراهم می‌کند (از نامقدس به مقدس؛ ر.ك. فصل اول). لیکن به ویژه تصورات پل و دروازه باریک (تنگ) است که عقیده گذر خطرناک، به این دلیل که، مداوماً در آیینهای آشنایی و تدفین و افسانه‌شناسیها رخ می‌دهند القا می‌کنند. آشناسازی، مرگ، عیاشی (میگساری) رمزی، معرفت مطلق، «ایمان» در یهودیت — مسیحیت — تماماً معادل با گذر از يك وضع بودن به دیگر وضع هستند و جهش و تبدل وجودی واقعی‌ای فراهم می‌کنند. برای اشاره کردن بر این گذر متناقض (چون این همیشه برگسستگی 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 لبه تیغ» می‌شود (دینکرت، ۹، ۲۰، ۳). زیر پل صراط دهانه گودال ژرف جهنم قرار دارد (وندیدات، ۳، ۷). عارفان همیشه از روی این پل در سفر جذبه‌آمیزشان به آسمان می‌گذرند؛ مثلاً، روح ارداویراف 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 نویسندگان 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 می‌افتند. افسانه‌های (متلهای) قرون وسطایی درباره «پلی در زیر آب» سخن می‌گویند، و درباره پل شمشیری‌ای که قهرمان (لانیسلت) با پا و دستهای برهنه باید از آن بگذرد؛ این شمشیر «تیزتر از داس» است و از آن با «درد و رنج» گذشته. در افسانه فنلاندی این پل پوشیده از سوزن، میخ، و لبه‌های تیغ است که جهنم را قطع می‌کند؛ مرده، بعلاوه 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 درباره فهم مشکل معرفت مابعدالطبیعه‌ای و، در مسیحیت، درباره ایمان به کار برده شده به صورت مسئله‌ای درآمده است. «شاعران می‌گویند: گذشتن از روی لبه تیز تیغ سخت است، چه راه مشکلی است» (کاتا اوپانیساد، ۳، ۱۴؛ ترجمه هیوم، اوپانیسادهای 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 نمونه 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، و غیره — می‌تواند در سطح مذهبی و ماورای طبیعی ارزیابی شوند. این زندگی روزانه آشنای انسان است که در تجربه 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 «جاده 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، نپذیرفتنشان را از هر موقعیت جهانی اعلام می‌دارند. خانه يك «آشیانه» است، و همچنانکه پانکا و یمشا برهنما می‌گوید (۱۱، ۱۵، ۱)، این «آشیانه» برگروه، کودکان، و خانه‌ای دلالت دارد؛ در يك 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 کلاوقف «رهسپاری و سیر» به سوی حقیقت برتر، که در ادیان کاملاً توسعه یافته، مترادف با خدای ناپیدا^{۲۷} است بکنند.^{۲۸}

۵. آینه‌های گذر

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

انسان مذهبی ایفا می‌کنند.^{۲۹} مسلماً آیین گذر برجسته‌آشناسازی سن بلوغ، گذراز يك گروه سنی به دیگر گروه سنی (از کودکی یا بلوغ به جوانی) ارائه شده است. لیکن آیینهای گذری نیز به هنگام تولد، ازدواج و مرگ وجود دارند، و می‌توان گفت که هر يك از این موارد همیشه شامل يك 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 او را پذیرفته. این آیینهای بی‌درنگ اجرا شده پس از تولد است که به کودک وضع «شخص زنده» حقیقی می‌بخشد؛ فقط بر حسب این آیینهاست که در جامعه زنده وارد شده است.

در ازدواج نیز گذراز يك گروه اجتماعی - مذهبی به دیگر گروه وجود دارد. شوهر جوان، گروه مجردان را ترك 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 آیین گذر اجرا شده است. یونانیان ازدواج را هدف غایی، مقصود نهایی^{۳۰}، وقف (تقدس) نامیده‌اند، و آیین ازدواج را همسان رموز دانسته‌اند.

در باره مرگ، آیینها کلا پیچیده‌ترند زیرا نه فقط «پدیده‌ای طبیعی» است (حیات - یا روح - جسم را ترك می‌کند) بلکه تغییری در وجودشناسی و وضع اجتماعی نیز هست؛ شخص مرده نه تنها باید آزمونهای دشوارمعینی 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 آیینی 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 آیینی به جای جدیدش در دنیای دیگر انتقال نیابد و در آنجا، جامعه مردگان، وی را نپذیرد معتبر شناخته نمی‌شود. برای انسان غیرمذهبی، تولد، ازدواج و مرگ حوادثی هستند که فقط به فرد و خانواده‌اش؛ یا گهگاه - در مورد سران حکومتها یا رهبران سیاسی - حوادثی که دارای بازتابهای سیاسی هستند بستگی دارند. در نظری غیرمذهبی درباره حیات، تمام این «گذرها» ویژگی آیینی خود را از دست داده‌اند؛ یعنی، این گذرها چیزی بیشتر از آنچه در عمل واقعی تولد، مرگ، یا

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

همچنانکه برای آیینهای مربوط به آشنایی خاص بوده، باید میان آشناسازیهای سن بلوغ (گروه سنی) و مراسم ورود به جامعه سرّی تشخیصی قایل شد. مهمترین اختلاف در این حقیقت وجود دارد که تمام نوجوانان ناگزیر به تحمل آشناسازی ویژه يك سن هستند، چون که تنها شمار معینی از بالغان به جوامع سرّی وارد می‌شوند. مسلم می‌نماید که نهاد آشناسازی سن بلوغ، کهنتر از آشناسازی جامعه سرّی است؛ این امر به طور گسترده تری 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 شکل مذهبی انسان ایفا می‌کند، و ویژه تر 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 عالیت، که یکباره مذهبی و فرهنگی است دوبار متولد شود.

به دیگر سخن، آرمان انسانی که بومی آرزو مند رسیدن به آن است، او را بر سطحی فرا 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 تجربه متناقض، فرا طبیعی مرگ و رستاخیز یا تولد دوباره است؛ و ۲. آیینهای آشناسازی، شامل آزمونهای سخت و مرگ نمادین و رستاخیز، که خدایان، قهرمانان فرهنگ، یا نیاکان افسانه‌ای بنیان نهاده‌اند؛ از این رو این آیینها،

اساسی فرا انسانی دارند، و با تشکیل آنها نوآموز عمل انسان برتر، خدا را تقلید می‌کند. توجه به این مطلب مهم است، چون این مطلب دوباره نشان می‌دهد که انسان مذهبی می‌خواهد غیر از آن باشد که بر سطح «طبیعی» می‌یابد، و ساختن خود را بر طبق تصور آرمانی که افسانه‌ها بر او آشکار کرده‌اند تعهد می‌کند. انسان بومی به دست آوردن آرمان مذهبی انسانیت را تعهد می‌کند، 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، انگاره‌های آشناسازی هنوز بقا و استمرار دارند، هر چند که مشخصاً در جهان جدید از تقدس خارج شده‌اند.

۶. پدیدارشناسی آشناسازی

آشناسازی معمولاً آشکارسازی سه گانه‌ای را ارائه می‌دهد: آشکارسازی مقدس، مرگ، جنسیت.^{۳۱} کودک چیزی از این تجربیات نمی‌داند، آشنا شونده این تجربیات را درک می‌کند و می‌پذیرد، و آنها را به شخصیت جدید خویش الحاق می‌کند. باید بیفزاییم که اگر نوآموز از حیات کودکی (ابتدایی)، نامقدس (کفر آمیز)، تجدید نشده می‌میرد تا در وجودی جدید، تقدیس شده دوباره متولد شود، وی در وضعی از حیات نیز دوباره متولد شده است که آموختن، معرفت را ممکن می‌سازد. نوآموز نه تنها فرد تازه زاده یا دوباره زنده شده‌ای است بلکه او مردی (انسانی) است که می‌داند، کسی است که رموز را آموخته، مکاشفاتی داشته که ماهیتاً ماورای طبیعی هستند. به هنگام آموزش در بوت‌هزارها، رازهای مقدس را می‌آموزد: افسانه‌هایی که از خدایان و بنیان جهان، نامهای واقعی خدایان، نقش و بنیان ابزارهای آیینی مورد استفاده و کاربرد در مراسم آشناسازی (چوبهایی که با گرداندن آنها صدای گاونر از آنها بر می‌آید، کاردهای سنگی مخصوص ختنه، و غیره) سخن می‌گویند. آشناسازی معادل با کمال روحی است. و در تاریخ مذهبی انسانیت، ما پیوسته این موضوع را می‌یابیم: آشنا شونده، کسی که رموز را تجربه کرده است، آن کسی است که می‌داند.

مراسم در همه جا با جدایی نامزد از خانواده اش و گذراندن دوره‌ٔ آنز و در بوت‌هزارها آغاز می‌شود. در اینجا نمادی از مرگ وجود دارد؛ بیشه، جنگل، ظلمت نماد ماوراء،

«قلمر وهای دوزخی» هستند. در بعضی جاها این باور وجود داشته است که ببر می آید و نامزدها را بر پشت خود به پیشه می برد؛ گر به وحشی نیای افسانه‌ای، استاد آشناسازی، که پسران را به جهان زیرین هدایت می کند، متجسم می سازد. در جای دیگر این اعتقاد بوده است که نوآموز را، هیولای دریایی می بلعد. در شکم هیولای دریایی شب کیهانی وجود دارد؛ این خود وضع جنینی 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 بازگشت به وضع جنینی است. لیکن این مطلب نه فقط در واژگان زیست شناسی انسان بلکه در واژگان کیهان شناسی نیز درک پذیر است؛ وضع جنینی معادل با بازگشت موقتی به وضع آیینی، پیش کیهانی است. آیینهای دیگر نمادگرایی مر بوط به مرگ آشنایی را روشن می کنند. در میان بعضی از مردمان نامزدها را مدفون می کنند، یا در گورهایی که به تازگی حفر شده قرار می دهند. یا اینکه نامزدها پوشیده از شاخه های 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 غذا را مستقیماً با دندانها بر می گیرند، چون معتقد بوده اند که ارواح مردگان چنین می کنند. سرانجام، شکنجه هایی که نوآموزان تحمل می کنند — که، 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 افسانه ای 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، و غیره) نمادگرایی مرگ را نیز در بر دارند. اکثر این قطع اعضا در رابطه با خدایان مر بوط به ماه هستند. ماه به فواصل 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، علایم بیرونی دیگری، از قبیل خالکوبی یا داغ زدن، بر مرگ و رستاخیز دلالت دارند. از این رومنادرگرای دویاره 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 آشنا شوندگان، زندگیهای پیشین خود را کاملاً از یاد برده اند؛ بی درنگ پس از آشناسازی به شیوه 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 ممنوع 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 باتو، پسری که مراسم پیش از ختنه شدن برای او انجام می شود را «از نوزاده» 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 مرده خود را در پوست قوچ می پیچند و به حالتی جنینی دفن می کنند. نمادگرایی نوزایش رمزی به گونه ای آیینی پوشیده در پوست حیوان در فرهنگهای بسیار پیشرفته (هند، مصر باستان) نیز تصدیق شده است.

در نمایشنامه های آشناسازیها نمادگرایی زادن غالباً همیشه در کنار نمادگرایی مرگ یافت شده است. در زمینه های مربوط به آشنایی مرگ به معنای گذر به ماوراء، وضع تقدیس نشده، وضع «انسان طبیعی»، که عاری از تجربه 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 روبه 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 آیینهای ورود به جوامع مردان همان آزمونهای سخت و همان نمایشنامه‌های مربوط به آشنایی کاربرد دارند. لیکن، چنانکه گفتیم، 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 باندهای 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 و استفراغ تجدید شده آنان را داشته. نامزد باید در کلبه‌ای که نماد جسم هیولاست 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 هیولاست، نمادگرایی‌ای که نقش عظیمی در آشناسازیهای سن بلوغ ایفا می‌کند. باز ممکن است اشاره کنیم که آیینهای ورود به جامعه‌ای سری از هر لحاظ — انزوا، آزمونهای سخت و شکنجه، مرگ و رستاخیز، اعطای نام جدید، آموختن زبان سری، و غیره — با آشناسازیهای سن بلوغ تطابق دارند.

آشناسازیهای نیز برای دختران و زنان وجود دارند. در این آیینهای 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 بیابیم. لیکن تشخیص عنصر مشترک میان آنها ساده است؛ اساس تمام این آیینها و رموز همیشه تجربه ژرف مذهبی است. این تقرب به مقدس است که، همچنان که او وضع زن بودن را می‌پذیرد، هر دو هدف، اعم از آیینهای آشناسازی جنس مؤنث و جوامع سری زنان آشکار می‌شوند.

آشناسازی در نخستین دوره قاعدگی آغاز می‌شود. این علامت زیست‌شناسانه نوعی گسیختگی، جدایی اجباری از دنیای آشنا به او تحمیل می‌کند؛ دختر فوراً از

جامعه جدا و منزوی می‌شود. این جدایی در کلبهٔ ویژه‌ای، در بیشه، یا در گوشهٔ تاریک خانه صورت می‌گیرد. دختر قاعده به ماندن در موقعیتی ویژه و کاملاً ناراحت‌مجبور می‌شود، خود را باید از معرض تابش آفتاب یا از تماس با کسی به دور نگاه‌دارد. وی لباس ویژه‌ای می‌پوشد، یا علامت یا رنگی به او تخصیص داده می‌شود، و باید غذاهای خام بخورد.

جدایی و عزلت به هنگام روز — در کلبهٔ تاریک، در بیشه — نمادگرایی مرگ مربوط به آشنایی پسران منزوی در جنگل یا به سکوت گذراندن در کلبه‌ها را ارائه می‌دهد. با وجود این اختلافی وجود دارد: در میان دختران جدایی بی‌درنگ پس از نخستین دورهٔ قاعدگی رخ می‌دهد، از این رو این امر منحصرأ فردی است؛ چون پسران به طور گروهی منزوی می‌شوند. لیکن اختلاف با این حقیقت توصیف می‌شود که در نزد دختران پایان کودکی ظهوری زیست‌شناسانه دارد. هر چند، در طی زمان دختران گروهی را تشکیل می‌دهند، و سپس جمعاً با پیرزنانی که استادان ایشانند آشنا می‌شوند.

و اما جوامع زنان همیشه با رمز زادن و باروری مربوط بوده‌اند. رمز بچه‌زایی، یعنی، زن کشف می‌کند که وی در سطح حیات آفریننده‌ای است، تجربه‌ای مذهبی را تشکیل می‌دهد که نمی‌تواند در واژگان جنس نر انتقال یابد. این امر روشن می‌سازد که چرا زایمان مایهٔ آیینهای سری جنس ماده شده است، که گاهی به سازمان پیچیدهٔ رموز واقعی می‌رسند. آثار چنین رموزی هنوز حتی در اروپا حفظ شده است.^{۳۸}

مانند در مورد جوامع مردان، انجمنهای زنان در اشکال متفاوتی دیده شده‌اند، که در آنها استمراراً رازداری و رمزداری افزایش می‌یابد. برای شروع، آشناسازی يك اصل کلی وجود دارد که هر دختری و هر زن جوان ازدواج کرده‌ای آن را تحمل می‌کند؛ این امر مآلاً نهاد جوامع زنان را بنیاد می‌نهد. بعد، انجمنهای رازداری زنان، مانند در افریقا، یا در روزگار باستان، گروه‌های بستهٔ میناها^{۳۹} فرا می‌رسند. انجمنهای رازداری زنان، از این گونه، مدت‌هاست که از میان رفته. فقط نیاز داریم که به زنان جادوگر قرون وسطی و به جلسات و گردهمایی آیینی آنان بیندیشیم.

۸. مرگ و آشناسازی

این نمادگرایی مربوط به آشنایی و آیین بلعیده شدن به کام هیولا نقش چشمگیری هم در آشناسازیها و هم در افسانه‌های قهرمانی و افسانه‌شناسی مرگ ایفا کرده است. نمادگرایی بازگشت به حفرهٔ بطنی^{۴۰} 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، افسانهٔ مربوط به کیهان‌شناسی برای مقاصد شفادهی 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، لحظهٔ آغازین پیش از آفرینش باید فوراً دوباره کامل شود؛ در سطح انسان این عمل به حال اول برگرداندن «صفحهٔ سفید» وجود، آغاز مطلق است که در آن هیچ چیز هنوز آلوده، هیچ چیز هنوز فاسد نشده بوده است.

ورود به شکم هیولا — یا «تدفین» نمادین، یا به سکوت گذراندن در کلبهٔ مربوط به آشنایی — با برگشت به شب تمیزناپذیر، شب کیهانی نخستین معادل است. بیرون آمدن از شکم یا کلبهٔ تاریک یا «گور» مربوط به آشنایی با کیهان آفرینی برابر است. مرگ مربوط به آشنایی بازگشت نمونه‌ای به هیولا برای امکان‌پذیر ساختن تکرار کیهان آفرینی — یعنی، مهیا ساختن وضع برای تولد جدید — تکرار می‌شود. گاهی بازگشت به هیولا — مانند مورد بیماریهای آشناسازی 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 نمونهٔ مربوط به آشنایی — شامل تحمل، مرگ و رستاخیز (= دوباره‌زادن) — در تمام رموز به همان اندازه که در آیینهای سن بلوغ بوده در آیینهای ورود به جامعهٔ سری یافت شده است، و می‌دانیم که چرا همان نمایشنامه می‌تواند در استغراق در تجربیات درونی که مقدم بر حفرهٔ 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، مصروف می‌شود. فرد نمی‌تواند در یکی از این سه مرحله توقف کند. حرکت، باززادن پیوسته ادامه دارند. انسان پیوسته کیهان‌آفرینی را — ایجاد نمونه‌ای را — برای حصول اطمینان از اینکه او به درستی به ایجاد چیزی خوب مثلاً، کودک، یا خانه، یا حرفه‌ای روحانی، دست می‌زند دوباره اجرا می‌کند. بدین علت است که آیینهای 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 پیشرفته نیز ایفا می‌کند. مثال مشهور، قربانی هندی است. منظور از این قربانی، دسترسی به آسمان پس از مرگ، اقامت میان خدایان یا خصوصیت خدا^{۴۳} است. به دیگر سخن، به واسطه این قربانی، برگزارکننده قربانی وضعیتی فرا انسانی برای خود می‌آفریند، نتیجه اینکه ممکن است همانند آشناسازیهای باستانی بوده باشد. اکنون قربانی‌کننده را نخست باید روحانیان تقدیس کنند و این تقدیس (دیکشا) از لحاظ ساختار نمادگرایی آشنایی مربوط به مامایی را با خود دارد؛ دقیقاً، دیکشا از لحاظ آیینی قربانی‌کننده را به جنین تبدیل می‌کند و موجب می‌شود که دوباره متولد گردد. این متون به تفصیل بر نظام همسانیها (تشبیهات) برحسب اینکه قربانی‌کننده «بازگشت به رحم»، بازگشت به زهدان، را که تولدی جدید در پی داشته تحمل می‌کند تأکید می‌ورزند.^{۴۴} درباره این گذر مناسب مثلاً در آیتاریا برهمنا، می‌آید: «اورا که

آنان (با دیکشا) تقدیس می کنند روحانیان دوباره به صورت جنین در می آورند. آنها را بر او می افشانند؛ آنها بذر هستند... آنان او را به کلبه تقدیس شده انتقال می دهند؛ کلبه تقدیس شده رحم تقدیس شده است؛ هر آینه بنابراین آنان او را به رحم انتقال می دهند... بر او جامه ای می پوشانند؛ آن جامه روسری مشکی است... بر روی آن پوست بز سیاه کوهی بر او می پوشانند، که به منزله مشیمه ای بر روی روسری مشکی است... وی دستهای خود را مشت می کند؛ 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 بر می گیرند، وی به شستگاه نهایی فرود می آید؛ بنابراین جنینها بدون مشیمه زاده می شوند؛ یعنی با لباسی که فرود می آید؛ بنابراین کودک با روسری مشکی زاده شده است.^{۴۶}

معرفت مقدس، به تمام معنا، و عقل به مثابه میوه آشناسازی تصور شده اند، و پر معناست که نمادگرایی مربوط به مامایی در رابطه با بیدار کردن خود آگاهی، 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 می کرده؛ وی «انسان تازه ای» تحویل (ارائه) می داده. همان نمادگرایی در سنت بوداگرا یافت شده. یک تارک دنیا (راهب) نام خانوادگی خویش را رها کرده و پسر بودا^{۴۷} می شده، چون او «در میان قدیسان^{۴۸} زاده شده بوده». از این رو کاشوپا^{۴۹} درباره خود چنین گفته: «پسر طبیعی یگانه تقدیس شده، زاده شده از دهان او، زاده شده از دامای [آیین]، ایجاد شده از دامای، و غیره.^{۵۰}

این تولد مربوط به آشنایی بر مرگ از وجود نامقدس (کفر آمیز) اشاره داشته. این شکل در هندوگرایی و نیز در بوداگرایی حفظ شده است. مرتاض «از این حیات می میرد، برای اینکه در وضع دیگری از بودن، که بارهایی وانموده 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 تناقضی^{۵۱} نیروانا می آموزد. اصطلاح شناسی هندی درباره تولد دوباره آشنایی بعضی اوقات یادبود «جسم جدید» است که نوآموز به وسیله آشناسازی به دست می آورد. خود بودا این را اعلام می دارد: «بعلاوه، من به مریدان خود راهی را نشان داده ام که بدان وسیله آنان به خارج شدن از این جسم (مرکب از چهار عنصر) و ورود به جسم دیگر که آفریده ذهن^{۵۲}

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

نمادگرایی تولد دوباره یا تولیدمثل به منزله دستیابی به روحانیت موردی است که یهودیت اسکندرانی و مسیحیت پذیرفته و ارزیابی کرده‌اند. فیلو^{۵۵} آزادانه موضوع تولیدمثل را برای اشاره به تولد در حیاتی متعالی‌تر، 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 تیتوس، ۱، ۴). «من ترا برای فرزندم انیسیمس^{۵۸}، که من او را در میثاقهای خودم به وجود آورده‌ام، جست‌وجو 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 «رهای بی‌بخشید» یا «تولد دوباره» آشناسازیهای بومی، نداریم. اختلافات بدیهی‌اند. این قدرت خود آیین بوده که نامزد را در جامعه باستانی «کشته» و «زنده کرده»، دقیقاً مانند قدرت آیینی که قربانی کننده هندورا به جنین تبدیل کرده است. برخلاف بودا، با «دهان» خویش، یعنی با ابلاغ تعلیم (دامای) خویش «ایجاد کرده»؛ برحسب معرفت برتر بوده که با دامآشکار شده که مرید در حیات جدیدی که می‌توانست او را به آستانه نیروانا رهنمون شود متولد شده باشد. سقراط، به سهم خود، اعلام کرده که وی کاری بیش از اعمال هنر مامایی انجام نمی‌دهد؛ وی برای «رهای» انسان حقیقی که هر انسانی در ژرفای خود دارد یاری داده. برای سن پل، وضع دیگر گونه است؛ وی «فرزندان روحانی» را با ایمان آوری، یعنی، برحسب 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 متداول، تغییرناپذیر، باقی می‌ماند، این مورد می‌تواند چنین تعریف شود: دسترسی به حیات روحانی همیشه متضمن مرگ برای وضع نامقدس (کفرآمیز) است، که حیات جدیدی در پی دارد.

۱۰. مقدس و نامقدس

در جهان امروزی

هرچند که بر آشناسازی و آیینهای 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 موقعیتهای اجتماعی - مذهبی ای بوده ایم که به طور چشمگیری برای درک انسان مذهبی جالب است. مثلاً، ما دربارهٔ شهریار، جادوگر، روحانی، سلحشور (جنگجو) و غیره بحث نکرده ایم. حقیقت این است که این کتاب کوچک لزوماً خلاصه و ناکامل است؛ کتاب فقط مدخلی است بر موضوعی وسیع.

چنانکه گفته ایم، این موضوع به دلیل این وسیع است که این موضوع نه تنها در رابطه با کار تاریخنگار ادیان، تیره شناس و جامعه شناس است، بلکه به کار تاریخنگار سیاسی و اجتماعی، روان شناس و فیلسوف نیز مربوط می شود. برای شناخت موقعیتهای پذیرفته شدهٔ انسان مذهبی، درک کردن عالم روحانی او، به طور خلاصه، لازمه اش اقامهٔ معرفت کلی ما دربارهٔ انسان است. این درست است که اکثر موقعیتهای پذیرفته شدهٔ انسان مذهبی جوامع بومی و تمدنهای باستانی در ماورای ادوار تاریخ قرار داشته اند. اما این موقعیتهای بدون اثر محو نشده اند؛ این موقعیتهای آن گونه که امروز هستیم سهیم اند، و بنابراین، بالاتر از همه، این موقعیتهای بخشی از تاریخ خود ما را تشکیل می دهند.

چنانکه پیش از این گفتیم، انسان مذهبی وضع خاص و ویژه وجود را در جهان می پذیرد 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 زمینه واقعی مطلق، مقدس که این جهان را استعلا می بخشد وجود دارد که فقط خود را در این جهان متجلی می سازد، در نتیجه آن را مقدس می سازد و واقعی می گرداند. وی از این فراتر معتقد است که حیات، بنیانی مقدس دارد و اینکه وجود انسان تمام امکانات آن را به تناسب به مثابه حیات مذهبی واقعی می بخشد - 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 غیر مذهبی جدا می‌سازند آسان است. نخست از همه، انسان غیر مذهبی 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 غیر مذهبی نبوده‌اند، و ناممکن نیست که چنین مردمی حتی در سطوح فرهنگ باستانی وجود داشته‌اند، هر چند که تاکنون هیچ تصدیقی بر وجود آنها ارائه نشده است. لیکن فقط در جوامع جدید غربی است که انسان غیر مذهبی کاملاً توسعه یافته است. انسان غیر مذهبی 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 از وضع انسان به صورتی که در تمام موقعیتهای تاریخی متفاوت می‌تواند دیده شود، نمی‌پذیرد. انسان خویشتن را می‌سازد، و فقط وی به نسبتی که خود را و جهان را از تقدس بیرون می‌آورد خویش را کاملاً می‌سازد. مقدس نخستین مانعی برای آزادی اوست. وی فقط هنگامی خودش خواهد شد که کلاً از حالت ابهام و پوشیدگی^{۵۹} بیرون آمده باشد. وی واقعاً آزاد نخواهد بود مگر اینکه آخرین خدا را کشته باشد. بحث درباره این موقعیت فلسفی بر عهده ما نیست. ما نهایتاً ملاحظه خواهیم

کرد که انسان غیر مذهبی جدید وجود غم‌انگیزی را تصدیق می‌کند و اینکه اختیار وجودی او خالی از عظمت خاص خودش نیست. لیکن این انسان غیر مذهبی تنزل می‌کند و، چه بخواید چه نخواهد، او نیز کارکرد انسان مذهبی است؛ تشکل او با موقعیتهای پذیرفته شده نیاکان او آغاز می‌شود. کوتاه سخن، او نتیجه فراگرد از تقدس بیرون آوری است. دقیقاً مانند طبیعت که محصول دنیوی کردن تدریجی به منزله کار خداست، انسان نامقدس نتیجه از تقدس بیرون آوری وجود انسان است. لیکن این بدان معناست که انسان غیر مذهبی از مخالفت با سلف خود، با کوشش در «تهی کردن» خود از تمام دین و تمام معنای فراانسانی 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 يك وارث است. او نمی‌تواند کاملاً گذشته خود را منسوخ کند، چون او خود محصول گذشته خویش است. وی خود را با مجموعه‌ای از انکارات و ردیات شکل می‌دهد، لیکن وی شکار واقعیاتی است که انکار ورد 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 اخیرتر رفتار ناگزیر بوده است. و آن رفتار با وجود این به طور مهیجی در او وجود دارد، در يك شکل یا شکل دیگر، و آماده تحقیق یافتن در اعماق وجود اوست.

چنانکه پیش از این گفتیم، انسان غیر مذهبی در وضع 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 غیر مذهبی است با وجود این ذخیره وسیعی از افسانه‌های استتار شده و آیینهای منحط را نگه می‌دارد. چنانکه اخیرتر 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 شادمانی‌ای که ملازمه ازدواج یا تولد کودک یا کسب موقعیت جدید یا ترقی اجتماعی، و غیره است قابل مشاهده است.

کتابی می‌تواند کاراً باشد که درباره افسانه‌های انسان جدید، درباره افسانه‌شناسیهای استتار شده در نمایشهایی که وی از آنها لذت می‌برد، در کتابهایی که مطالعه می‌کند نوشته شود. سینما، آن «کارخانه رؤیا»، سرمشقه‌های افسانه‌ای، بیشماری را تحویل می‌گیرد و به کار می‌برد - جدال میان قهرمان و هیولای دریایی، مبارزات و آزمونهای سخت آشناسازی، شخصیتها و تصورات نمونه‌ای (باکره، قهرمان، چشم‌اندازهای بهستی، جهنم، و غیره). 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

می‌شود، 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، اکثریت عظیمی از لامذهبان، فارغ از رفتار مذهبی، از الهیات و افسانه‌شناسیها نبوده‌اند. آنان گاهی تحت تعلقات کلی افسانه‌ای - مذهبی، که به هر حال، به جای کاریکاتور و 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 مسخره‌آمیز تند از مذهب آمده است. شما را به «ادیان کوچک» بیشماری که در تمام شهرهای جدید در حال ازدیاد هستند، به آیین دروغین، نو روحانیتی، 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 نابجای کاذب نموده‌ها را ارائه دهند. همچنین به نهضت‌های سیاسی متفاوت و آرمان‌گرایی‌های اجتماعی که ساختار افسانه‌ای و تعصب‌گرایی آنها در يك نظر روشن هستند نمی‌اندیشیم. در این مورد مثالی دربارهٔ ساختار افسانه‌شناسانهٔ کمونیسم و زمینهٔ رستگاری‌شناسانهٔ آن می‌آوریم. مارکس یکی از افسانه‌های بزرگ رستگاری‌شناسی جهان آسیایی - مدیترانه‌ای - نقش رهایی دادگر («برگزیده»، «مسیح»، «معصوم»، «پیام‌آور» در روزگار ما کارگر [پرولتاریا]) که از زحمات آن وضع وجودی جهان تغییر می‌کند - را گرفت و ادامه داد. در حقیقت، جامعهٔ بی‌طبقه مارکس و در نتیجه نبود تنش‌های تاریخی در افسانهٔ عصر طلایی که سنت‌های بسیاری در آغاز و انجام تاریخ مطرح کرد نزدیکترین سابقه را دارند. مارکس این افسانهٔ مقدس را با آرمان دست‌نخوردهٔ مسیحیایی یهودی - مسیحی غنی ساخت: از يك سو، نقش پیامبرانه و کارکرد رستگاری‌شناسانه‌ای که وی به کارگر (پرولتاریا) نسبت می‌دهد؛ از سوی دیگر، نبرد نهایی میان نیک و بد، که به سادگی مقایسه‌پذیر با نبرد مکاشفه‌ای میان مسیح و دجال است به پیروزی کلی مسیح انجامید. این حتی مهم است که مارکس برای منظور خاص خویش امید

رستگاری شناسانه یهودیت - مسیحیت را دربارهٔ پایان مطلق برای تاریخ تحویل می‌گیرد؛ در این مورد وی با فلاسفه تاریخگرای (مثلاً، 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 (جذب‌ها)ی سیاسی نیست که مارتار مذهبی منحط یا استتار شده را می‌یابیم. این مورد در نهضتهایی که آشکارا به دنیایی یا ضدمذهبی بودن اعتراف کردند کمتر دیده نمی‌شود. مثالهای برهنگی گرای یا نهضتهای 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 وجدان نبود را مشاهده کنیم. بنابراین، مشاهدهٔ اینکه تا چه گستره‌ای این نمایشنامه‌های آشناسازی هنوز در بسیاری از اعمال و حرکات انسان غیرمذهبی معاصر متجلی می‌شوند، نیز جالب است. ما به موقعیتهایی که در آنها نوع معین آشناسازی در شکل منحط باقی می‌ماند توجه نخواهیم داشت. مثال مناسب این مورد جنگ، به‌ویژه نبردهای انفرادی (به ویژه میان خلبانان) است - یعنی اعمال متضمن «آزمونهای سختی» که می‌توانند همانند آشناسازیهای نظامی سنتی شوند، حتی اگر در روزگار ما هم‌آوردان، دیگر از معنا و مفهوم ژرف «آزمونهای سخت» خود آگاه نباشند و از این رو به ندرت از معنای مربوط به آشنایی خودشان سود ببرند. اما حتی مخصوصاً فنون جدید، از قبیل روانکاوی، هنوز در خود انگارهٔ مربوط به آشنایی را حفظ می‌کنند. از بیمار خواسته می‌شود که برای جالب توجه ساختن گذشتهٔ خود، رویارو شدن دوباره با تجربیات آسیب‌ناکی^{۶۲} (سانحه‌ای)، عمیقاً در خودش نزول کند؛ و از دیدگاه شکل، این عمل خطرناک همانند نزولهای مربوط به آشنایی 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 هیولاهای، برای یافتن سلامت روحی و از این رو جهان ارزشهای فرهنگی روبه‌رو شود.

اما آشناسازی با وضع حیات وجود انسان، چنان پیوستگی بسیار نزدیکی دارد که شمار معتابه اعمال و حرکات جدید انسان برای تکرار نمایشنامه‌های مربوط به آشنایی 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 «تثبیت» کند، امکانات خود را بشناسد، آگاهی از نیروهایش 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 «رستاخیز» 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 محوکردن تاریخ خویش نیست — یعنی رفتار نیاکان مذهبی خویش که او را آن چنان که امروز هست، پرداخته. این مطلب کاملاً درست‌تر است، زیرا بخش بزرگی از وجود وی از انگیزه‌هایی که از ژرفای وجود وی، از منطقه‌ای موسوم به «ناخودآگاهی» سر برزده، تغذیه شده است. انسان کاملاً عاقل یک مورد انتزاعی است؛ این انسان هرگز در حیات واقعی یافت نشده است. هر انسانی ساخته و پرداخته بلافصل فعالیت ضمیرآگاه و تجربیات نابخردانه خویش است. اکنون، زمینه‌ها و ساختار ناخودآگاهی همانندیهای مهمی 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 افسانه آشکار می‌کند، یعنی، افسانه اعلام می‌دارد که چیزی در وضعی نمونه‌ای متجلی شده است. ناخودآگاهی، افسانه را در همان معنا که در آن ما می‌توانیم بگوییم که مادام بوار می‌ماند «محصول» زناهی محصنه^{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 نشئات 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 ابتدایی‌ترین دین را که نهایتاً نوعی وجودشناسی است بنیاد می‌نهد. به دیگر سخن، از آنجایی که ناخودآگاهی نتیجهٔ تجربیات وجودی بشمارای است، نمی‌تواند همانند عوامل گوناگون مذهبی باشد. چون مذهب راه‌حل نمونه‌ای برای هر بحران وجودی است. این راه‌حل 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 و از این رو به منزلهٔ يك الهام (مکاشفه) از جهان فرانسسانی دیگری دریافت شده ارزیابی گردیده است. راه‌حل مذهبی نه تنها بحران را رفع می‌کند بلکه در همان زمان وجود را بر ارزشهایی «می‌گشاید» که دیگر محتمل الوقوع 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 يك سو و ارزشهای مذهب از دیگر سو وجود ندارد. به این امر برای نشان دادن آنچه در چه معنایی حتی آشکارا غیرمذهبی‌ترین انسان هنوز، در هستی ژرفترش، در يك رفتار سوگردانی شده به گونه‌ای مذهبی سهیم است، رهنمون شده بودیم. اما «افسانه‌شناسیهای خصوصی» انسان جدید — رؤیایا، پندارها، تخیلاتش و غیره — 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 تخیل اش، هر چند «مذهبی» از دیدگاه شکل، مانند در انسان مذهبی، بخشی از جهان بینی را تشکیل نمی‌دهد و اساسی را برای يك نظام رفتار مهیا نمی‌کند. مثالی اختلافات میان این دو مقولهٔ تجربیات را نشان خواهد داد. فعالیت ناخودآگاهی انسان جدید پیوسته با نمادهای بشمارای بر او

ارائه می‌شود، و هر يك از این نمادها برای انتقال دادن، انجام رسالت ویژه، برای اطمینان از برقراری دوباره تعادل روحی دارای پیام ویژه‌ای است. چنانکه دیده‌ایم، نماد نه تنها جهان را «گشوده» می‌سازد، بلکه به انسان مذهبی در دستیابی به معقول^{۶۶} یاری می‌دهد. چون با نمادهاست که انسان راه خود را به بیرون از موقعیت ویژه خویش می‌یابد. و «خود را» به معقول و کُل «می‌گشاید». نمادها تجربه فردی را بیدار می‌کنند و آن را به عمل روحی، به درک ماورای طبیعی جهان تبدیل می‌کنند. در حضور هر درختی، نماد درخت جهان و تصور حیات کیهانی، انسان جوامع پیش از عصر جدید می‌تواند به بالاترین حالت روحانیت دستیابی پیدا کند، چون با درک آن نماد، او در کامل کردن معقول توفیق پیدا می‌کند. این دید مذهبی درباره جهان، و آرمان ملازم آن است که، او را به بار نشانیدن این تجربه فردی، برای «گشودن» آن به معقول توانا می‌سازد. با وجود این، تصور این درخت به طور مداوم در عوالم خیالی انسان غیر مذهبی جدید ظاهر می‌شود؛ این رمز حیات ژرفتر، و نمایشنامه‌ای 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، نمی‌توان گفت که کارکرد آن کاملاً تکمیل شده است. این فقط او را تا اندازه‌ای از موقعیت فردی اش «نجات» داده است — مثلاً، 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 توفیق نیافته است. به نظر ما می‌رسد این مثال، برای نشان دادن اینکه در چه راهی انسان غیر مذهبی 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 می‌کند. ناخودآگاهی راه‌حلهایی برای مشکلات حیات او به وی ارائه می‌دهد، و در این راه نقش مذهب را ایفا می‌کند، چون، پیش از آنکه آفریننده ارزشها بشود، مذهب کمال آن وجود را تأمین می‌کند. از يك دیدگاه، تقریباً می‌توان گفت که در مورد مردم جدیدی که اعلام می‌دارند غیر مذهبی هستند، مذهب و افسانه‌شناسی در ظلمت ناخودآگاهی شان گرفتار «کسوف» شده‌اند — 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 درك و قبول آن را از دست داده است. لیکن وی، در ژرفترین هستی‌اش، 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 متکلم (عالم الهیات) آغاز می‌شود.

حواشی:

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 Ogotemméli*, Paris, 1948.

6. Werner Müller, *Die Blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, pp. 115ff.

7. Prakriti

8. Shakti

9. *maithuna*

10. *ātman*

11. *Kūlārnavā Tantra*, V, 111-112.

۱۲. رك. متون الیاده درباره: -Panth, New york, eon 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 رك.:

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

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

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

19. Eliade, *Mylhes, 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 imältesten 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 بیابان گر به شوق کعبه‌خواهی زد قدم سرزنشها گر کند خار مقلان 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 Wiedergeburtssiten, *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, *Schwertanz und Mütterbund*, 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 Brāhmanas*, 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. دربارهٔ نمادگرایی کیهانی دستان مشت شده، رک.:

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.): دین‌شناس و فیلسوف یهودی اسکندرانی.

۵۶. Saint Paul: پولس حواری؛ پولس رسول؛ قدیس پولس. یکی از بارزترین شخصیت‌های تاریخ مسیحیت. وی یهودی و از اتباع روم بود و نام اصلی اش شائول. 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 (۱۸۶۶-۱۹۵۲): سیاستمدار، فیلسوف و تاریخ‌نگار ایتالیایی.

۶۱. Jo-sé Ortega Y Gasset (۱۸۸۳-۱۹۵۵): فیلسوف، روزنامه‌نگار و منتقد اسپانیایی.

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

کتابنامه

- 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, Frankfurtam-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 منزله‌ی یک نظم مستقل به تحلیل عناصر مشترک مذاهب مختلف و جست‌وجوی دریافتن 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 مطالعه 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 اشتیفلهاگن 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 کرسی‌ای در کالج دوفرانس؛ و در ۱۸۸۵ بخش ویژه‌ای مربوط به علوم مذهبی (دینی) در اِکل (نحله) بررسی‌های هات‌ها سوربن سازمان یافت. در ۱۸۸۴ در دانشگاه آزاد بروکسل، 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 لایپزیک و بُن بعداً پی گرفت. کشورهای دیگر اروپایی نیز به این کار تمایل نشان دادند:

در ۱۸۸۰، بررسی تاریخ ادیان^۲، ام. ورنز در پاریس؛ در ۱۸۹۸، آرشیو برای علم ادیان^۳، دکتر آخلیز در فرایبورگ در ناحیه بایزگائو؛ در ۱۹۵۰، مجله مردم، در سنت

گابریل - مودلینگ، نزدیک وین، عمدتاً مختص ادیان بدوی، ویلهلم اشمیت؛ در ۱۹۲۵، بررسی اساسی تاریخ دین^۴، آر. پتازونی. نشریه‌های امریکایی در این زمینه عبارت انداز: مجله مذهب (دین) (دانشگاه شیکاگو، از ۱۹۲۱) و بررسی مذهب (دانشگاه کلمبیا، از ۱۹۳۶). در آلمان نشریه دکتر آخلین، از سال ۱۹۴۸، پس از جنگ جهانی دوم، جای خود را به مجله مذهب - و تاریخ اندیشه والهام^۵ داد؛ زالموگزیس: هفته نامه بررسی ادیان^۶ که میرچا الیاده 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. پتازونی 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 برمی‌آمد که الهیات و فلسفه مذهب را از سنجشهای آن مستثنی می‌کند. نهمین همایش بین‌المللی در ۱۹۵۸ در توکیو برگزار شد.

رفته رفته کتابشناسیها، فرهنگ لغات (دیکشنریها) و دایرةالمعارفها تکثیر شدند؛ انتشار منابع و مآخذ نیز گسترش یافت. به ویژه منابع با ارزش، دایرةالمعارفهای ادیان و اصول اخلاق بودند (۱۳ مجلد، ادینبورگ، ۱۹۰۳-۱۹۲۳)، با ویرایش ج. هاستینگز؛ دین در تاریخ و فرهنگ دستی لغات حاضر برای الهیات و تاریخ ادیان. (۵ مجلد، توپینگن ۱۹۰۹-۱۹۱۳؛ چاپ سوم در دست انتشار است)؛ خواننده تاریخ ادیان، به ویرایش ا. برتولت (توپینگن، ۱۹۰۸ به بعد؛ چاپ دوم، ۱۹۲۶ به بعد)؛ رساله مربوط به تاریخ ادیان، به ویرایش ای. لهمان (لاپیزیک، ۱۹۱۲)، بعداً به ویرایش لهمان و ا. ج. هاس؛ منابع تاریخی مذهبی از نویسندگان یونانی و لاتینی، به ویرایش سی. کیلمن (بن، ۱۹۲۰ به بعد)؛ ا. ج. هاس (و دیگران)، اطلس مربوط به تاریخ ادیان (لاپیزیک، ۱۹۲۴ به بعد)؛ ج. بی. پریچارد، متون خاور نزدیک باستانی مربوط به عهد عتیق (پرینستون، ۱۹۵۰)، و خاور نزدیک باستانی در تصویرها مربوط به عهد عتیق (پرینستون، ۱۹۵۴). اما هرچند که علم ادیان به مثابه نظامی مستقل فقط در سده نوزدهم آغاز شد،

رابطه با تاریخ ادیان به گذشته بسیار دوری بازمی‌گردد (در ادامه، بنگرید به: اچ. پینارد دلا بولایه، *مطالعه تطبیقی ادیان*، پاریس ۱۹۲۲، دومجلد، 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 (بنیادین)، به ویژه از سده پنجم می‌یابیم. این علاقه به دو طریق ظاهر شده است: گزارش‌های مسافران که شامل توصیفات درباره آیینهای خارجی و تطبیق با اعمال مذهبی یونانی است؛ و انتقادگرایی فلسفی دین (مذهب) سنتی. هرودوت (۴۸۴-۴۲۵ ق.م.) پیش از این به طور شگفت‌آوری توصیفات دقیقی درباره ادیان گوناگون نیمه متمدن و بیگانه را (مصر، ایران، تراس^۹؛ سکوتیا^{۱۰} و غیره) و حتی فرضیات پیشرفته مر بوط 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 انتقادگرایی عقلانی پایه‌ریزی شده دین را مورد پژوهش قرار دادند. بنابراین، مثلاً، از نظر پارمنیدس (متولد ۵۲۰ ق.م.) و امپیدوکلس (۴۹۵-۴۳۵ ق.م.) خدایان تجلیات^{۱۱} نیروهای طبیعت بودند. دموکریتوس [ذیمقراطیس] (۴۶۰-۳۷۰ ق.م.) حتی به نظر می‌رسد که کنجکاوانه به ادیان بیگانه (خارجی)، که وی در مسافرت‌های بیشمارش به اطراف می‌شناخته علاقه‌مند بوده؛ کتابی درباره نوشته‌های مقدس بابلیان، بعلاوه رساله کلدیه‌ها و رساله فریژیها (فریسلاندها) نسبت داده‌اند. افلاتون (۴۲۹-۳۴۷ ق.م.) مکرر از تطبیقات ادیان نیمه‌متمدن استفاده کرده است. ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م.) نخست به گونه‌ای منظم نظریه انحطاطات مذهبی (دینی) انسانی را قاعده‌بندی کرد (ما بعد الطبیعه، ۱۲، فصل ۷)، عقیده‌ای که ممکن است غالباً در زمانهای اخیر دوباره احیا شده باشد. ثوفراستوس [ثاوفرسطس] (۳۷۲-۲۸۷ ق.م.)، که از ارسطو به عنوان رئیس لوکنوم^{۱۲} پیروی می‌کرد، ممکن است نخستین تاریخنگار یونانی ادیان (مذاهب) به حساب آید؛ وی بر طبق نظر دیوگنس [دیوجانس] لائرتیوس (۵، ۴۸)، تاریخ ادیان را درشش کتاب تدوین کرد. اما به ویژه پس از پیروزیهای اسکندر کبیر (۳۵۶-۳۲۳ ق.م.) بود که نویسندگان یونانی فرصت به دست آوردن شناخت مستقیم از سنتهای مذهبی مردمان شرقی و توصیف کردن آنها را داشتند. تحت تسلط اسکندر، بروسوس، روحانی بعل، بابیلونی^{۱۳} خود را انتشار داد. مگاستینس که سلوکوس نیکاتور

[= فاتح]، میان ۳۰۲ و ۲۹۷ ق.م.، به دفعات او را در جامهٔ سفیر به نزد پادشاه هند ساندراکوتوس یا ساندرو کوتوس [نام یونانی چاندراگوپتا] فرستاد، ایندیکای خود را منتشر کرد. هکاتائوس اهل آبدرا،^{۱۳} یا، تتوس (۳۶۵-۲۷۰/۲۷۵ ق.م.) دربارهٔ اهالی باد شمال^{۱۴} مطالبی نوشت و ایجیپتیکی خود را به الهیات مصریان اختصاص داد. مانیتو (سدهٔ 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، آیینها و رسوم دینی (مذهبی) بیگانه نایل آمد. در آتن در آغاز سدهٔ سوم، اپیکور [اپیکوروس؛ ایپقوری] (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 سدهٔ پیش از میلاد مسیح، که بسیار مدیون نبوغ لوکرتیوس [تیتوس لوکرتیوس کاروس] (۹۸-۵۳ ق.م.) است، مقبول عام افتاد.

لیکن این روایتان 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 روایتان، 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 رواقی 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 الهیت یافتند، طرفدارانی از زمان هردوت پیدا کرده بود. این یوهاموس^{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 دقیقتر، پولیبیوس تاریخنگار (۲۱۰/۲۰۵-۱۲۵ ق.م.) و استرابوی جغرافیدان (۶۰ ق.م، ۲۵ م.) برای کشف عناصر تاریخی در افسانه‌های معینی تلاش کردند.

در میان التقاطیون رومی، سیسرون [مارکوس تولیوس کیکرو] [۱۰۶-۴۳ ق.م.] و وارو (۱۱۶-۲۷ ق.م.) برای ارزش تاریخی - مذهبی کار خود اهمیت ویژه‌ای قایل شدند. چهل کتاب وارو درباره روزگاران باستان روم، مخزن فضل و دانش بودند. سیسرون در کتاب درباره ماهیت خدایان، توصیف کاملاً دقیقی از چگونگی آیینها و اعتقادات را در سده آخر دوره 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 مطالعه روزگاران باستان مذهبی قرنهای گوناگون بهینه بودند. به هنگام نخستین دو قرن دوره مسیحی هر نیوس فیلون، با قایل شدن تاریخت برای افسانه‌ها، تاریخ فنیقیه‌ای، پوسانیاس، توصیف یونان خود را - منبعی پایان‌ناپذیر برای تاریخنگار ادیان (مذاهب) - و آپولودوروس کاذب کتابخانه او، اثری درباره افسانه‌شناسی انتشار داد. فیثاغوریان جدید و نوافلاتونیان، هم خود را مصروف ارزشگزاری دوباره تفسیرها و تعبیرهای روحی افسانه‌ها و آیینها کردند. نماینده این دبستان (نحله) تفسیر متون مذهبی (از لحاظ ادبی، فقهی، شرعی و قضایی)، پلوتارک [پلوتارخوس] [۴۵/۵۰-۱۲۵ م.)، به ویژه در رساله‌اش، درباره ایزیس و ازیریس 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} (۲-۶۶ م.) نظریه رواقی را به گونه‌ای درخشان، دیگر بار بیان داشت: توصیفات ادیان بیگانه و آیینهای رمزی بر آنها اضافه شد ژولیوس سزار (۱۰۴-۴۴ ق.م.) و تاکسیتوس (در حدود ۵۵-۱۲۰ م.) اطلاعات ارزشمندی در رابطه با ادیان گلها و ژرمنها ارائه دادند؛ آپولیوس (سده دوم میلادی) به توصیف مراسم آشناسازی بارموز ایزیس پرداخت؛ لوکیانوس [لوسین] ^{۱۹} توضیحی درباره آیین سوری در کتاب خدایان مادینه سوری (۱۲۰ م.) به دست داده است.

از نظر توّابان و رافضیان (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 يك سو، بنیان ماورای طبیعی و برتری منتج از مسیحیت را ابرازدارند، و از دیگر سو، برای بنیان خدایان کفر و به‌ویژه توصیف اینکه چرا جهان پیش از مسیحیت بت پرست بوده است علتی بیان دارند. آنان همچنین ناگزیر از توصیف همانندیهای میان ادیان رمزی و مسیحیت بودند. نظریه‌های چندی اقامه شدند: ۱. شیاطین، از مقاربت فرشتگان سقوط کرده با «دختران مردم» زاده شدند (کتاب مقدس، ۶، ۲)، از این رو نوع انسان را به بت پرستی کشانده بودند؛ ۲. کفرگرایی (فرشتگان شیر، 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 خود عقل می‌تواند به شناخت حقیقت برسد، از این رو جهان کفرآمیز می‌تواند يك شناخت طبیعی درباره خدا داشته باشد.

واکنش شرك اشکال متفاوتی به خود گرفت. این واکنش در ۱۷۸م. به صورت حمله خشونت آمیز سلسوس، فیثاغورثی جدید، درباره ارزش بنیادی و روحی مسیحیت متجلی شد؛ با کتاب زندگی آپولونیوس تیانا (نوشته فیلوستراتوس سوفسطایی، ۱۷۵-۲۴۹م.)، که در آن مفاهیم مذهبی (دینی) هندیان، یونانیان و مصریان با هم مقایسه شده بودند و آرمان کافر (شرك) درباره پرهیزگاری و مدارا (شکیبایی) تفسیر می‌شدند؛ با فورفورئوس (یا فورفورئوس، ۲۳۳-۳۰۵م.)، افلاتونی جدید، پیرو ویراستار پلوتینوس، که با مهارت، به کارگیری روش تشبیه مسیحیت را مورد حمله قرار داد؛ با یامبلیکوس (۲۸۰-۳۳۰م.) که آرمان التقاط‌گرایی و شکیبایی (مدارا) را ارائه می‌دهد.

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

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

علاقه‌مندی به ادیان بیگانه در غرب در مدت قرون وسطی، با حضور تهدیدآمیز اسلام ایجاد شده بود. در ۱۱۴۱م. پیتر مقدس ترجمه قرآن را از رابرت دوریتین در اختیارداشت، و مدرسه‌هایی برای آموزش عربی در ۱۲۵۰م. تأسیس شده بودند. در این تاریخ، اسلام آثار مهمی درباره موضوع ادیان کفرآمیز منتشر کرده بود. بیرونی (۹۷۳-۱۰۴۳م.) توصیف جالب توجهی درباره ادیان و فلسفه‌های هندی به دست داده بود؛ شهرستانی^{۲۳} (وفات ۱۱۵۳م.) نویسنده رساله مکاتب اسلامی بود؛ ابن حزم^{۲۴} (۹۹۴-۱۰۶۴م.) کتاب راه‌حلهای قاطع در رابطه با ادیان، فرق و مکاتب را تألیف کرد که در آن از تئویت مزدایی و مانوی، برهمنان، یهودیان، مسیحیان، ملحدان و فرقه‌های گوناگون اسلامی بحث کرده است. لیکن این ابن‌رشد^{۲۵} (۱۱۲۶-۱۱۹۸م.) بود که، بغایت پس از تأثیر اندیشه اسلامی، برای دادن نخستین انگیزه به تمایل روشنفکری در غرب پشت‌تاز شده بود. ابن‌رشد در تفسیر دین، روش نمادین و تشبیهی به کار برد. وی نتیجه گرفت که تمام ادیان (مذاهب) توحیدی درست (به حق) بودند، لیکن وی در این عقیده ارسطو که می‌گوید، در یک جهان جاودانی ادیان مکرراً پدید و ناپدید می‌شوند، سهیم بود.

از میان دانشمندان یهودی قرون وسطی، به دو تن باید توجه ویژه‌ای داشت. سعدی^{۲۶} (۸۹۲-۹۴۲م.) در کتاب الامانات و الاعتقادات خود (۹۳۳م.) ادیان برهمنان، مسیحیان، و مسلمانان را در چارچوب فلسفه دینی (مذهبی) شرح و تفسیر می‌کند. میمونی (۱۱۳۵-۱۲۰۴م.) مطالعه‌ای تطبیقی را درباره ادیان، در حالی که محتاطانه از موقعیت التقاطی پرهیز می‌جست، به عهده گرفت. وی برای توصیف نقایص نخستین دین ابلاغ شده، یهودیت، براساس نظریه تقدیر^{۲۷} الهی و پیشرفت انسان، نهادهایی که پدران روحانی کلیسا نیز توسعه داده بودند، تلاش کرد.

ظهور مغولان در آسیای میانه و خصومت آنها با اعراب، پاپ‌ها را بر آن داشت تا هیئتهای مذهبی را برای بررسی ادیان و رسوم آنان بفرستند. در ۱۲۴۴م. قدیس

چهارم، دو نفر دومینیکی^{۲۸} و دو نفر راهب فرقه فرانسسیان^{۲۹}، یکی از آنها، به نام ژان دوپال دوکارپین، 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 رویسروک را به (قراقروم)، جایی که می‌گوید وی با مانویها و اعراب مسلمان^{۳۰} بحث و مناظره داشته، فرستاد. سرانجام، در ۱۲۷۴ م.، مارکوپولو ونیزی، کتاب خود را که در آن، میان عجایب بیشمار شرقی دیگر، از زندگی بودا سخن گفته، انتشار داد. تمام این کتابها به گونه برجسته‌ای موفقیت‌آمیز بودند. بر اساس این توسل جدید به مدارک، وینسنت اهل بوال، راجر بیکن و ریموندلولی، اعتقادات «بت پرستان»، تاتارها، یهودیان و ساراسنها را در آثار گوناگونی تعبیر و تفسیر کردند. اخیرترین نظریه‌های توآبان مسیحی — به طور چشمگیری نظریه شناخت خود به خود (ارتجالی)^{۳۱} خدا و نهادهای منحط و نهادهای تأثیر شیطانی در گسترش آیین چندخدایی (چند خداگرایی) — دوباره مورد استفاده قرار گرفته بود. نوزایش (رنسانس)، بت پرستی (کفر و شرک‌آمیزی) را اساساً برای تجدید تفسیرات، تشبیهی نوافلاتونی دوباره کشف و ارزشیابی کرد. مارسیلیو فیچینو^{۳۲} (۱۴۳۳-۱۴۹۹ م.) کتابی به ویرایش فورفوروس درباره یامبلیکوس کاذب، و هرمس سه‌گانه بزرگ^{۳۳} چاپ، و الهیات افلاتونی را تصنیف کرد؛ وی آخرین پیروان پلوتینوس [فلوطين] را با نفوذترین مفسران و معبران افلاتون دانست. انسان‌گرایان بر آن بودند که برای تمام ادیان سنت مشترکی وجود داشته، که شناخت آن برای رستگاری (رهایی) کفایت 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 درباره نظم توتونی [فرقه آلمانی شهبواران]؛ این تاریخ شامل توصیفات درباره اعتقادات افریقایی، آسیایی و اروپایی بود.

کشفیات جغرافیایی سده‌های پانزدهم و شانزدهم، افقهای جدیدی برای شناخت انسان مذهبی گشود. روایات نخستین جهانگردان، موجب سفرهای دستجمعی شد و در میان عامه 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 مقایسه ادیان (مذاهب) جهان

جدید با ادیان باستانی را، مبلغ مذهبی ج. اف. لافیتو در کتابش به نام رسوم وحشیان آمریکا مقایسه شده با رسوم اخیرترین قرون، که در پاریس در ۱۷۲۴ انتشار یافت، انجام داد. در ۱۷۵۷ چالز دوبروسس مقاله‌ای درباره آیین خدایان بت، یا شباهت میان دین باستانی مصری و دین حاضر سیاهان^{۳۳} نوشت و آن را به آکادمی کتیبه‌های فرانسه تقدیم کرد، لیکن این آکادمی جرأت نکرد آن را چاپ کند و بنابراین مقاله بدون امضا و مجهول در ۱۷۶۰ به چاپ رسید. با پاسخ لافیتو و پیگیری هیوم، دوبروسس معتقد شد که اعتقاد بر اینکه نوع انسان دارای عقیده نابی درباره خدا بوده که بعداً منحط شده، خطا 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 دوبروسس در معنای مبهم آیین حیوانات، گیاهان و اشیای بی‌جان به کار برده.

خداپرستان (موحدان) انگلیسی، به ویژه هیوم، «فیلسوفان فرانسوی» و اصحاب دایرةالمعارف — روسو، ولتر، دیدرو، دالامبر — و آلمانیهای دوره روشنگری به ویژه اف. ا. ولف و لسینگ) به گونه‌ای خشن بحث مسئله دین (مذهب) طبیعی را ادامه دادند. لیکن عالمانه بود که محققانی که به تفسیر و تعبیر ادیان بیگانه، کفر آمیز، یا بدوی پرداختند، همکاری مثبتی داشته باشند. نویسندگان معینی، هم با فرضیاتی که گسترش دادند و هم با واکنشهایی که آثار آنان به وجود آورد، تأثیر عظیمی اعمال کردند. فوتنل،^{۳۶} در کتاب خود به نام گفتاری درباره منشأ افسانه‌ها [فابلها] (در ۱۷۲۴ انتشار یافت، لیکن بین ۱۶۸۰ و ۱۶۹۹ تصنیف شد)، حالت تاریخی نافذی نمایش داد، و نظریات جانپندارانه سده نوزدهم را پیشنهاد کرد. در ۱۷۹۴ فرانسس دوپوی کتابی به نام بنیان تمام آیینها، که در جست‌وجوی ارائه این بود که تاریخ خدایان، و حتی زندگی مسیح، فقط تشبیهات حرکات اختران هستند، انتشار داد، نظریه‌ای که طرفداران بابلیان در پایان سده نوزدهم احیا کرده بودند. فردریک کروزر، در کتابی به نام نمادگرایی و افسانه‌شناسی مردمان باستان، به ویژه یونانیان ۱۸۱۰-۱۸۱۲ کوشید تا مراحل نخستین «پلاسگی»^{۳۷} و ادیان شرقی، و نشان دادن نقش نمادها را احیا کند (نظریه‌های او را آگوست لوبک، مسیحی خردمند در اثر برجسته‌ای^{۳۸} که در ۱۸۲۹ انتشار داد، برانداخت).

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

نیمه نخست سده نوزدهم، بعلاوه بنیان زبان‌شناسی هند و اروپایی و اصول زبان‌شناسی تطبیقی پیش آمد، ماکس مولر (۱۸۲۳-۱۹۰۰) تاریخ ادیان را نخست بار واقعاً وارد قلمرو 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} يك 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 بورنت تیلور (۱۸۳۲-۱۹۱۷) مقبولیت عام خود را از دست دادند. مانهاردت در کتاب اساسی خود، آیینهای جنگل و مزرعه (۱۸۷۵-۱۸۷۷) اهمیت «افسانه‌شناسی نازلتر» را که هنوز در آیینها و اعتقادات کشاورزان ماندگار هستند، نشان داد؛ به نظر او، این اعتقادات مرحله‌ای نخستین‌تر از افسانه‌شناسیهای طبیعی که ماکس مولر بررسی کرد ارائه دادند. نظریه‌های مانهاردت در کتاب سرجمز جورج فریزر^{۴۰}، شاخه زرین (۱۸۹۰)، چاپ سوم، ۱۹۰۷-۱۹۱۳، دوازده مجلد)، پذیرفته و معروف شد. در ۱۸۷۱، کتاب فرهنگ بدوی 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 آیین مرده و آیین 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. پر یوس، و دانشمندان دیگر گسترش داده بودند. بر طبق این نظریه بنیان دین باید در تجربه يك نیروی غیر شخصی (مانا)^{۴۱} جست‌وجو شود. نقدی درباره جانگرایی، لیکن از دیدگاهی متفاوت را آندرونک (۱۸۴۴-۱۹۱۲) گسترش داده بود؛ وی این اعتقاد به موجودات برتر («تمام نیاها») در سطوح باستانی فرهنگ را ملاحظه کرده بود، و نمی‌توانست آن را با اعتقاد به ارواح توجیه کند. ویلهلم اشمیت (۱۸۶۰-۱۹۵۴) این عقیده را گرفت، و آن را از دیدگاه روش‌شناسی «تاریخ فرهنگی» گسترش داد؛ او برای اثبات وجود يك خداگرایی نخستین کوشش کرد (ر.ک. بنیان عقیده به خدا^{۴۲}، ۱۲ مجلد، ۱۹۱۲-۱۹۵۵).

نهضت‌های دیگری، نزدیک به پایان سده نوزدهم و آغاز قرن بیستم پدیدار شدند. امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) معتقد بود که تعریف و توجیه اجتماعی‌ای برای دین در توتم‌گرایی یافته است (در میان سرخپوستان او جیبوای امریکای شمالی، واژه توتم حیوانی معرفی می‌کند که کلان اسم آن را بر خود دارد و اینکه به عنوان نیا مورد توجه واقع شده است). در حدود ۱۸۶۹ ج. اف. مک‌کلنن اظهار داشته بود که توتم‌گرایی شکل بنیادی دین (مذهب) را ارائه داده است. لیکن تحقیقات بعدی به ویژه اثر فریزر، نشان داد که توتم‌گرایی به طور کلی انتشار نیافته و بنابراین نمی‌توان همچون نخستین‌ترین شکل دینی (مذهبی) مورد توجه قرار گیرد. لوسین لوی برول 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 تأثیرماندگاری نداشت. شمار معینی از تیره‌شناسان، برای نزدیک شدن به علم خودشان به عنوان نظم تاریخی تلاش کردند، و مطالعات آنان به طور غیرمستقیم کمک مهمی به تاریخ ادیان کرد. در میان این تیره‌شناسان به طور تاریخی سوگردانی شده، ممکن است از اینان یاد کنیم: در اروپا، اف. گریبنر، لئو فروبنیوس، دابلیو دابلیو. ریورز، ویلهلم اشمیت؛ فرانتز بوآز^۳ و نحلّه 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 نماینده مقتدر خود را در گرادوس فان در لیوو (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 زمینه تاریخی را مورد پژوهش قرار می‌دهند. گروه نخست در پی درک جوهر دین است و گروه بعدی در پی کشف و ابلاغ تاریخ آن.

حواشی:

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 سکاها؛ نام باستانی قسمتی از جنوب شرقی اروپا. این سرزمین در ایام باستانی، مسکن کیمیریان بود.

11. personifications

۱۲. lyceum: یا لویون یا لیسه؛ محوطه مقدسی در آتن باستان، باگردشگاههای سرپوشیده که ارسطو در آنجا تدریس می کرد. به همین مناسبت در مغرب زمین به انواع مؤسسه‌های آموزشی اطلاق شده است. در فرانسه، لیسه به معنای دبیرستان دولتی است.

۱۳. Abdera: شهر یونانی، واقع در جنوب غربی تراکیه؛ پرتاگوراس و ذیمقراطیس آنجا زیسته‌اند.

۱۴. Hyperboreans: از افسانه‌های اساطیری یونان باستان؛ مردمی که تصور می رود در سرزمین ابدی آفتاب و فراوانی آن سوی یاد شمال زندگی می کنند.

15. universal consensus

۱۶. Euhemerus: فیلسوف یونانی و بنیانگذار نظریه یوهمریسم. براساس نظریه او، افسانه‌شناسی خدایان گوناگون، برخاسته از اندیشه الهیت قابل شدن برای قهرمانان مرده است.

17. pagan

۱۸. Seneca: یاسنیک، نام کاملش لوکیوس آنایوس سنکا؛ فیلسوف و نمایشنامه‌نویس و از رجال رومی. او که مرئی نرون و ثروت 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 (۲۶۳-۳۴۰ م.) دین شناس و تاریخنگار مسیحی؛ اسقف سزاریه،

۳۱۵-۳۴۰ م.

21. Chronicle

۲۲. Paulus Orosius (۳۸۵-۴۲۰ م.): تاریخ‌نگار اسپانیایی و کشیش عالم الهیات. مؤلف هفت کتاب تاریخ علیه مشرکان است.

۲۴. ابو محمد علی ابن احمد (۳۸۴-۴۵۶ ه.ق.): فقیه، طبیب، شاعر و فیلسوف اندلسی؛ طوق الحماة 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 (۴۶۷/۴۶۹-۵۴۸/۵۴۹ 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: جووانی دی برناردونه.

۳۰. نامی که یونانیان و رومیان متأخر به مردم چادرنشین بیابان سوریه و عربستان که مزاحم 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 نوافلاطونی را با هم تلفیق کرده.

۳۳. Hermes Trismegistus: نامی که نوافلاطونیان به خدای مصری تحوت داده بودند. در دین مصر قدیم، منشی و بایگان خدایان، اصولاً از خدایان وابسته به ماه بودند. او را مخترع عدد و خدای حکمت و سحر و جادو می شمردند. تحوت را با هرمس یونانیان و به ویژه هرمس تریس‌مگستوس مطابق شمرده‌اند.

کیمیایان یونانی او را نخستین استاد خود می‌دانستند و در نوشته‌های مربوط به اخترشناسی، مذهبی، فلسفی و کیمیای، رموز مختلف به تحوت - هرمس نسبت داده شده است.

34. Nigritia

35. Inscriptions

۳۶. Fontenelle: برنارلو بوویه دو (۱۶۵۷-۱۷۵۷): از نویسندگان فرانسوی. از دیگر آثار او، می‌توان به گفت‌وگوی مردگان (۱۶۸۳) اشاره کرد. وی راه را برای بسط افکار علمی و فلسفی دوره روشننگری هموار کرد.

۳۷. Plagian: یونانی، پلاسگوی: بومیان اصلی غیر یونانی یونان. پلاسگیها احتمالا بنیانگذاران تمدن میسنی بوده‌اند.

38. Aglaophamus

39. nomen

۴۰. عالم مردم‌شناس و ادیب اسکاتلندی (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 آندونزیایی به معنای کارایی. نیرو یا قدرتی والا، یگانه و دارای جنبه‌های ماورای طبیعی که ممکن است در اشخاص یا اشیا متمرکز شود؛ قدرتی است حیاتی، دارای جنبه‌های کیهانی.

42. Der Ursprung der Gottesidee

۴۳. Frantz Boas (۱۸۵۸-۱۹۴۲): انسان‌شناس امریکایی آلمانی‌الصل.



Mircea Eliade

THE SACRED AND THE PROFANE

Translated into Persian by
Nasrollāh Zangoo'i

Soroush Press

Tehran 1996