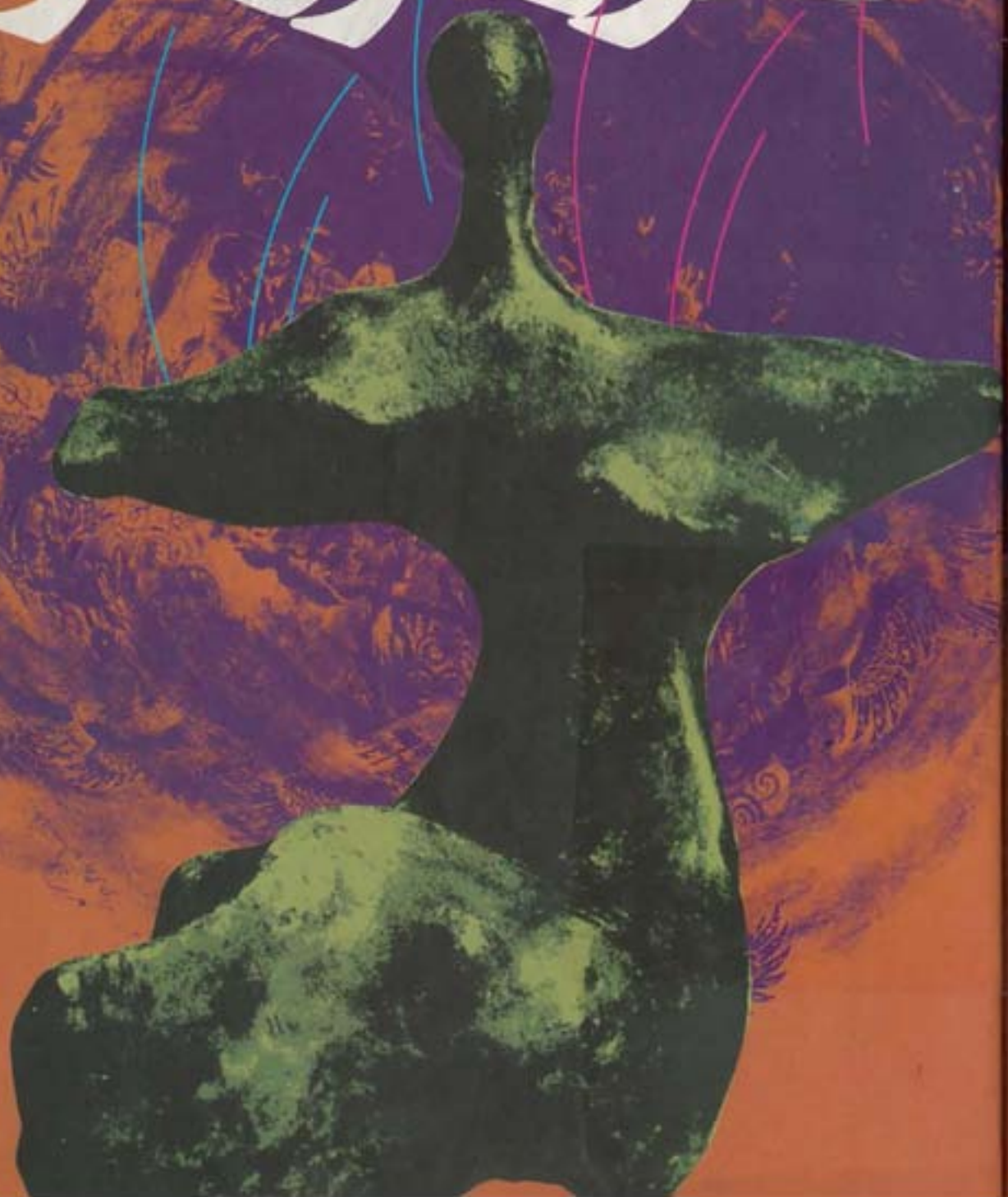


میر جا الیادہ
ترجمہ رویا منجم

اسطوره رویا راز



اسطوره، رويا، راز

ميرچالياده

ترجمه‌ي رويامنجم

Eliade, Mircea

الیاده، میرچا، ۱۹۰۷ - ۱۹۸۶.

اسطوره، رویا، راز/ میرچا الیاده؛ ترجمه‌ی رویا منجم. - تهران: علم، ۱۳۸۱.

ISBN 964 - 405 - 130 - 0

۲۵۲ ص.

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

Mircea Eliade Myths, Dreams Mystries.

پشت جلد به انگلیسی:

کتابنامه به صورت زیرنویس.

چاپ سوم.

۱. اساطیر. ۲. خواب دیدن. ۳. رمز و راز. الف. منجم، رویا، ۱۳۳۴

- ، مترجم. ب. عنوان.

۲۹۱ / ۱۳

۵ الف ۷ الف / ۳۱۱ BL

۱۳۸۱

م ۸۱ - ۲۷۹۴۳

کتابخانه ملی ایران



نسخه

اسطوره، رویا، راز

میرچا الیاده

ترجمه رویا منجم

چاپ سوم (اول علم): ۱۳۸۲

تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه

لیتوگرافی: صدف

چاپ: گلرنگ یکتا

خیابان انقلاب - بین خیابان فخررازی و دانشگاه شماره ۱۳۵۸ تلفن: ۶۴۶۵۹۷۰

حق چاپ برای ناشر محفوظ است.

شابک ۰ - ۱۳۰ - ۴۰۵ - ۹۶۴ - ISBN 964 - 405 - 130 - 0

به نام آنکه مهرورزیدن آموخت

به یاد
دکتر مهرداد بهار

۹ پیش‌گفتار ترجمه‌ی انگلیسی

۱۵ پیش‌گفتار نسخه‌ی اصلی

ایمان‌های زمانه

۲۳ ۱. اسطوره‌های جهان‌نو

۳۹ ۲. اسطوره‌های وحشی نجیب یا قدر و منزلت سرآغاز

Una Isola Muy Hermosa

دلواپسی‌های آدمخوار / ۴۳ و وحشی خوب، مرناض و روانکاو / ۲۸

واقعیت‌های باستانی

۵۷ ۳. نوشتارهای بهشت در سنت‌های نخستین

۷۳ ۴. تجربه‌ی حسی و تجربه‌ی عرفانی در میان انسان‌های نخستین

اشارات مقدماتی / ۷۳ بیماری و رازآموزی / ۷۵ ریخت‌شناسی گزینش / ۷۹ اشراق و بصیرت درونی / ۸۱ تغییر سازمان یافتگی

تجربه‌ی حسی / ۸۴ ادراک خارج حسی و قدرت‌های ماورا طبیعی / ۸۷ «حرارت جادویی» و «سلط بر آتش» / ۹۳ حس‌ها،

خلسه و بهشت / ۹۶

۱۰۱ ۵. نمادپردازی عروج و «رؤیاهای بیداری»

پرواز جادویی / ۱۰۱ هفت گام بودا / ۱۱۳ دوره‌ی «رؤیای بیداری» / ۱۱۸

اجلی تقدس/۱۲۵ □ مانا و کراتوفانی/۱۲۸ □ شخصی و غیرشخصی/۱۳۰ □ انواع تجربه‌های دینی/۱۳۴ □ سرنوشت وجود
 منعال/۱۳۷ □ ایزدان نیرومنده/۱۴۱ □
 ابدان مندی قدرت/۱۴۶ □ گرمای جادویی/۱۴۹ □ قدرت‌ها و «تاریخ»/۱۵۲ □

زمین زاینده/۱۵۹ □ اسطوره‌های پیدایش/۱۶۱ □ خاطرات و نوستالژی/۱۶۶ □ زمین مادر/۱۶۸ □ Humi Positio: جای دادن نوزاد بر
 خاک/۱۷۰ □ زهدان زیرزمینی چنین‌ها/۱۷۴ □ لابرننت‌ها/۱۷۶ □ ازدواج‌های مقدس کیهانی/۱۷۷ □ دو جنسی بودن کل بودن/۱۸۰ □
 فرسبدهی تاریخی - فرهنگی/۱۸۱ □ وضعیت خاستگاهی/۱۸۴ □ ایزاناجی و ایزانامی/۱۸۵ □ جنسیت، مرگ، آفرینش/۱۸۷ □
 المرنش و قربانی/۱۸۹ □ آیین‌های زمین - مادر/۱۹۱ □ قربانی‌های انسانی/۱۹۳ □

پهان‌زایی و اسطوره‌شناسی/۱۹۷ □ رازآموزی کارادجری‌ها/۱۹۹ □ راز و رازآموزی/۲۰۲ □ «انجمن‌های مرده‌ها» و انجمن‌های
 سری/۲۰۸ □ اهمیت رازآموزانهی رنج/۲۱۵ □ راز و مرزهای زنان/۲۱۷ □ انجمن‌های سری زنان/۲۲۳ □ بلمعیده شدن توسط یک
 هم‌لا/۲۲۷ □ نمادپردازی مرگ رازآموزانه/۲۳۲ □

پیش‌گفتار ترجمه‌ی انگلیسی

با بازخوانی این سطور پس از گذشت سه سال، به این نتیجه رسیدم که معرفی آنها با پیش‌گفتاری افزوده می‌تواند سودمند باشد. پیش‌گفتار نسخه‌ی فرانسه پیوندهای موجود بین موضوعات اصلی کتاب را چندان برجسته نمی‌کند. در زمان نگارش آن خود را به بحث درباره‌ی تفاوت‌های ساختار اسطوره‌ها و رویاها، و سپس مقایسه‌ی دیدگاه‌های مربوط به تاریخدانان ادیان و روان‌شناسان ژرفنا محدود ساختم. پرسش‌هایی به‌راستی حائز اهمیت، که تقریباً در هر فصلی به شکلی کم و بیش مستقیم مطرح می‌شود، و در نتیجه تلاش در جهت فرمولبندی آنها بهتر است در آغاز کتاب صورت گیرد. اما از سوی دیگر، پیش‌گفتار نسخه‌ی فرانسه می‌تواند موجب بدفهمی شود: ممکن است پنداشته شود که تقابل دو جهان اسطوره و رؤیا، هدف اصلی پژوهش ماست، حال آن‌که این تنها یک جنبه از آن است. موضوع کانونی اثر فعلی در واقع، برخورد و تقابل دو نوع اخلاقی است که می‌توان به تساهل سنتی و نوین نامید؛ که اولی مشخصه‌ی انسان جوامع باستانی و شرقی است، و دومی انسان جوامع نوین از گونه‌ی غربی.

چنانچه می‌دانیم، برخورد و تقابل این دو گونه تمدن در شمار پرمعناترین حوادث پنج سال گذشته است. این برخورد در دو سطح مشخص و در نتیجه‌ی دو مجموعه شرایط متفاوت رشد کرد. از سویی، اقوام «غریب و مرموز» «ابتدایی» اکنون در مدار تاریخ قرار گرفته‌اند، در نتیجه انسانی غربی، اگر بخواهد با آنها ارتباط برقرار کند و این ارتباط را حفظ کند، مجبور است درباره‌ی نظام‌های ارزشی آنان کندوکاو نماید. از سوی دیگر، سلسله‌ی کاملی از تغییرات در جهان‌بینی فرهنگی اروپاییان روی داده است، تغییراتی که پیش از ورود غیر اروپاییان به تاریخ رخ داد، اما به لحاظی راه را برای وقوع

آن حادثه هموار کرد، یا حداقل غربیان را برای روبه‌رو شدن با آن و درک آن آماده ساخت. در واقع پیدایش علوم دینی تطبیقی، مردم‌شناسی و شرق‌شناسی، و نیز رشد روان‌شناسی ژرفنا و مطالعه‌ی سیستماتیک نمادشناسی، به میزان قابل توجهی به ورود غرب به عالم روحانی مردم «عجیب و مرموز» و «ابتدایی» یاری رسانده است. در چندین مورد بر اهمیت فرهنگی ورود اخیر آسیا به تاریخ و ظهور دولت‌های متشکل از گروه‌های قومی که تا چند سال پیش به «جهان ابتدایی» تعلق داشتند، تأکید نموده‌ام. از سالیانی پیش، غرب دیگر تنها «سازنده‌ی تاریخ نیست»، که یکی از معانی آن این است که فرهنگ غرب، اگر به گفت‌وگو با سایر فرهنگ‌ها نفرت ورزد یا از آن چشم‌پوشی کند، در معرض خطر سقوط به منطقه‌گرایی سترون‌کننده است. هرمنوتیک پاسخ انسان غربی - تنها پاسخ هوشمندانه - به مطالبات عاجزانه‌ی تاریخ معاصر و نسبت به این حقیقت است که غرب ناگزیر (حتی می‌توان گفت محکوم) به چنین برخورد و مقابله‌ای با ارزش‌های فرهنگی «سایرین» است.

خوشبختانه، چنانکه گفته شد، برخی از جنبش‌های بزرگ فرهنگی این قرن، چندین رقیب دین، روان‌شناسی ژرفنا، کشف‌های سوررئالیسم و نقاشی پیشرو، پژوهش‌های مردم‌شناسی و... در کل، زمینه را برای درک نگرش‌های روان‌شناختی که در نگاه اول «مادون»، «غریب» یا ناهم‌آهنگ می‌آمد آماده ساخته است. درست است که در بیش‌تر مواقع، برخوردها و مقایسه‌هایی که با فرهنگ‌های غیر غربی صورت گرفته تمامی «غرابت و راز و رمز» این فرهنگ‌ها را آشکار نساخته است، اما علت این مسئله را باید در این حقیقت جست که این برخوردها عمدتاً از طریق نمایندگان غربی‌تر شده‌ی این فرهنگ‌ها صورت گرفته، و یا عمدتاً در حوزه‌های خارجی اقتصاد یا سیاست بوده است. می‌توان گفت که جهان غرب هنوز با نمایندگانه اصیل و صادق سنت‌های غیر غربی «واقعی» برخورد نکرده و یا این برخورد کلی نبوده است. اما این حالت در نهایت گریزناپذیر است. حتی با این فرض که به زودی روزی، تمامی جوامع سنی که اکنون ایفای نقش فعالی را در تاریخ آغاز کرده‌اند باید با طی کردن روند غربی شدن ریشه‌ای پایان پذیرند - به کلامی دیگر، با این فرض که سرنوشت غیر غربیان این است که نقش خود در تاریخ را از دست بدهند مگر آن‌که غربی شوند - حتی در آن زمان از برخورد با سنت‌های اصیل جهان غیر غربی و مقایسه خود با آن‌ها نمی‌توان پرهیز کرد. نمی‌توان فضای فرهنگ این مردم غریب و مرموز را در آینده پیش‌بینی کرد، اما در گذشته تفاوت ریشه‌ای با غرب داشته‌اند. و دیر یا زود اطلاع از تاریخ این مردم، و بنابراین درک

آفرینش‌های اصیل فرهنگی آنان، وظیفه‌ای است که نمی‌توان از آن سر باز زد. برخورد راستین و مقابله‌ی واقعی به هر صورت روی خواهد داد. روزی غرب باید وضعیت وجودی و عوالم فرهنگی مردم غیرغربی را بشناسد و درک کند؛ از این گذشته، غرب آنها را جزئی تفکیک‌ناپذیر از تاریخ معنوی انسان ارزیابی خواهد کرد و دیگر به صورت حوادثی ناپخته یا کجراهی‌های تاریخ‌الگویی انسان نخواهد پنداشت - تاریخی که بی‌شک تنها، ادراک انسان غربی از تاریخ است.

از این گذشته، این مقابله با «سایرین» به انسان غربی کمک می‌کند تا خود را بهتر درک کند. تلاشی که برای درک درست شیوه‌های تفکری صرف می‌شود که با سنت عقل‌گرایانه‌ی غربی بیگانه است - تلاشی که عمدتاً برای کشف رمز معانی اسطوره‌ها و نمادها صورت می‌گیرد - با غنی شدن قابل ملاحظه‌ی خودآگاهی باز پرداخت می‌شود. به راستی که فرهنگ نوین اروپایی به چندین روش کندوکاو جهان‌نمادها و اسطوره‌ها دست یافته است. کافی ست پژوهش‌های بالینی و فرضیه‌های عملی تدوین شده‌ی روان‌تحلیل‌گران را به یاد آوریم. و از دیدگاهی، می‌توان گفت که اولین تحلیل و تفسیر نظامند این جهان‌های «بیگانه»، و [جهان] ناخودآگاه که زاینده‌ی نمادها و اسطوره‌هاست، توسط فروید صورت گرفت.

اما کار روان‌شناسان ژرفنا، هرچند قابل توجه است، اما امکانات برخورد ما با «بیگانگان» را تهی نمی‌سازد. روان‌شناسان خود را وقف مطالعه‌ی ساختار نمادها و پویایی اسطوره‌ها کرده‌اند تا به پی‌آمد ناخودآگاه پی برند، اما مقابله با فرهنگ‌های غیر اروپایی که تحت سلطه‌ی نمادها قرار دارند و با اسطوره تغذیه می‌شوند، سطح دیگری می‌یابد: دیگر مسئله‌ی «تحلیل» این فرهنگ‌ها به سان تحلیل رؤیاهای یک فرد نیست تا آنها را به حد نشانه‌هایی «تنزل دهیم» که بیانگر برخی از تعدیل‌هایی است که در ژرفنای روان می‌گذرد؛ یعنی تبییناتِ نبوغی خاص؛ یا با همان شور روشنفکرانه‌ای برای درک آنها تلاش کنیم که برای درک یک انسان هومری، یا پیامبران بنی‌اسرائیل، فلسفه‌ی عرفانی مایستراکهارت از خود نشان می‌دهیم. به کلامی دیگر، باید با همان احترام و همان شوقی به نمادها، اسطوره‌ها و آیین‌های اقیانوسیه‌ای‌ها یا افریقایی‌ها نزدیک شویم - و خوشبختانه آغازش نموده‌ایم - که به آفرینش‌های فرهنگی غرب اختصاص دادیم. حتی اگر گاه آن آیین‌ها و اسطوره‌ها جنبه‌هایی «غریب»، وحشتناک یا انحرافی داشته باشد. اما اکنون، دیگر تنها به عهده‌ی روان‌شناسان نیست که با نشان دادن جدایی‌ناپذیر بودن این جنبه‌های رؤیایی از نمایش‌های ژرفی که در ناخودآگاه جریان دارند، به تفسیر آنها

پردازند. این بازه باید درباره‌ی نمادها، اسطوره‌ها و آیین‌ها به مثابه ارزش‌های فرهنگی داوری کرد. در تحلیل نهایی به مثابه تجلیات ممتاز وضعیت‌های وجودی مردمی که به انواع مختلف جوامع تعلق دارند و توسط نیروهای تاریخی جز آنچه تاریخ جهان غرب را شکل بخشیده‌اند شده‌اند.

اثر این تلاش برای درک درست مردمی که مشخصاً جز ما، وارثین یونان و یهودیت مسیحی، نیستند چنانکه گفتیم، غنی ساختن خودآگاهی غرب است. چنین برخوردهایی ممکن است حتی به تجدید آشفته‌گی فلسفی انجامد، درست همان‌طور که کشف هنرهای غریب و ناآشنا و ابتدایی در قرن پیش چشم‌اندازهای جدیدی روی جهان هنر غرب گشود. برای نمونه به نظر من مطالعه‌ی دقیق‌تر ماهیت و کارکرد نمادها به‌خوبی می‌تواند تفکر فلسفی غرب را برانگیزد و افق‌های آن را گسترش بخشد. از آن‌جا که من عمده‌تاً تاریخدان ادیان هستم، از چشم‌انداز این رشته است که در این کتاب به ارائه‌ی نتایجی پرداختم که هرمنوتیک بدان دست‌یافته است، اما این گفته بدان معنا نیست که تفسیر ارزیابی نمادها یا اسطوره‌ها امتیاز تاریخدانان ادیان است. به هر صورت، این مسئله به گسترش دانش انسان مربوط می‌شود که مورد توجه تمامی رشته‌های مربوط به ذهن است. از این گذشته به کشف نهایی سرچشمه‌های تازه‌ی الهام برای تفکر فلسفی مربوط می‌شود. می‌دانیم که چنین سرچشمه‌های الهامی نمی‌توانند پیش‌بینی‌پذیر باشند. سی سال پیش هیچ‌کس نمی‌توانست مجسم کند که یک انسان پیش‌سقراطی هرگز بتواند موضوع کند و کاو فلسفی شود. اما آخرین پژوهش‌های هایدگر در این جهت رو به رشد است.

در هر حال، واکنش‌های فیلسوفان غربی، در مقابله با شیوه‌های باستانی و شرقی تفکر به آینده تعلق دارد، و ما حق پیش‌بینی آن‌ها را نداریم. با وجود این، این یک حقیقت مهم است که تفسیرهای اخیر، تاریخدانان ادیان را به آن‌جا هدایت کرده که به اقوام بی‌پروای «ابتدایی»، مفاهیم شرقی ساختار هستی انسان، هبوط به فانی بودگی و نیاز به شناخت «مرگ» پیش از دست یافتن به جهان روح اهمیت دهند. این مسایل را آن‌ها به مثابه تقریب‌های نزدیک پنداره‌هایی باز شناخته‌اند که امروز در قلب چیستان فلسفه‌ی غربی پدیدار می‌شود. و زمانی که در جهان‌بینی‌های دینی شرقی و باستانی مفاهیمی از نو کشف می‌شود که با مفاهیم فلسفه‌ی «کلاسیک» غرب قابل مقایسه است، آن‌گاه این مقایسه حائز اهمیت می‌شود، چراکه این مفاهیم از همان پیش‌فرض‌ها گرفته نشده است. برای نمونه، تفکر هندی، و برخی از اساطیر «ابتدایی» ادعا می‌کنند که کنش تعیین

کننده‌ای که آغازگر شرایط کنونی انسان بوده، در گذشته‌ی نازودگذر (non-temporal) روی داده است، و بنابراین ذات بر شرایط واقعی انسان مقدم است (نگافصل II)، برای فیلسوف یا دین‌شناس غربی باید بسیار جالب توجه باشد که چگونه آن‌ها به این مفهوم رسیده‌اند و به چه دلیل.

اما بیش از هر چیز، پنداره‌های مرگ و رستاخیز است که مورد توجه انسان نوین غربی قرار خواهد گرفت. در واقع نه برای به وام گرفتن آن‌ها، که برای تفکر درباره‌شان، و کوشش برای کشف رمزشان. این مفاهیم بیانگر وضعیت‌های انسانی است که جهان غرب مدت‌ها پیش پشت سر گذاشته، و به این صورت سودی برای انسان نوین غرب ندارد. از سوی دیگر، مختوای تهی ناشدنی تفسیر هرمنوتیک آن‌ها، می‌تواند برای تفکر فلسفی بسیار برانگیزاننده باشد. برای نمونه، نمی‌توان برای این مسئله که فرهنگ‌های باستانی و شرقی در تفویض ارزش مثبت به اضطراب، مرگ، خود کم‌بینی و هرج و مرج موفق بوده‌اند اهمیتی قائل نشد (به ویژه به فصل‌های VIII, VII و IX رجوع کنید). در دوران بحرانی، مانند آنچه اکنون سپری می‌کنیم، شناخت این مسئله که چگونه و با چه پیش‌فرض‌هایی، طیفی از فرهنگ‌های متفاوت از باستانی تا هندی برای وضعیت‌هایی ارزش یافتند که برای انسان نوین دهشتناک، پوچ و اهریمنی است، نه تنها سودمند که شاید ضروری است.

اگر کشف ناخودآگاه انسان غربی را وادار ساخت تا با «تاریخ» فردی، سرّی و لیسه‌ای Larval خود روبه‌رو شود، برخورد با فرهنگ‌های غیر غربی او را مجبور خواهد ساخت تا عمیقاً به درون تاریخ روح انسان نفوذ کند، و شاید او را ترغیب کند تا تاریخ را به مثابه بخشی جدایی‌ناپذیر از بودن خود بپذیرد. همان‌طور نویسنده‌ی این کتاب می‌بیند، تاریخ ادیان شایستگی آن را دارد که روزی راهنمای ما در این سفرهای دور شود، و مترجم ما در برخورد‌هایمان با «بیگانه‌ترین» «غیر ما» باشد.

اکتبر ۱۹۵۹

دانشگاه شیکاگو

پیش‌گفتار نسخه‌ی اصلی

فصل‌های این کتاب قصد ندارد تا مطالعه‌ای نظام‌مند از روابط بین برخی از اجزای عالم دین - مانند اسطوره‌ها و راز و رمزها - و عالم رؤیاها به دست دهد. این مسئله‌ای است که می‌تواند برای روان‌شناس یا حتی فیلسوف فریبنده باشد، اما برای یک تاریخدان ادیان کم‌تر اساسی است، و در این چارچوب است که مطالعات فعلی را آماده نموده‌ام. و در واقع نه به این سبب که تاریخدان ادیان نمی‌تواند چیزی از تمامی کشف‌های اخیر روان‌شناسی ژرفنا فراگیرد، اما مجبور هم نیست که چشم‌انداز مناسب وظیفه‌ی خود را که همانا درک جهان‌های گوناگون ادیان است که در اسناد آشکار می‌شود رها کند.

برای این منظور باید کار روان‌شناس را انجام دهد، که با اطمینان می‌توان گفت چندان چیزی از آن‌ها نخواهد گرفت. پیش از آن نیز با یک بداقبالی روبرو گشته بود، زمانی که با اعتقاد به سودمند بودن احتمالی آن برای رشته‌ی مورد توجه خود، در مقام یک جامعه‌شناس یا مردم‌شناس به موضوع نزدیک شده بود و تنها به یک جامعه‌شناسی بد یا مردم‌شناسی بد دست یافته بود. مسلماً، تمامی قلمروهای ذهن و تمامی علوم انسانی به یکسان گرانبهاست و کشفیاتشان متقابل بوده است، اما این همبستگی به معنای آشفتگی نیست. آنچه حائز اهمیت است یکپارچه کردن نتایج کاربردهای گوناگون ذهن بدون آشفتگی است. مطمئن‌ترین روش، در تاریخ ادیان، مانند هر حوزه‌ی دیگر، هنوز مطالعه‌ی هر پدیده در چارچوب خود و سپس آزادی در یکپارچه ساختن نتایج این رویه در چشم‌اندازی گسترده‌تر است.

در این جا به سختی نوشته‌ای ارائه شده که اشاراتی به فعالیت‌های ناخودآگاه و

مشخصات دین و مقایسه‌ی کوتاهی بین این دو را دربر نگیرد. به ویژه فصل پنجم به منظور تشریح روابط پویای ناخودآگاه - چنانکه خود را در رؤیایا و در خیال آشکار می‌کند - با ساختارهای عالم دین نوشته شده است. مقابله‌ی متقابل آن‌ها از لحاظ هر مضمونی که در این کتاب بررسی شده نیز عملی بود، زیرا هیچ بن‌مایه‌ی رازآمیز یا سناریوی رازآموزانه‌ای وجود ندارد که به شکلی در رؤیایا و فعالیت تخیل نیز تجلی نیابد. در عالم رؤیایا، پیوسته نمادها، تصاویر شخصیت‌ها و حوادثی را می‌یابیم که سازنده‌ی اسطوره‌هاست. بر پایه‌ی چنین کشفی که به یمن نبوغ فروید صورت گرفته است، روان‌شناسان ژرفنا در نیم قرن گذشته کار کرده‌اند. وسوسه‌ی عظیمی که تقریباً تمامی روان‌شناسان ژرفنا را گرفتار خود کرده، تلاش برای بیرون کشیدن شخصیت‌ها و حوادث اساطیری از محتوا و پویایی ناخودآگاه بوده است. از دیدگاهی معین موضع روان‌شناسان به‌جاست؛ و به راستی امکان همانندسازی کارکرد شخصیت‌ها و نتایج حوادث در سطوح موازی فعالیت ناخودآگاه و دین و اسطوره‌شناسی وجود دارد. اما نباید همانندسازی را با تنزل اشتباه گرفت. تنها زمانی که روان‌شناس، یک شخصیت یا حادثه‌ی اسطوره‌ای را با تنزل آن به فرآیندی از ناخودآگاه «توضیح می‌دهد» است که تاریخدان ادیان - و شاید سایرین - در پیروی از او تردید می‌کنند. توضیح مطالب از طریق تنزل آن‌ها، در نهایت معادل آن است که برای نمونه مادام بوآری را به مثابه گونه‌ای زنا توضیح دهیم. اما مادام بوآری هستی یگانه‌ای در چارچوب ذهنی خاص خود دارد. این‌که نگارش مادام بوآری تنها می‌توانسته در جامعه‌ی بورژوآیی قرن نوزدهم غرب انجام گیرد، یعنی در زمانی که زنا مسئله‌ای منحصر به فرد (*sui generis*) برای خود بوده است - مسئله دیگری است که به جامعه‌شناسی ادبیات مربوط می‌شود و نه زیبایی‌شناسی رمان.

اسطوره خود را با شیوه‌ی بودن خاص خود تعریف می‌کند. تنها تا آن جا می‌تواند به مثابه اسطوره درک شود، که نشان‌دهنده‌ی چیزی باشد که تجلی کامل یافته و در عین حال خلاق و سرمشق‌گونه است، چراکه بنیان ساختار واقعیت و در عین حال گونه‌ای از رفتار انسانی است. اسطوره همواره بازگوکننده چیزی است که به‌واقع روی داده است، حادثه‌ای که به مفهوم ساده‌ی کلمه رخ داده است - خواه به آفرینش جهان مربوط شود، و خواه به آفرینش جانور یا گیاه یا نهادی بسیار بی‌اهمیت. همین گفتن آنچه روی داده آشکار می‌کند که چگونه مسئله مورد نظر تحقق یافته است (و این چگونه معادل چراست). زیرا عمل هستی یافتن، در عین حال، پیدایش واقعیت و آشکار شدن ساختارهای اساسی آن است.

زمانی که اسطوره‌ی پیدایش آن کلیتی را که واقعی است و کیهان است و قوانین هستی شناختی آن را نیز آشکار می‌کند، نشان می‌دهد که جهان از چه لحاظ هست. کیهان‌زایی تجلی هستی (ontophany) تجلی جامع بودن است. و از آن‌جا که تمام اساطیر به نحوی در نوع کیهان‌شناختی اسطوره شرکت دارند - زیرا هر شرحی از آنچه که در عصر مقدس سرآغاز (*in illo tempore*) گذشته، تنها گونه‌ی دیگری از تاریخ دیرینه الگویی این پرسش است که چگونه جهان هستی یافت - در نتیجه اسطوره‌شناسی نمایش هستی است. اسطوره ساختار واقعیت، و وجوه چندگانه‌ی بودن در جهان را آشکار می‌کند. به همین علت الگوی سرمشقی رفتار انسانی است؛ داستان‌های حقیقی را فاش می‌کند، و با واقعیت‌ها سر و کار دارد. اما تجلی هستی همواره به معنای تجلی مقدس یا تجلی خدا است. این خدایان یا موجودات نیمه الهی بودند که جهان را آفریدند و شیوه‌های بی‌شمار بودن در جهان، از شیوه‌ی منحصرأ انسانی بودن تا شیوه‌ی بودن حشره را، نهادسازی کردند. با آشکار ساختن تاریخ آنچه در زمان سرآغاز گذشت، ظهور مقدس در جهان نیز آشکار می‌شود. زمانی که خدا یا قهرمانی تمدن‌بخش، شیوه‌ی رفتاری را مقدر می‌کند - برای نمونه، شیوه‌ی خاص غذا خوردن - نه تنها واقعیت آن رفتار را مجاب می‌کند (چراکه تا آن زمان عمل مورد نظر وجود نداشته، استفاده نمی‌شده و در نتیجه «غیر واقعی» بوده)، بلکه درست به این سبب که به دست او ابداع شده است، تجلی خدا و آفرینشی الهی است. انسان با غذا خوردن به شیوه‌ی خدا یا قهرمانی تمدن‌بخش، حرکات آن‌ها را تکرار می‌کند و به نحوی در حضورشان سهیم می‌شود.

صفحاتی که پیش رو قرار خواهد گرفت به اندازه‌ی کافی با ساختار و کارکرد اسطوره‌ها برخورد خواهد کرد و در این جا تنها به ذکر چند مشاهده‌ی کلی بسنده می‌کنیم. آنچه گفته شد برای نمایاندن تفاوت ریشه‌ای اهمیت هستی‌شناختی اسطوره‌ها و رؤیاهای کافی است. اسطوره‌ای نیست که حجاب از «رازی» بر ندارد، حادثه‌ای خاستگاهی را که آغازگر یک جزء ساختاری واقعیت یا گونه‌ای از رفتار انسانی بوده است آشکار نکند. در نتیجه اسطوره به سبب شیوه‌ی بودنش نمی‌تواند خاص، خصوصی یا شخصی باشد. تنها تا آن جا می‌تواند خود را به مثابه اسطوره پایه‌ریزی کند که افشاگر هستی و فعالیت موجودات ابر - انسانی باشد که با منشی سرمشق‌گونه رفتار می‌کنند، و این گفته - در سطح روحانیت ابتدایی - مانند آن است که بگوییم، رفتار با منش جهانی، زیرا اسطوره الگویی برای «کل جهان» می‌شود (که همان است که انسان درباره‌ی جامعه‌ای که به آن تعلق دارد می‌اندیشد) و الگویی برای «ابدیت» (زیرا در زمان سرآغاز گذشته و سهمی در فناپذیر

ندارد). سرانجام نکته‌ی مهم دیگری است که باید بر آن تأکید ورزید: اسطوره تا آن‌جا توسط انسان فهمیده می‌شود که یک کل وجودی Whole being باشد؛ تنها هوش یا قدرت تخیلش را مورد خطاب قرار نمی‌دهد. زمانی که اسطوره دیگر افشاگر «رازها» گرفته نشود، «مضمحل» و پوشیده می‌شود؛ به حکایت و افسانه تغییر شکل می‌یابد.

برای نشان دادن این واقعیت که رؤیا نمی‌تواند به چنین جایگاه هستی‌شناختی دست یابد به تحلیلی طولانی نیاز نیست. رؤیا توسط کل انسان زیسته نمی‌شود و بنابراین نمی‌تواند در متحول ساختن یک وضعیت خاص به وضعیتی سرمشق‌گونه و از لحاظ جهانی معتبر توفیقی به دست آورد. پذیرفتنی است که رؤیا را می‌توان کشف رمز تفسیر کرد و به این ترتیب پیامش را به شکلی صریح انتقال داد. اما رؤیا فی‌الذات، و در عالم خود، فاقد ابعاد سازنده‌ی اسطوره - یعنی ابعاد سرمشق‌گونه و جهانی است. رؤیا افشاگر ماهیت واقعیت پنداشته نمی‌شود، یا آشکارکننده‌ی گونه‌ای از رفتار که چون به دست خدایان یا قهرمانان تمدن بخش پایه‌ریزی شده، خود را به صورت سرمشق تحمیل می‌کند.

با وجود این، می‌توان پیوستگی بین عالم رؤیا و اسطوره را نشان داد، درست به همان سان که بین شخصیت‌ها و حوادث اسطوره‌ای و شخصیت‌ها و رویدادهای رؤیاها همانندی وجود دارد. همچنین نشان داده شده است که مقوله‌های فضا و زمان در رؤیاها تعدیل می‌شوند، به نحوی که تا حدی با الغای زمان و فضا در اسطوره‌ها شباهت می‌یابد. از این گذشته، معلوم شده است که رؤیاها و سایر روندهای موجود در ناخودآگاه می‌تواند نمایانگر «هاله‌ای دینی» باشد، ساختار آن‌ها نه تنها با ساختار اساطیر قابل مقایسه است، بلکه تجربه‌ی زیستن برخی از درونمایه‌های ناخودآگاه، همان‌طور که روان‌شناسان ژرفنا آن را می‌بینند، با تجربه‌ی قداست همانند است. برخی چنین نتیجه‌گیری کرده‌اند - شاید به شکلی نپخته - که آفرینش‌های ناخودآگاه «مواد خام» دین و تمامی آن چیزهایی است که دین در برمی‌گیرد - یعنی اسطوره‌ها، نمادها، آیین‌ها و... اما با استشهاد به مادام‌بوآری به عنوان نمونه، نشان دادیم که چرا توضیح واقعیت به کمک «مواد خاصی» که در بردارد و پیش‌فرض‌هایش را می‌سازد ضرورت ندارد. همانندی اشخاص و حوادث اسطوره و رؤیا به معنای هیچ‌گونه هم‌هویتی بنیادین آن‌ها نیست. هرگز نمی‌توان این حقیقت بدیهی را به کرات تکرار کرد، زیرا وسوسه‌ی دائمی این است که فعالیت‌های روح با تنزل آن‌ها به نوعی «سرچشمه‌ی» پیش‌روحانی توضیح داده شود. «هاله‌ی دینی» که برخی از محتواهای ناخودآگاه را در بر گرفته است باعث شگفتی

تاریخدانان ادیان نمی‌شود: آن‌ها می‌دانند که تجربه‌ی دینی، کل انسان را درگیر می‌سازد و بنابراین ژرفنای وجودش را به غلیان در می‌آورد. این گفته بدان معنا نیست که دین را می‌توان به اجزای غیر منطقی آن تنزل داد، بلکه صرفاً تجربه‌ی دینی نمودار آن - تجربه‌ی هستی در کلیت آن، که شیوه‌ی بودن انسان در جهان را بر او معلوم می‌سازد - باز شناخته می‌شود. با وجود این ما نیز موافقیم که درونمایه‌ها و ساختارهای ناخودآگاه را به مثابه نتایج تجارب دیرین و وضعیت‌های حیاتی در نظر گیریم. هر بحران وجودی دگربار مسئله‌ی واقعیت جهان و حضور انسان در جهان را مطرح می‌کند. این بحران، به راستی «دینی» است زیرا، در سطوح باستانی فرهنگ، «بودن» با «مقدس» درهم تنیده شده است. از نظر انسان ابتدایی، این تجربه‌ی دینی است که اساس جهان را می‌سازد. این سمت‌گیری آیینی، همراه با ساختارهای فضای مقدسی که آشکار می‌کند، «هرج و مرج» را به «کیهان» تبدیل و بنابراین هستی انسان را ممکن می‌سازد یعنی از برگشت آن به سطح هستی جانورشناختی جلوگیری می‌کند. همه‌ی ادیان، حتی ابتدایی‌ترین آن‌ها، یک هستی‌شناسی است: بودن چیزهای مقدس و شخصیت‌های الهی را آشکار، آنچه را که واقعاً هست مطرح می‌کند، و با این عمل جهانی را بنیان می‌نهد که دیگر ناپایدار و درک‌ناپذیر نیست، درست بر خلاف آنچه که در کابوس‌ها یا هر زمان که هستی در خطر فرو غلتیدن به دامن «هرج و مرج» نسبی‌گرایی کامل است، و هیچ «کانونی» برای تضمین سمت‌گیری ظاهر نمی‌شود، روی می‌دهد.

به عبارت دیگر، تا آن‌جا که ناخودآگاه «ته‌نشست» وضعیت‌های کرانمند بی‌شمار است، نمی‌تواند با عالم دین شباهت نداشته باشد. زیرا دین راه‌حل سرمشق‌گونه‌ی هر بحران وجودی است. دین در آن‌جا و در زمانی «آغاز می‌شود» که افشای کامل واقعیت ممکن است؛ فاش شدنی که بی‌درنگ افشای مقدس است. افشای آنچه که به شکل متعال وجود دارد، و نه اوهام است و نه ناپایدار - افشای رابطه‌ی انسان با مقدس، رابطه‌ای که چندگانه، متغیر و گاه مبهم است، اما همواره انسان را در قلب واقعیت قرار می‌دهد. این رابطه‌ی دوگانه در عین حال هستی انسان را نسبت به ارزش‌های روح «باز می‌گذارد». از سویی، مقدس به شکلی متعال جز انسان است - ورا شخصی، فراسویی است - و از سوی دیگر، مقدس از این نظر که الگوهایی را بنیان می‌نهد که باید از آن‌ها پیروی شود، سرمشق‌گونه است: به سبب فراسویی و سرمشق‌گونه بودن، انسان دینی را وادار می‌سازد که از وضعیت‌های شخصی بیرون آید، از [وضعیت] مشروط و خاص فراتر رود و با ارزش‌های عام و جهانی موافقت کند.

از این نظر است که باید «هاله‌ی دینی» را که پیرامون برخی از درونمایه‌های ناخودآگاه وجود دارد درک کنیم: تجربه‌ی دینی بی‌درنگ بحران کامل هستی و راه حل سرمشق‌گونه‌ی آن بحران است. راه حل، سرمشق‌گونه است، زیرا جهانی را معلوم می‌کند که دیگر خصوصی و مات نیست، بلکه ورا شخصی، بامعنا و مقدس و ساخته‌ی خدایان است. و به کمک خصوصیت سرمشق‌گونه‌ی راه حل دینی است که می‌توان درباره‌ی فاصله‌ای که جهان ناخودآگاه را از جهان دین جدا می‌کند داوری کرد. راه‌حل دینی بنیان رفتاری سرمشق‌گونه را استوار می‌کند و در نتیجه انسان را وامی‌دارد تا خود را هم واقعی و هم جهانی بنمایاند. تنها پس از آن‌که این فاش‌سازی در کل وجودش راه یابد است که می‌توان از دین سخن گفت. تمامی ساختارها و اشکال دینی، هرچند ابتدایی، در این جایگاه هستی‌شناختی سهم دارد. اگر، در جامعه‌ای ابتدایی، این یا آن درخت به مثابه «درخت جهان» در نظر گرفته شود، پس در سایه‌ی تجربه‌ی دینی که آغازگر چنین باوری بوده است، این امکان برای اعضای آن جامعه به وجود می‌آید که به درک متافیزیکی جهان دست یابد؛ زیرا نمادپردازی درخت جهان برای آنان روشن ساخته که شیئی خاص می‌تواند به معنای کل کیهان باشد، و به این ترتیب تجربه شخصی «بیدار» می‌شود و به کنشی روحانی تغییر شکل می‌دهد. در سایه‌ی نمادپردازی دینی درخت جهان، انسان در زیستن آنچه جهانی است توفیق می‌یابد. اما این باید تجربه‌ای کامل باشد؛ دید دینی از جهان و جهان‌بینی برگرفته از آن است که انسان را قادر ساخته تا تجربه‌ی فردی خود را کامل کند و آن را نسبت به روی آنچه جهانی است «بگشاید».

از آن‌جا که نمونه‌ی درخت جهان را برگزیدیم، به بررسی کارکرد آن در قلمرو ناخودآگاهی می‌پردازیم. می‌دانیم که چنین تصاویری اغلب در رؤیاها روی می‌دهد؛ این یکی از تصاویر بازگشتی در زندگی ژرف‌تر ماست، و ظهورش، ظاهراً نشان می‌دهد داستانی (درامی) که در ناخودآگاه اجرا می‌شود. داستانی که به یکپارچگی فعالیت روانی - ذهنی و در نتیجه کل هستی انسان مربوط می‌شود. در شرف یافتن راه حلی مثبت است. یعنی، معنایی که در سطح رؤیا یا تجربه‌ی خیالی کشف رمز می‌شود، خود را در ترازوی ارزش‌هایی یکپارچه می‌کند که در سطح تجربه‌ی دینی با نمادپردازی درخت آشکار می‌شود. در اساطیر و ادیان، معانی اصلی نمادپردازی درخت - که در غیر این صورت پیچیده است - با پنداره‌های تجدید دوره‌ای و بی‌پایان، نوزایی، «منبع زندگی و جوانی»، جاودانگی و واقعیت مطلق پیوند دارد. با این وجود، تازمانی که تصویر درخت خود را از جنبه‌ی نمادینش فاش نسازد - یعنی کل خودآگاهی انسان را به روی آنچه

جهانی است «باز نسازد» - نمی توان گفت که به عملکرد خود تحقق بخشیده است، تصویر درخت با پایدار شدن در رؤیاهای انسان، او را تا اندازه‌ای ازمخمصه فردی «نجات داده است» - برای نمونه او را قادر ساخته تا بحران را در ژرفناها یکپارچه کند، تعادل روانی خود را، که کم و بیش به شدت درهم ریخته است - بازیابد. اما تصویر درخت به سبب پذیرفته نشدنش از لحاظ نمادین، نتوانسته آنچه را که جهانی است فاش سازد، و بنابراین انسان را تا سطح روح، بالا برد، کاری که دین حتی در شکل ابتدایش، همواره انجام داده است.

این مسئله شاید بتواند چشم اندازی را نمایان کند که مقایسه‌ی دو عالم تاریخدانان ادیان و روان‌شناسان ژرفا از زاویه‌ی آن سودمند و بارور باشد. اما به هیچ رو نباید چارچوب‌ها، سنجش ارزش‌ها و بیش از هر چیز روش‌های آن‌ها را با یکدیگر اشتباه گرفت.

ژوئیه ۱۹۵۷

لوول دُر

Le Val d'Or

ایمان‌های زمانه

۱

اسطوره‌های جهان‌نو

۱

به راستی اسطوره چیست؟ در زبان مرسوم قرن نوزدهم، به هر آنچه که با واقعیت تضاد داشت، اسطوره اطلاق می‌شد: خلقت آدم یا مرد نامریی، تاریخ جهان به توصیف زولوس Zulus، یا نسب‌نامه‌ی خدایان *Theogony* هزیود، همه «اسطوره» بودند و مانند بسیاری دیگر از کلیشه‌های عصر روشنگری و مثبت‌گرایی، سرمنشاء و ساختار آن نیز از مسیحیت گرفته می‌شد؛ زیرا بنابر مسیحیت ابتدایی، هر آنچه با تورات یا انجیل توجیه‌پذیر نبود، نمی‌توانست راست باشد و «افسانه» تلقی می‌شد. اما پژوهش‌های قوم‌شناسان ما را وادار ساخته که به پس این میراث معنانشناسانه از موضع جدلیون مسیحی علیه جهان غیر مسیحی، بنگریم. ما سرانجام شناخت و درک ارزش اسطوره را چنانکه در جوامع ابتدایی و باستانی تدوین یافته، آغاز نکرده‌ایم، یعنی در میان گروه‌هایی از نوع انسان که اسطوره بنیان زندگی اجتماعی و فرهنگ آنان را می‌ساخته است. در این راستا، بلادرنگ حقیقتی به چشم می‌آید: چنین پنداشته می‌شود که در این جوامع، اسطوره بیانگر حقیقت مطلق است، زیرا تاریخ مقدّسی را بازگو می‌کند، یعنی الهامی و رانسانی که در طلوع زمان بزرگ *Great Time*، در زمان مقدّس سرآغاز *in illo tempore* روی داده است. اسطوره، واقعی و مقدّس است و به همین سبب سرمنشأ می‌شود و در نتیجه تکرارپذیر می‌گردد، زیرا به مانند الگو عمل می‌کند، و با همین

استدلال به مثابه توجیهی برای تمامی کردارهای انسان است. به کلامی دیگر، اسطوره تاریخ راستینی است که در سرآغاز زمان روی داده و الگویی برای رفتار انسان فراهم آورده است. انسان جامعه‌ی باستانی با تقلید از کردارهای سرمشق‌گونه‌ی خدا یا قهرمانی اسطوره‌ای یا تنها با بازگویی ماجراجویی‌های آنان، خود را از زمان فانی دور می‌کند و به شکلی جادویی وارد زمان بزرگ، زمان مقدس می‌شود.

روشن است در این جا با وارونگی کامل ارزش‌ها سروکار داریم و در حالی که زبان مرسوم، اسطوره را با «افسانه» اشتباه می‌گیرد، انسان جوامع سنتی به آن، به مثابه تنها منبع معتبر الهام واقعیت می‌نگرد. مدت زمانی طول کشید تا نتیجه‌گیری‌های لازم از این کشف گرفته شود. کم‌کم پافشاری بر این واقعیت که اسطوره بازگوکننده‌ی ناممکن‌ها و نامحتمل‌هاست، رنگ باخت، و به این گفته اکتفا شد که اسطوره در واقع شیوه‌ی تفکری متفاوت با شیوه‌ی اندیشه‌ورزی ماست، و در عین حال تصدیق شد که نباید از پیش آن را کجراه پنداشت. به مرور از این نیز پیش‌تر رفت و کوشش شد تا با قلمداد کردن اسطوره به مثابه مهم‌ترین شکل «تفکر جمعی»، جایی برای آن در تاریخ عمومی اندیشه باز کنند، و از آن جا که «تفکر جمعی» در هیچ جامعه‌ای و در هیچ مرحله‌ای از تکامل، هرگز به‌طور کامل منسوخ نمی‌شود، به درستی مشاهده شد که هنوز گونه‌ای رفتار اسطوره‌ای در جهان نو باقی مانده است: برای نمونه سهیم بودن کل جامعه در برخی از نمادها به مثابه ادامه‌ی حیات «تفکر جمعی» تلقی شد. نشان دادن این که کارکرد پرچم ملی با تمامی تجربه‌های عاطفی همراه با آن، به هیچ روی با «مشارکت» در هر نمادی متعلق به جوامع باستانی تفاوت ندارد، دشوار نبود؛ چه، مانند آن است که بگوییم: در سطح زندگی اجتماعی، هیچ گسستی در پیوستگی جهان باستانی با جهان نو وجود ندارد. تفاوت بزرگ، حضور گونه‌ای تفکر فردی در بیش‌تر افرادی است که جوامع نوین را می‌سازند. در میان اعضای جوامع سنتی این‌گونه تفکر وجود نداشت یا تقریباً وجود نداشت.

در این جا نمی‌خواهیم درباره‌ی ملاحظاتی عمومی که در اثر این «تفکر جمعی» مطرح می‌شوند، بحث کنیم. ما مشکل ساده‌تری داریم: اگر اسطوره صرفاً آفرینش کودکانه یا گمراهانه‌ی انسانیت «ابتدایی» نیست، بلکه بیان شیوه‌ی بودن در جهان است، پس در جهان نوین چه بر سر اسطوره‌ها آمده است؟ یا اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، در جهان نوین چه چیز جایگاه گوهرینی را که اسطوره در جوامع سنتی اشغال می‌کرد، پر کرده است؟ زیرا، اگر در جهان نوین هم نوعی مشارکت در اسطوره‌ها و نمادهای جمعی زنده باشد، به هر حال فاقد آن نقش کانونی است که اسطوره در جوامع سنتی ایفا می‌کرد. در

مقایسه با آن، جهان نوین ما تهی از اسطوره است. حتی گفته شده که بیماری و دردهای جوامع نو را به درستی می‌توان به نبود اسطوره‌ی مناسب در آن‌ها نسبت داد. زمانی که یونگ نام انسان نو در جست‌وجوی جان را بر یکی از کتاب‌هایش می‌گذارد، می‌خواهد این نکته را برساند که جهان نو، که از زمان گسستگی ژرف خود با مسیحیت در بحران به سر می‌برد، در تلاش است که اسطوره‌ی نوینی بیابد تا بتواند از منابع روحی تازه‌ای سیراب شود و نیروهای خلاق خود را تازه کند.^۱

جهان نوین، حداقل در ظاهر، از بابت اسطوره چندان غنی نیست. برای نمونه درباره‌ی اعتصاب عمومی گفته می‌شد که یکی از اسطوره‌های نادری است که جهان نو آفریده، که در واقع یک سوء برداشت بود، زیرا گمان می‌رفت که «انگاره‌ای» که در دسترس شمار قابل ملاحظه‌ای از افراد و بنابراین «همه‌گیر» باشد، می‌تواند در آینده‌ای نه چندان دور «اسطوره» شود. اما «اسطوره»ها بر این سیاق «آفریده» نمی‌شوند. اعتصاب عمومی می‌تواند ابزار نبرد سیاسی شود، اما پیشینه‌ی اسطوره‌ای ندارد، و این نیز به تنهایی برای خارج ساختنش از جایگاه اسطوره کافی نیست.

مورد کمونیسیم مارکسیستی بسیار متفاوت است. اجازه دهید وارد مسئله‌ی اعتبار فلسفی مارکسیسم و سرنوشت تاریخی آن نشویم، و تنها الگوی اسطوره‌ای کمونیسیم و معنای آخرت‌شناختی محبوبیت همگانی آن را در نظر بگیریم، زیرا به گمان ما، صرف‌نظر از تمامی ادعاهای علمی مارکس، باز هم روشن است که نویسنده‌ی مانیفست کمونیسیم یکی از مهم‌ترین اسطوره‌های منطقی جهان شرق میانه و مدیترانه‌ای را گرفته و پرداخته است، از جمله: نقش رستگاری بخشی «بر حق» (Just)، «برگزیده»، «ایثارگر»، «بی‌گناه»، «مأمور مذهبی» (مسیونر) که در زمان ما پرولتاریا (کارگران) باید آن را ایفا کند؛ همانی که رنج‌هایش به منظور تغییر وضعیت هستی‌شناسانه‌ی جهان نازل شده است. در

۱. منظور ما از «جهان نوین» جامعه‌ی معاصر غرب است؛ و هم‌زمان حالت ذهنی خاصی که در اثر رسوبات پی در پی از زمان جنبش نوزایی و اصلاح‌گرایی شکل گرفته است. طبقات فعال جوامع شهری از این لحاظ «نوین» اند، یعنی توده‌ی انسانی که کم و بیش مستقیماً توسط تعلیم و تربیت و فرهنگ رسمی شکل گرفته است. باقی جمعیت به ویژه در اروپای مرکزی و جنوب شرقی، هنوز پیوند خود را با عالم سنتی و نیمه مسیحی - روحانی حفظ نموده‌اند. جوامع کشاورزی، به عنوان یک قاعده، نسبت به تاریخ منفعل می‌باشند و در بیشتر اوقات صرفاً در زمینه‌ی آن قرار دارند و زمانی که مستقیماً در آشوب‌های بزرگ تاریخی درگیر می‌شوند (برای نمونه، تهاجمات بربرها در اواخر عهد عتیق)، واکنشان مقاومتی منفعلانه است.

واقع جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی مارکس و ناپدیدشدن تمامی تنش‌های تاریخی ناشی از آن، دقیق‌ترین پیشینه‌ی خود را در اسطوره‌ی عصر طلایی می‌یابد که بنا به سنت‌های چندی، در سرآغاز و پایان تاریخ قرار دارد. مارکس این اسطوره‌ی مقدس را با جهان‌بینی حقیقتاً مسیحیایی، یهودی - مسیحی غنی می‌سازد؛ از سویی به یاری کارکرد پیش‌گویانه و رستگاری‌شناسی‌یی که به پرولتاریا نسبت می‌دهد، و از سوی دیگر به کمک نبرد نهایی نیک و بد، که کاملاً با تعارض آخرالزمانی apocalyptic مسیح و ضد مسیح قابل مقایسه است و در نهایت به پیروزی قطعی اولی می‌انجامد. به راستی مهم است که مارکس امیدهای آخرت‌شناسانه‌ی یهودی - مسیحیایی به هدف مطلق تاریخ را وارد گفته‌های خود می‌سازد و از این لحاظ از سایر فیلسوفان تاریخ، از جمله گروچه و اورتگایی گاست جدا می‌شود، زیرا برای آنان تنش‌های تاریخ مستلزم شرایط انسانی است و بنابراین هرگز نمی‌تواند کاملاً از میان برود.

در مقایسه با عظمت و نیک‌بینی نیرومند اسطوره‌ی کمونیسم، اسطوره‌ای که توسط سیوسیالیست‌های ملی تبلیغ می‌شود، به شکل غریبی ناشایست می‌نماید؛ و علت آن نه تنها محدودیت‌های اسطوره‌ی نژادی است (چگونه می‌توان مجسم کرد که بقیه‌ی اروپا بنا به اختیار خود بپذیرد که در مقابل نژاد برتر سر فرود آورد)، بلکه بیش از آن به بدبینی بنیادین اسطوره‌شناسی ژرمنی مربوط می‌شود. نازیسم در تلاشش برای از میان بردن ارزش‌های مسیحیایی و کشف دوباره‌ی سرچشمه‌های روحی «نژاد»، یعنی غیرمسیحی‌گرایی نوردیکی مجبور شد برای احیاء اسطوره‌ی ژرمنی تمامی کوشش خود را به کار برد. اما از دیدگاه روانشناسان ژرفا depth-psychologists چنین کوششی عملاً دعوت به خودکشی جمعی بود؛ زیرا آخرتی eschaton که آلمانی‌های کهن پیش‌بینی می‌کردند و در انتظار آن بودند *ragnarök* بود، یعنی پایان فاجعه‌آمیز جهان که شامل نبردی سترگ میان ایزدان و اهریمنان می‌گشت و به مرگ تمام ایزدان و تمامی قهرمانان و بازگشت نهایی جهان به هرج و مرج می‌انجامید. درست است که پس از *ragnarök* جهان می‌بایست از نو زاده و باززایی می‌شد (زیرا آلمانی‌های کهن نیز از اصول چرخه‌های کیهانی، اسطوره‌ی آفرینش و نابودی بازگشتی جهان آگاه بودند)، اما با وجود این جایگزین کردن مسیحیت با یک اسطوره‌ی نوردیکی، جانشین کردن یک آخرت‌شناسی تسلی‌بخش و سرشار از امید با آخرتی بود که به روشنی بدبینانه می‌نمود، چراکه برای مسیحیان، پایان جهان، تاریخ را کامل و همزمان‌نوزایی می‌کند. به زبان سیاست این جایگزینی مانند آن است که بگوییم: داستان‌های یهودی - مسیحیایی خود.

را رهاکن و باورهای پیشینیان آلمانی خود را در ژرفنای جانت از نو زنده ساز؛ سپس خود را برای آخرین نبرد سترگ ایزدان و نیروهای اهریمنی آماده کن؛ در این نبرد آخرالزمانی، ایزدان و قهرمانان و خودمان همراه با آنان همگی از میان می‌رویم، که همان *ragnarök* است، و سپس جهان دیگری زاده می‌شود. شگفت آن جاست که چگونه چنین دید بدبینانه‌ای نسبت به پایان تاریخ توانسته تخیل بخشی از مردم آلمان را برانگیزد، و رویداد آن هنوز برای روانشناسان پرسش برانگیز باشد.

به جز این دو اسطوره‌ی سیاسی، جوامع نوین ظاهراً اسطوره‌ی دیگری با طیفی قیاس‌پذیر با اسطوره‌های جوامع باستانی، به خود ندیده است. اما درباره‌ی اسطوره به مثابه گونه‌ای از رفتار انسانی و هم‌زمان، به مثابه عنصری از تمدن می‌اندیشیم، یعنی اسطوره به صورتی که در جوامع سنتی یافت می‌شد؛ زیرا در سطح تجربه‌ی فردی، هرگز اسطوره به طور کامل ناپدید نشده است و خود را در رؤیاهای خیالبافی‌ها و اشتیاق‌های انسان نو به نمایش می‌گذارد، و اکنون نوشته‌های روان‌شناسانه‌ی بسیاری، ما را با کشف دوباره‌ی اسطوره‌های بزرگ و کوچک در فعالیت ناآگاهانه و نیمه آگاهانه‌ی افراد، آشنا می‌سازد. اما آنچه اکنون بیش از هر چیز علاقه‌ی ما را بر می‌انگیزد، یافتن موضوعی است که در جهان نو جایگاه کانونی را که اسطوره در جوامع سنتی اشغال می‌کرد، پر می‌نماید. به کلام دیگر، در عین حال که تداوم تکرار زمینه‌های مهم اسطوره‌ای را در ژرفنای پوشیده‌ی روان باز می‌شناسیم، هنوز نمی‌دانیم که آیا اسطوره به مثابه سرمشق الگویی رفتار انسانی با اشکالی کم و بیش تجزیه شده به حیات خود در میان هم عصرانمان ادامه می‌دهد یا نه. به نظر می‌رسد که اسطوره و نمادهایی که به همراه خود می‌آورد، هرگز به طور کامل از جهان کنونی روان ناپدید نمی‌شود، بلکه تنها جلوه‌ی خود را تغییر می‌دهد و عملکردهایش را پوشیده نگاه می‌دارد. آیا ادامه‌ی جستجو و بررسی و آشکار نمودن عملکردهای اسطوره‌ها در سطح اجتماعی آموزنده نخواهد بود؟

در این جا نمونه‌ای می‌آوریم. برخی از فستیوال‌هایی که در جهان نو مشاهده می‌شوند، هر چند ظاهراً دنیوی *secular* به نظر می‌آیند، اما هنوز ساختار و کارکرد اسطوره‌ی خود را حفظ کرده‌اند: جشن و سرور سال نو، یا جشن‌هایی که پس از تولد کودک، ساختن خانه، یا حتی اسباب‌کشی به خانه‌ای جدید برپا می‌شوند، نیاز به

سرآغازی کاملاً جدید، به *incipit rita nova* یعنی نوزایی کامل را نشان می‌دهند که به شکل پوشیده‌ای حس می‌شود. هر اندازه این جشن و سرورهای زمینی از دیرینه‌الگوی اسطوره‌ای خود، یعنی تکرار دوره‌ای آفرینش^۱ به دور باشند، باوجود این روشن است که انسان نوین هنوز نیاز به نمایش گذاشتن دوباره و دوره‌ای چنین نمایشنامه‌های هر اندازه دنیوی شده‌ای را در خود احساس می‌کند. برای سنجش میزان آگاهی انسان نسبت به مضامین اسطوره‌ای جشن و سرورهایش، هیچ راهی در دسترس نیست؛ آنچه اهمیت دارد این است که چنین شادمانی‌های هنوز در سراسر وجود انسان طنینی پوشیده، اما ژرف دارند.

این تنها یک نمونه است؛ باوجود این در رابطه با آنچه که به ظاهر یک وضعیت عمومی است، می‌تواند روشنگرانه باشد: مسئله این است که برخی از مضامین اسطوره‌ای هنوز در جوامع نوین به حیات خود ادامه می‌دهند، اما به علت پشت سر گذاشتن فرآیند طولانی دنیوی شدن، به آسانی قابل شناسایی نیستند. نکته‌ای که از مدت‌ها پیش شناخته شده بود، این است که: در واقع جوامع نو را می‌توان به مثابه جوامعی تعریف کرد که دنیوی کردن زندگی و کیهان را بسیار به پیش برده‌اند؛ نوظهوری جهان نو، و ارزش‌گذاری مجدد ارزش‌های مقدس کهن، امری دنیوی است.^۲ باوجود این، می‌خواهیم بدانیم آیا در جهان نوین، جز آن چیزهایی که خود را صرفاً به شکل رویه‌ها و ارزش‌هایی نشان می‌دهند - که برای جا افتادن در سطح دنیوی از نو تفسیر شده‌اند - وجوه «اسطوره‌ای» دیگری نیز حیات دارد. اگر همه‌ی پدیده‌ها با توصیف فوق همخوانی می‌داشت، آن‌گاه می‌بایست تصدیق می‌شد که جهان نو از ریشه با تمامی اشکال تاریخی

۱. نگاه کنید به اسطوره‌ی بازگشت ابدی به قلم نویسنده، ترجمه‌ی دبلیو. آر. تراسک W.R. Trask. London 1955, pp. 33 ff [ترجمه‌ی فارسی به قلم بهمن سرکاراتی «اسطوره‌ی بازگشت جاودانه» انتشارات نیما، تبریز، ۱۳۶۵، ص ۵۹ و بعد.]

۲. این روند در تحول ارزش‌های نسبت داده شده به طبیعت نمونه‌ی روشنی می‌یابد. ما رابطه‌ی همدردی بین انسان و طبیعت را از میان برده‌ایم. امکان چنین عملی وجود نداشته است. اما این رابطه از لحاظ ارزش و سمت‌یابی خود تغییر کرده است؛ به جای همدردی جادویی. یعنی احساس را جایگزین کرده‌ایم، احساس زیبایی شناختی یا عاطفی؛ ستایش ورزش و بهداشت و مانند آن؛ و در عین حال تأمل درباره‌ی طبیعت با مشاهده، آزمایش و محاسبه کنار زده شده است. درباره‌ی فیزیکدان عصر رنسانس با طبیعت‌گرایی معاصر نمی‌توان گفت که «طبیعت را دوست نداشته»، اما در این عشق دیگر نمی‌توان اثری از نگرش روحانی انسان جوامع باستانی را یافت، مانند نگرشی که هنوز در جوامع کشاورزی اروپایی حفظ شده است.

پیش از خود در تضاد است، اما حضور مسیحیت به تنهایی چنین تصویری را از صحنه خارج می‌سازد. مسیحیت، هیچ‌یک از دیدگاه‌های دنیوی شده نسبت به کیهان یا زندگی را که مشخصه‌ی کل فرهنگ «نوین» است، نمی‌پذیرد.

پرسشی که در این جا مطرح می‌شود به هیچ روی ساده نیست، اما از آن جا که جهان غرب، یا بخش عمده‌ی آن، هنوز مدعی مسیحیت و باور به آن است، نمی‌توان از آن گریخت. بر آنچه که اکنون «عناصر اسطوره‌ای» در مسیحیت نامیده می‌شود، اصرار نمی‌ورزم. هرآنچه که بتوان درباره‌ی این «عناصر اسطوره‌ای» گفت این است که به هر حال مدت‌هاست به لباس مسیحیت درآمده‌اند، و به هر صورت درباره‌ی اهمیت مسیحیت باید از چشم‌انداز دیگری داوری کرد. ولی، گاه و بیگاه، صداها یی بلند می‌شوند که اعلام می‌دارند: جهان دیگر مسیحی نیست. در حال حاضر لازم نیست با کسانی هم‌اوا شویم که به اسطوره‌زدایی *Entmythologisierung* امید بسته‌اند، و بر این باورند که لازم است مسیحیت را از اسطوره زدود، تا حقیقت گوهرینش به دست آید. عده‌ای درست مخالف این نظر را دارند. برای نمونه، یونگ معتقد است که بحران جهان نوین عمدتاً از آن جا سرچشمه می‌گیرد که نمادها و «اسطوره‌های» مسیحیت دیگر با کل انسان زیسته نمی‌شوند، و به واژه‌ها و کنایه‌هایی کاهش یافته‌اند که از زندگی خالی، سنگواره‌ای و برونی شده‌اند و در نتیجه، دیگر استفاده‌ای برای زندگی ژرف‌تر روان ندارند.

ما شکل دیگری از پرسش را در ذهن داریم: در جامعه‌ی نوین دنیوی و غیر روحانی شده، مسیحیت تا کجا افق معنوی را حفظ می‌کند، آن افق معنوی را که با افق معنوی جوامع باستانی و تحت استیلای اسطوره قابل مقایسه است؟ بی‌درنگ می‌گوییم: لازم نیست مسیحیت از چنین مقایسه‌ای بیم به دل راه دهد: تردیدی به خاص بودنش نیست. ضامنش ایمان به مثابه مقوله‌ی منحصر به فرد *sui generis* تجربه‌ی دینی، و ارزشمندیش در تاریخ است. به جز یهودیت هیچ‌یک از ادیان پیش از مسیحیت برای تاریخ به مثابه تجلی مستقیم و بازگشت‌ناپذیر پروردگار در جهان و برای ایمان به مفهوم آنچه توسط ابراهیم باب شد، به مثابه یگانه راه رستگاری ارزش قائل نشده است. در نتیجه، جدل مسیحیان علیه جهان مذهبی غیرمسیحی، از لحاظ تاریخی منسوخ است. مسیحیت دیگر با این خطر مواجه نیست که با دین یا معرفت *gnosis* دیگری اشتباه گرفته شود. با اشاره به این نکته و با در نظر گرفتن کشفی که بسیار به تازگی صورت گرفته است، یعنی اینکه اسطوره‌نمایه‌ی شیوه‌ی معینی از بودن در جهان است، مسیحیت درست به این علت که دین است، ناگزیر بوده حداقل یک رویکرد اسطوره‌ای را حفظ کند: رویکرد نسبت به

زمان عبادی *liturgical*، یعنی رد کردن زمان نامقدس *profane* و بازگشت ادواری زمان بزرگ، *illud tempus* سرآغاز.

برای مسیحیان، عیسی مسیح، شخصیتی اسطوره‌ای نیست. به عکس، شخصیتی تاریخی است؛ و عظمتش بر پایه‌ی تاریخت مطلق استوار است. زیرا مسیح نه تنها خود را انسان ساخت، انسان به طور عام، بلکه حتی شرایط تاریخی مردمی را نیز که در میانشان به دنیا آمد، پذیرفت و برای گریز از تاریخت، به معجزه توسل نیافت - هرچند برای تعدیل «وضعیت‌های تاریخی» سایرین با شفا بخشیدن به افلیجان، زنده کردن الیعازر و غیره دست به معجزات فراوانی زد. با این حال، تجربه‌ی دینی مسیحیت بر اساس تقلید از مسیح، به مثابه‌ی یک الگو، تکرار عبادی زندگی، مرگ و رستاخیز پروردگار و معاصریت *contemporaneity* مسیحی در مقابل *illud tempus* (زمان بزرگ) که با تولد در بیت لحم به شکلی آغاز و با عروج مشروط پایان می‌یابد، استوار است. اکنون می‌دانیم که آغاز یک الگوی وراثت‌ساز، تکرار یک نمایشنامه‌ی سرمشق‌گونه و گسستن از زمان نامقدس از طریق لحظه‌ای که به زمان بزرگ گشوده می‌شود، نشانه‌های گوهری «رفتار اسطوره‌ای» است، یعنی رفتار انسان جوامع باستانی، که سرچشمه‌ی هستی خود را در اسطوره می‌یابد. انسان همواره با اسطوره‌ای معاصر است، هرگاه به تکرار آن به پا می‌خیزد یا حرکات شخصیت‌های اسطوره‌ای را تقلید می‌کند. الزام کرکه‌گوردی یک مسیحی راستین بودن، معاصر بودن با مسیح بود. اما حتی فردی که «مسیحی راستین» به مفهوم کرکه‌گوردی آن نیست، هنوز با مسیح معاصر است و نمی‌تواند نه باشد؛ زیرا زمان عبادی دیگر زمان گذرای دنیوی نیست، بلکه در اصل زمان مقدس است، زمانی است که کلمه گوشت می‌شود، *illud tempus* (زمان بزرگ) انجیل است. مسیحی در جشن یادبود به صلیب کشیده شدن مسیح، به همان سان که برای نمونه به جشن سالیانه چهارم ژوئیه یا یازدهم نوامبر می‌پیوندد، شرکت نمی‌کند. او یاد حادثه‌ای را زنده نمی‌کند، بلکه از نو به رازی تحقق می‌بخشد. از نظر یک مسیحی، عیسی در مقابل او می‌میرد و *hic et nuc* رستاخیز می‌کند. مسیحی از راه راز به صلیب کشیده شدن یا رستاخیز عیسی، زمان دنیوی را به دور می‌افکند و با زمان خاستگاهی و مقدس یکی می‌شود.

نیازی به تأکید بر تفاوت‌های بنیادینی که مسیحیت را از جهان باستان جدا می‌کند نیست: این موضوع تا به آن اندازه روشن هست که موجب بدفهمی نشود. اما هنوز مسئله‌ی یکسانی رفتار - که به تازگی یادآور شدیم - برجاست. از نظر یک مسیحی زمان

یکپارچه نیست - همان‌طور که از نظر انسان جوامع باستانی چنین نبوده، بلکه در معرض گسست‌های دوره‌ای است که آن را به "سپنجی دنیوی" و "زمان مقدس" تقسیم می‌کند، که دومی به شکل نامعینی برگشت‌پذیر است. برگشت‌پذیر به این مفهوم که تا ابد خود را تکرار می‌کند، بدون آن‌که دیگر همان زمان نباشد. گفته می‌شود که مسیحیت، بر خلاف دین‌های باستان، منادی پایان زمان و در انتظار آن است، اما این گفته درباره‌ی «سپنج دنیوی» و تاریخ صادق است، اما در مورد زمان عبادی که با مشکل تناسخ incarnation آغاز گشته، درست نیست. *illud tempus* مسیحیت‌شناسانه، Christological با انتهای تاریخ پایان نمی‌گیرد.

این مشاهدات شتاب‌آلود به ما نشان می‌دهند که مسیحیت از چه رو منش زندگی و «اسطوره‌ای» را به جهان‌نو می‌کشاند. اگر ماهیت راستین و کارکرد اسطوره را در نظر بگیریم، به نظر نمی‌آید مسیحیت از شیوه‌ی بودن انسان باستان برگزیده باشد؛ و نمی‌توانست فراتر رفته باشد. *Homo naturaliter Christianus* با وجود این، بررسی آنچه که جای اسطوره را در میان انسان‌های نوینی گرفته که از مسیحیت چیزی جز نام یدک نمی‌کشند، باقی است.

۳

به نظر می‌آید که هیچ جامعه‌ای احتمالاً نمی‌تواند به‌طور کامل اسطوره‌ها را رها کند، زیرا از آنچه که در رفتار اسطوره‌ای سرمشق، تکرار، گسستن از زمان نامقدس و یکپارچه شدن با زمان خاستگاهی سرشتین است، دو عنصر اول حداقل با هرگونه شرایط انسانی هم‌گوهرند. در نتیجه، چندان دشوار نیست که در تمامی آنچه مردم نوین تعلیم و تربیت، آموزش و فرهنگ آموزشی می‌نامند، کارکردی را که اسطوره در جوامع باستانی داشت، باز شناخت. در این جا تنها علت این نیست که اسطوره نمایانگر آن دسته از سنت‌ها و هنجارهای اجدادی است که نباید مورد تجاوز قرار گیرند، بلکه به سبب انتقال معمولاً رمزآمیز و رازآموزانه‌ای است که کم‌وبیش با تعلیم و تربیت رسمی جامعه‌ی نوین برابر است. همانندی کارکردهای مربوط به اسطوره و آموزش همگانی ما، پیش از هر وقت، زمانی معلوم می‌شود که سرچشمه‌های الگوهای سرمشقی را که تعلیم و تربیت اروپایی بدان باور دارد، در نظر بگیریم. در عهد عتیق میان اسطوره‌شناسی و تاریخ شکافی نبود؛ شخصیت‌های تاریخی می‌کوشیدند که از دیرینه‌الگوهای خود، یعنی ایزدان و قهرمانان

اسطوره‌ای تقلید کنند.^۱

و زندگی و اعمال آن شخصیت‌ها، به نوبه‌ی خود، نمونه‌ی کامیابی بود. لیوی Livy مجموعه‌ای الگو به منظور تقلید برای جوانان رومی گردآوری کرده بود؛ و پلوتارخ مشغول نوشتن زندگینامه‌ی انسان‌های نامدار، سرچشمه‌ی بی‌انتهایی از نمونه و سرمشق برای قرن‌های آتی بود. صفات اخلاقی و مدنی این شخصیت‌های روشنگر، مقوله‌هایی عالی را برای فن تعلیم و تربیت اروپایی به‌ویژه پس از رنسانس فراهم ساخت. درست تا پایان قرن نوزدهم، تعلیم و تربیت اروپایی شهروندان از همان صورت‌های ازلی عهد عتیق کلاسیک پیروی می‌کرد، آن الگوهایی که در زمان سرآغاز *in illo tempore* در آن فاصله‌ی زمانی که اروپایی‌های تعلیم‌یافته آن را عالی‌ترین نقطه‌ی فرهنگ یونانی - لاتینی در نظر گرفته‌اند، تجلی یافته است.

اما آنان به جذب کارکردهای اسطوره در روند تعلیم و تربیت فکر نمی‌کردند، زیرا یکی از مشخصه‌های اصلی اسطوره را، که خلق الگو برای کل جامعه است، دست کم می‌گرفتند. از این گذشته، در این رویکرد می‌توان یک گرایش بسیار عمومی انسانی را باز شناخت؛ از جمله، نمونه‌سازی از تاریخ زندگی فرد و تبدیل یک شخصیت تاریخی به یک صورت ازلی. این گرایش حتی در میان برجسته‌ترین نمایندگان ذهنیت نوین نیز به حیات خود ادامه می‌دهد. چنانکه ژید به درستی دریافته که گوته نسبت به این مأموریت بسیار آگاه بود که زندگی‌یی را بزیند که برای بقیه‌ی انسانیت سرمشق باشد، و در هرآنچه انجام می‌داد کوشش می‌کرد که نمونه بیافریند و به‌نوبه‌ی خود در زندگی خویش می‌کوشید تا اگر نه از زندگی ایزدان و قهرمانان اسطوره‌ای، حداقل از رفتارشان تقلید کند. همان‌طور که پل والرئ در ۱۹۲۳ نوشت: «او برای ما نمونه‌ی برتر آقای نژاد انسان بود، یکی از بهترین کوشش‌های ما برای خدا بودن.»

اما این تقلید از زندگی‌های الگویی تنها توسط تعلیم و تربیت مدرسه‌ای ما، ارتقاء نمی‌یابد. همزمان با تعلیم و تربیت رسمی، و مدت‌ها پس از اضمحلال نفوذ و اقتدارش، انسان نوین در معرض تأثیر اسطوره‌ای هرچند پراکنده اما پُرتوان است که الگوهای بسیاری برای تقلید در اختیارش می‌گذارد. قهرمانان - واقعی و تخیلی - نقش مهمی در شکل‌گیری نو جوانان اروپایی دارند: شخصیت‌های داستان‌های پرماجرا، قهرمانان جنگ،

۱. درباره‌ی این مسئله می‌توان به پژوهش‌های جورج دومزیل مراجعه کرد. همچنین نگاه کنید به اسطوره‌ی بازگشت ابدی به قلم نویسنده.

ستارگان سینما و... این اسطوره‌ها پیوسته با گذشت سال‌ها غنی می‌شود. افراد سرمشق را می‌بینیم که یکی پس از دیگری با تغییرات مُد جابه‌جا می‌شوند، و ما کوشش می‌کنیم تا دوستشان بداریم. نویسندگان منتقد اغلب به نسخه‌های نو، مواردی مانند دون ژوان، قهرمان سیاسی و نظامی، عاشق بیچاره، طنزگو، نیست‌انگار، شاعر مجنون و... اشاره داشته‌اند: تمامی این الگوها، سنت‌های اسطوره‌ای را دنبال می‌کنند که اشکال نمونه‌ای آن‌ها در رفتار اسطوره‌ای نمایان می‌شود. تقلید از این صورت‌های ازلی، نوعی عدم رضایت نسبت به تاریخ فردی را ایجاد می‌کند: تلاشی مبهم برای فرارفتن از تاریخ بومی و مشروط و بازیافتن «زمان بزرگ» یا چیزی شبیه به آن، حتی اگر زمانِ رازآمیز، اولین مانیفست سورئالیسم یا اگزیستانسیالیسم باشد.

اما برای تحلیل مناسب اسطوره‌های پراکنده‌ی جهان‌نو، به چندین مجلد نیاز است، زیرا اسطوره و تصاویر اسطوره‌ای، به صورتِ دنیوی شده، تجزیه شده یا پوشیده، در همه‌جا یافت می‌شوند؛ تنها کافی است بتوان آن‌ها را باز شناخت. در این میان به بنیان اسطوره‌ای جشن‌های سال نو و سوروسات‌هایی که هرآغاز نویی را مشخص می‌کنند، اشاره کردیم، که در آن می‌توان نوستالژی برای نو شدن را از نو دریافت: اشتیاق به از نو تازه شدن جهان؛ احتمال ورود به تاریخی نو، در جهانی از نو زاده شده، یعنی از نو آفریده شده را. مثال‌ها زیادی وجود دارد. اسطوره‌ی بهشت گمشده هنوز در تصاویر جزیره‌ای بهشتی یا سرزمین بی‌گناهان - سرزمین ممتازی که تمامی قوانین در آنجا لغو شده و زمان بی‌حرکت است - زنده می‌باشد. لازم است بر این حقیقت تأکید و رزمیم که پیش از هر چیز با تحلیل نوع برخورد انسان نو با زمان است که می‌توان از نقاب‌های رفتار اسطوره‌ای گذشت. هرگز نباید فراموش کنیم که یکی از کارکردهای گوهری اسطوره، شرط آن برای گشوده شدن به زمان بزرگ، و ورود مجدد دوره‌ای به زمان خاستگاهی است. این حالت را تمایل به چشم‌پوشی از زمان حال، که لحظه‌ی تاریخی نامیده می‌شود، نشان می‌دهد.

پولنزی‌ها، هرگاه رهسپار سفری دریایی می‌شوند، مراقبند که «تازگی»، «بی‌سابقگی» و «خودانگیختگی» آن را انکار نکنند. برای آن‌ها [سفر] تنها تکرار سفری است که قهرمانی اسطوره‌ای در سرآغاز *in illo tempore* سپری کرده تا راه را به انسان نشان دهد، و سرمشق شود. پس به این ترتیب اقدام به این سفر به مثابه تکرار حماسه‌ای اسطوره‌ای است که در آن، زمان حال از ذهن رانده می‌شود. در انسان نوین چنین عدم تمایلی به رو به رو شدن با زمان تاریخی، همراه با میلی پوشیده به شرکت در گونه‌ای زمان باشکوه، خاستگاهی، تام total، تلاشی را برملا می‌کند که گاه عاجزانه در جهت شکستن یکپارچگی زمان صورت

می‌گیرد. تلاش برای «فراروی از سپنجی» و از نو وارد شدن به زمانی که از لحاظ کیفی با زمانی که در مسیر خود تاریخ خویش را می‌سازد، تفاوت دارد. با در نظر داشتن این نکته در ذهن است که می‌توان آنچه را که امروز بر سر اسطوره‌ها آمده است، به بهترین شکل توضیح داد. زیرا انسان نوین نیز به شیوه‌های چندگانه، اما همسان، سخت می‌کوشد تا خود را از «تاریخش» آزاد سازد و با ضرب‌آهنگی گذرا و با کیفیتی متفاوت بزید. و با این عمل، بدون آنکه بداند، به سبک اسطوره‌ای زندگی باز می‌گردد.

بانگاهی ژرف‌تر به دو شیوه‌ی اصلی «فرار» که انسان‌های نوین به کار می‌برند، [سرگرمی‌های بصری و مطالعه] بهتر می‌توان به این مسئله پی برد. برای این منظور لازم نیست به تمامی پیشینه‌های اسطوره‌ای سرگرمی‌های همگانی بازگشت، تنها کافی است سرچشمه‌های آیینی گاو‌بازی، مسابقه‌ها و مبارزه‌های ورزشی را به یاد آورد، که همه دارای یک اصل مشترکند: آن‌ها در زمان «تمرکز یافته» روی می‌دهند: زمانی به شدت اوج یافته، پس مانده یا جانشین زمان جادویی - مذهبی. این «زمان تمرکز یافته» بُعد خاص تئاتر و سینما نیز می‌باشد. حتی اگر سرچشمه‌ی آیینی و ساختار اسطوره‌ای نمایش یا فیلم را در نظر بگیریم، باز هم این حقیقت مهم به قوت خود باقی است که این دو از سرگرمی‌هایی است که باعث می‌شود، در زمانی کیفیاً متفاوت با «سپنج دنیوی» زندگی کنیم: با ضرب‌آهنگی گذرا، بلافاصله متمرکز شده و نظم یافته، که جدا از تمامی مضمون‌های زیبایی‌شناختی، پژوهشی ژرف در تماشاگر ایجاد می‌کند.

۴

در مورد مطالعه، مسئله ظریف‌تر است. این مورد از سویی به اشکال و سرچشمه‌های اسطوره‌ای ادبیات، و از سوی دیگر به کارکردی اسطوره‌ای مربوط می‌شود که خواندن در ذهنی که به آن خوراک می‌رساند دارد. به مراحل پیاپی اسطوره، افسانه، حماسه و ادبیات نوین اغلب اشاره شده است و در این جا دیگر به آن نمی‌پردازیم. صرفاً به یاد داشته باشیم که دیرینه‌الگوهای اسطوره‌ای تا اندازه‌ای در رُمان‌های بزرگ امروز به حیات خود ادامه می‌دهد. دشواری‌ها و آزمون‌هایی که قهرمان رمان‌نویس باید از سر بگذراند، پیش‌تر در ماجراجویی‌های قهرمانان اسطوره‌ای تجسم یافته است. همچنین امکان نشان دادن چگونگی تسلط مضامین اسطوره‌ای آب‌های نخستین جزیره‌های بهشت، چست و جوی جام مقدس، رازآموزی اسطوره‌ای و مانند آن، بر ادبیات اروپای امروز وجود دارد. برای

نمونه در سوررئالیسم شاهد ظهور شگرف مضامین اسطوره‌ای و نمادهای نخستین بوده‌ایم. خصلت اسطوره‌ای کتاب‌هایی که در بساط کتابفروشی‌ها یافت می‌شود، کاملاً آشکار است. هر زمان مردم پسند باید مبارزه‌ی الگویی خیر و شر، قهرمان و تبه‌کار (تناسخ اهریمن در شکل نو) را به نمایش بگذارد و یکی از بُن‌مایه‌های جهانی داستان‌های عامیانه مانند، دختر جوانی که مورد شکنجه و آزار قرار دارد، رستگاری به یاری عشق، محافظ ناشناس و مانند آن را تکرار کند. حتی زمان پلیسی چنانچه راجر کایو Roger Callios به خوبی نشان داده، سرشار از مضامین اسطوره‌ای است.

آیا نیازی به یادآوری است که اشعار تغزلی تا چه اندازه اسطوره‌ها را تازه می‌کنند و تداوم می‌بخشند؟ (هر شعری تلاشی است برای بازآفریدن زبان، به کلام دیگر، برای منسوخ ساختن زبان مرسوم و روزمره و ابداع گفتاری جدید، خصوصی و شخصی و در تحلیل نهایی اسرارآمیز. اما آفرینش شاعرانه، مانند آفرینش زبان‌شناسانه، به معنای از میان بردن زمان - تاریخ تمرکز یافته در زبان - و بازیافت وضعیت بهشت‌گونه‌ی نخستین است.) بازیابی روزهایی که توان آفرینش خود انگیخته وجود داشت، زمانی که گذشته وجود نداشت؛ زیرا نسبت به زمان آگاهی‌یی نبود و از سپنج زمانه خاطر‌های. از این گذشته، گفته می‌شود که در دوران ما، زمان برای شعرای بزرگ وجود ندارد: شاعر جهان را به گونه‌ای کشف می‌کند که گویی در لحظه‌ی خلقت عالم وجود داشته و با اولین روزهای آفرینش هم عصر بوده است. از دیدگاهی می‌توان گفت که هر شاعر بزرگی جهان را از نو می‌سازد؛ زیرا سعی دارد آن را به گونه‌ای ببیند که گویی زمان و تاریخی وجود ندارد. از این لحاظ رویکردش به شکل غریبی با رویکرد «انسان اولیه» و انسان جوامع سنتی مشابه است.) ولی ما در اصل، کارکرد اسطوره‌ای خواندن و مطالعه را در نظر داریم، زیرا در این جا با پدیده‌ی خاص جهان نو رو به رو هستیم که در تمدن‌های پیشین ناشناخته بود. خواندن، نه تنها سنت‌های قومی - شفاهی نظیر آنچه که هنوز در اجتماعات روستایی اروپا بازمانده، بلکه بازگویی اساطیر جوامع باستانی را جایگزین می‌کند. اکنون مطالعه حتی شاید بیش از سرگرمی‌های بصری، آدمی را از سپنجی زمان می‌گسلد و امکان «فرار از زمان» را فراهم می‌سازد. چه زمان را با داستان پلیسی بکشیم، چه با خواندن هرگونه داستان دیگری وارد عالم گذرای دیگری شویم، از سپنجی خود بیرون می‌رویم تا به ضرب آهنگ‌های دیگر، و زیستن در تاریخی متفاوت دست یابیم. از این نظر مطالعه، شیوه‌ی آسانی در اختیار می‌گذارد که تعدیل تجربه را با پرداخت بهایی اندک فراهم می‌آورد. برای انسان نوین یک «سرگرمی» است که به او توهم چیرگی بر زمان را

می‌بخشد. و شاید به درستی بتوان گفت که خواسته‌ی اسرارآمیز او را در جهت کناره‌گیری از شدن کینه‌توزانه‌ای که به سوی مرگ راه دارد، برآورده می‌سازد.

دفاع در مقابل زمان - که در هر نگرش اسطوره‌ای آشکار می‌شود - در واقع از شرایط انسانی جدایی‌ناپذیر است و به طرق گوناگون و تغییر شکل یافته‌ای در جهان نو از نو پدیدار می‌شود؛ اما بیش از هر چیز در «دلمشغولی‌ها» و سرگرمی‌هایش نمایان می‌گردد. در این جاست که تفاوت ریشه‌ای فرهنگ‌های نوین و سایر تمدن‌ها دیده می‌شود. در تمامی جوامع سنتی، هر عمل مسئولانه‌ای، الگوی اسطوره‌ای و فرانسائی خود را از نو می‌سازد، و در نتیجه، در زمانی مقدس روی می‌دهد. کار، صنایع دستی، جنگ و عشق، همه از جمله‌ی مقدساتند. از نو زیستن آنچه که خدایان و قهرمانان در سرآغاز *in illo tempore* زیسته بودند، قداستی به هستی انسان می‌بخشد که با طبیعت مقدسی که به زندگی و کیهان نسبت داده می‌شد، تکمیل می‌گردد. این هستی تقدس یافته، با آغوش‌گشودن به زمان بزرگ، هرچند اغلب مسکینانه صورت می‌گرفت، با وجود این از لحاظ معنایی، غنی بود و به هر حال تحت استیلای خیانت زمان قرار نداشت. «فرود آمدن در زمان» در حقیقت با دنیوی شدن کار آغاز شد. تنها در جوامع نوین است که انسان خود را در دست کار روزانه که هرگز گریزی از آن نیست، اسیر می‌یابد. و چون دیگر نمی‌تواند در طول ساعات کار، زمان را بکشد، یعنی در طول ساعاتی که هویت اجتماعی خود را بیان می‌کند، سعی دارد در ساعات بیکاری از زمان بگریزد؛ در نتیجه تمدن نوین، شمار سرگیجه‌آوری از سرگرمی‌ها را ابداع می‌کند. به عبارت دیگر، چنین به نظر می‌آید که نظم همه چیز نسبت به جوامع سنتی وارونه شده است، زیرا در این جوامع به ندرت «سرگرمی» وجود دارد؛ هر اشتغال پر مسئولیتی، خود «گریز از زمان» است. به همین سبب در بیش‌تر افرادی که در تجربه‌ی اصیل مذهبی شرکت نمی‌کنند، همان‌طور که در پیش دیدیم، نگرش اسطوره‌ای را در سرگرمی‌ها و فعالیت ناخودآگاه روانیشان (رؤیاها، خیالبافی‌ها، نوستالژی‌ها و...) می‌توان دریافت. معنای آن این است که «فرو افتادن به زمان» با دنیوی شدن کار و مکانیکی شدن هستی منتج از آن - که به از دست دادن آزادی که به سختی پوشیده می‌ماند، می‌انجامد - اشتباه گرفته می‌شود و تنها راه فراری که در سطح جمعی باقی می‌ماند، سرگرمی است.

در این جا به ذکر همین مشاهدات بسنده می‌کنیم. نمی‌توان گفت که جهان نوین کاملاً رفتار اسطوره‌ای را از میان برده است، اما حوزه‌ی عملش تغییر کرده است: اسطوره دیگر در بخش‌های سرشتین زندگی چیرگی ندارد، و تا حدی در لایه‌ی پوشیده‌تر روان و تا

اندازه‌ای در فعالیت‌های ثانوی یا حتی غیرمسئولانه‌ی جامعه، سرکوب گشته است. درست است که رفتار اسطوره‌ای، تا اندازه‌ای با نقشی که تعلیم و تربیت ایفا می‌کند، هرچند به شکلی پوشیده، تداوم می‌یابد؛ اما این مسئله منحصرأً به نوجوانان مربوط می‌شود؛ و از این گذشته کارکرد سرمشق‌گونه‌ی تعلیم و تربیت رو به ناپدید شدن دارد: فن تعلیم و تربیت نوین، خودانگیختی را تشویق می‌کند. کارکردهای اسطوره چنانکه دیدیم، جز در زندگی اصیل دینی، بیش‌تر در سرگرمی‌ها یافت می‌شود؛ اما هرگز ناپدید نمی‌شود و موجودیت خود را در زندگی جمعی گاه با نیرویی قابل توجه، به شکل اسطوره‌ی سیاسی از نو نشان می‌دهد.

پیش‌بینی این مسئله که درک اسطوره روزی به‌عنوان مفیدترین کشف‌های قرن بیستم پنداشته شود، شاید چندان درست نباشد. انسان غربی دیگر ارباب جهان نیست؛ دیگر «بومی‌ها» را در اختیار ندارد؛ بلکه با سایر انسان‌ها گفت‌وگو می‌کند. برای او لازم است دریابد که دیگر شکافی در پیوستگی جهان «بدوی» یا «عقب افتاده» با جهان نوین وجود ندارد. کشف و ستایش هنر سیاهپوستان یا اهالی جزایر آرام، دیگر مانند نیم قرن پیش کافی نیست: اکنون باید منبع روحی این هنرها را از نو در خود کشف کنیم. باید نسبت به آنچه که در هستی نوین هنوز «اسطوره»‌ای است و به آن صورت به حیات خود ادامه می‌دهد، آگاه شد؛ زیرا این نیز بخشی از شرایط انسانی است که بیانگر اضطراب انسان از زیستن در زمان است.

اسطوره‌ی وحشیِ نجیب یا قدر و منزلت سرآغاز ۲

UNA ISOLA MUY HERMOSA

نویسنده‌ی برجسته‌ی ایتالیایی ادبیات بومی کوچی‌یارا G.Cocchiara، به تازگی نوشت: «وحشیان پیش از کشف شدن، ابداع شدند.»^۱ این مشاهده‌ی کنایه‌آمیز خالی از حقیقت نیست. سده‌های شانزدهم، هفدهم و هجدهم، گونه‌ای «وحشیِ نجیب» را به مثابه مقوله‌ای برای تفحصات اخلاقی، سیاسی و اجتماعی خود ابداع کرد. آرمان‌گرایان و مدینه فاضله‌گرایان که ظاهراً فریفته‌ی «وحشی‌ها» به ویژه منش آنان در زندگی خانوادگی، جامعه و مالکیت شدند، به آزادی، عدالت و تقسیم کار عادلانه، هستی مسعودشان در آغوش طبیعت غبطه می‌خوردند.^۲ اما این «ابداع» وحشی‌ها که با حساسیت‌ها و جهان‌بینی سده‌های هفدهم و هجدهم متجانس بود، چیزی جز از نو ارزش بخشیدن به اسطوره‌ای بسیار کهن‌تر، یعنی اسطوره‌ی بهشت زمین و اهالی آن در زمان‌های افسانه‌ای پیش از تاریخ نبود که به شکلی ریشه‌ای دنیوی گشته بود. به جای

1-Giuseppe Cocchiara, *Il mito del Buon Selvaggio Introduzione alla Storia delle teorie etnologiche*, Messina 1945,p.7.

۲. رجوع شود به کتاب مقدس، کتاب اشعیا نبی، به ویژه آن‌جا که می‌گوید: آن روز فرا خواهد رسید که گرگ‌ها و گوسفندان به آرامی در کنار هم خواهند زیست (نقل به معنی).

«ابداع» وحشی خوب، در واقع باید از خاطره‌ی اسطوره‌شده‌ی تصویر سرمشق‌گونه سخن گفت.

تذکار گزارش‌های اصلی: می‌دانیم که مجلات جهانگردی در کشورهای به‌تازگی کشف شده پیش از آن‌که دفتری برای قوم‌نگاری شوند، به دلیل بسیار خاصی، خواننده و ستایش می‌شدند: این نوشته‌ها انسانیت سعادت‌مندی را توصیف می‌کرد که از بدکنشی‌های تمدن‌گریخته و سرمشقی برای جوامع مدینه‌ی فاضله فراهم می‌ساخت. از زمان پیترو مارتیره Pietro Martire و ژان دولری Jean de Léry تا لافیتو Lafitau جهانگردان و فرهیختگان در ستایش خوبی، پاکی و سعادت وحشی‌ها از یکدیگر پیشی می‌جستند. پیترو مارتیره در کتابش به نام *Decades de Orbe Novo* (شروع نگارش ۱۵۱۱، و پایان آن در ۱۵۳۰ م) عصر طلا را فرامی‌خواند و جهان‌بینی مسیحیت درباره‌ی خدا و بهشت زمینی را با یادمان‌های کلاسیک می‌پیراید، و شرایط وحشی‌ها را با قلمر سعادت جاودانی سروده‌ی *saturnia regna*. ویرژیل مقایسه می‌کند. یسوعیون، وحشی‌ها را به یونانیان باستان مانند می‌کردند، و لافیتو در ۱۷۲۴، آخرین بقایای عهد عتیق را در میان آنان می‌یافت. لاس کاساس Las Casas تردیدی نداشت که مدینه‌ی فاضله‌های سده‌ی شانزدهم تحقق‌پذیر است؛ و یسوعیان در زمان بنیانگذاری حکومت دین‌سالارانه‌شان در پاراگوئه، نتیجه‌گیری لاس کاساس را به عمل گذاشتند.

بیهوده است وانمود کنیم این تفاسیر و دفاعیات به نتیجه‌گیری منسجمی می‌رسند. تأکیدها، ملاحظات و اصلاحات متفاوتی وجود داشتند. موضوع از زمان مطالعات الیر R. Allier، فوئه‌تر E. Fuetter، گونارد R. Gonnard، فرچایلد N.H. Fairchild، کوچی یارا و سایرین به اندازه‌ی کافی شناخته شده است تا ما را از ادامه‌ی بحث درباره‌ی آن باز دارد. باوجود این باید توجه داشت که این وحشی‌های دو قاره‌ی امریکا و اقیانوس هند، بسیار به دور از نمایه‌های «فرهنگ بدوی»؛ بسیار به دور از مردمی «بی‌تاریخ» یا مردم طبیعی Naturvölken - نامی که هنوز در آلمانی به آنان اطلاق می‌شود - می‌باشند. آنان به‌ویژه در مقایسه با بدوی‌های استرالیا، پیگمی‌ها یا فوئه‌زیان‌ها، به راستی بسیار متمدن به مفهوم روشن کلمه بودند، (و می‌دانیم که هر جامعه‌ای به فرهنگی شکل می‌بخشد).

بین قوم آخر و اهالی برزیل یا هورون‌ها که مورد ستایش جهانگردان و آرمان‌گرایان بودند، در واقع شکاف بزرگی وجود داشت که با آنچه که انسان پارینه‌سنگی را از انسان آغاز نوسنگی و حتی گچ‌سنگی Chalcolithic جدا می‌کرد، قابل قیاس است. بدوی‌های حقیقی، نخستینی‌های نخستین، تنها همین اواخر کشف و توصیف شده‌اند؛ اما این کشف

در برو بیای مثبت‌گرایی، تأثیری در اسطوره‌ی وحشی نجیب نداشته است.^۱ این «وحشی خوب» که با الگوهای کلاسیک عهد عتیق و حتی شخصیت‌های انجیل و تورات مقایسه می‌شد، یک آشنای قدیمی است. تصویر اسطوره‌ای «انسان طبیعی» که پیش از تاریخ و تمدن می‌زیست هرگز به‌طور کامل پاک نشده است. در قرون وسطی با بهشت زمینی که الهام‌بخش ماجراجویی‌های دریانوردان بی‌شماری شد، درآمیخت.^۲ شبخ خاطره‌ی عصر طلایی از زمان هزیود در سراسر عهد عتیق چیرگی داشت، و هوراس بر این اندیشه بود که پاکی زندگی پدرسالارانه را در میان وحشی‌ها دیده است. او حتی آن زمان از نوستالژی یک هستی سالم و ساده در دل طبیعت، رنج می‌برد.^۳ اسطوره‌ی وحشی نجیب تنها تجدید و تداوم اسطوره‌ی طلایی بود؛ یعنی کمال‌یافتگی سرآغاز همه چیز. آیا باید آرمان‌گرایان و مدینه‌ی فاضله‌گرایان رنسانس را، که از دست داده‌شدگی عصر طلایی را گناه تمدن می‌شمارند، باور داشت. حالت بی‌گناهی، و سادت روحی انسان پیش از هبوط در اسطوره‌ی بهشتی، در اسطوره‌ی وحشی خوب، حالت ناب، آزاد و سبکبال انسان سرمشق‌گونه می‌شود که طبیعتی بخشنده و مادرانه محاطش کرده است. اما در این تصویر طبیعت نخستین می‌توان به آسانی جلوه‌های مناظر بهشتی را باز شناخت.^۴

یکی از جزییات تکان دهنده این است که «وحشی نجیبی» که دریانوردان توصیف کردند و انگارگرایان ستودند، در بسیاری از موارد به قبایل آدمخوار تعلق داشت. جهانگردان اسرارآمیزش نمی‌سازند. پیترو مارتیره در West Indies (کاریب Carib) و در سواحل و نژولا آدمخوارانی را دید که آدمخوریشان مانع از سخن گفتن او از عصر طلایی نشد. در طی دومین سفرش به برزیل (۱۵۴۹-۱۵۵۵)، هانس اشتادس Hans Stades^۵ بار توسط توپیناباها Tupinaba اسیر شد، و در روایتی که در ۱۵۵۷ انتشار داد، درباره‌ی

۹

۱. این بدوی‌های راستین پیش از آن‌که توسط ویلهلم اشمیت به عنوان پیروان یکتاگرایی ابتدایی Uromonotheismus، آخرین باورمندان به الهام خاستگاهی، از نو ارزیابی شدند، نقش مهمی در اسطوره‌شناسی مثبت‌گرا و تکاملی ایفا کردند. ۲. چکامه‌ها 29-12, 24, 11, The Odes. ۳. درباره‌ی این مطلب نگاه کنید به: تاریخ مستند بدوی‌گرایی و پنداره‌های مربوط در عهد عتیق:

Documentary history of Primitivism and related ideas in antiquity, Lovejoy & Boas, Vol I, Oxford-Baltimore, 1935

۴. همچنین باید توجه داشت که طبیعت، و به ویژه طبیعت غریب و مرموز، هرگز این جنبه و کارکرد بهشتی را، حتی در مراحل بی‌حس‌تر مثبت‌گرایی از دست نداد.

آدمخواری اسیرکنندگانش به تفصیل سخن گفت: حتی کنده کاری‌های چوبی آن‌ها را ضمیمه کرده است. کاشف دیگری به نام داپر O. Dapper نیز کتابش را با نقاشی‌هایی مصور کرده است که رویه‌های گوناگون در جشن‌های آدمخواری برزیل را به نمایش می‌گذازند.^۱ در سفرنامه‌ی ژان دولروی برزیل^۲ که مونتاین آن را خوانده و حاشیه‌نویسی کرده است، عقیده‌اش درباره‌ی آدمخواری به این صورت توصیف شده است: «زنده‌خواری انسان، بربرانه‌تر از مرده‌خواری اوست.» گارسیلاسو دولاوگا Garcilasso de la Vega در رابطه با اینکاها از این نیز فراتر می‌رود. امپراطوری اینکاها را به‌عنوان نمونه‌ای از دولت آرمانی می‌ستاید؛ و خوبی و سعادت بومی‌ها را سرمشق خوبی برای جهان اروپا می‌پندارد. گارسیلاسو دولاوگا می‌افزاید که پیش از استیلای اینکاها، آدمخواری در سراسر پرو در حال گسترش بود و به تفصیل به شور و شوق این بومی‌ها برای گوشت انسان می‌پردازد (این بیانات مردی آگاه و مطلع است: مناطقی در پرو و آمازون علیا در سالنامه‌های انسان‌خواری بدنامند و هنوز قبایل آدمخوار این ناحیه کشف نشده‌اند.)^۳

اما در زمانی که چنین اطلاعاتی افزایش می‌یافت و دقیق‌تر می‌شد، اسطوره‌ی وحشی خوب هنوز حرفه‌ی درخشان خود را از طریق تمامی مدینه‌ی فاضله‌ها و نظریه‌بافی‌های جامعه‌شناسی غرب تا ژان ژاک روسو ادامه می‌داد که از دیدگاه ما بسیار آموزنده است. این نشان می‌دهد که ناخودآگاه انسان غربی هنوز رؤیای قدیمی یافتن انسان معاصر را که در بهشت زمینی می‌زید، از دست نداده است. در نتیجه، تمامی نوشته‌ها درباره‌ی وحشی‌ها اسناد ارزشمندی برای مطالعه‌ی ذهن انسان غربی‌انم که اشتیاق آن‌ها را به شرایط بهشت فاش می‌سازد. اشتیاقی که گذشته از این در بسیاری از تصاویر و نگارش‌های بهشت‌خواهانه مشهود است. جزایر و مناظر بهشتی مناطق استوایی، برهنگی سعادت‌آمیز، زیبایی زنان بومی، آزادی جنسی و مانند آن. سیاهه‌ی کلیشه‌ها بی‌پایان است: *Una isla muy hermosa... tierras formosissimas...* می‌توان با این تصاویر سرمشق‌گونه رساله‌ی فریبنده‌ای نوشت که بتواند نقاب‌های بی‌شماری را که نوستالژی بهشت در پشت آن پدیدار می‌شود، آشکار سازد. پرسش بسیار جالبی که در این جا برای

۱. نگاه کنید به: Unbekannte Neue Welt, Amesterdam, 1937

2- Jean de Léry, *L' Histoire d'un voyage fai ten la terre de Brézil, autrement dite Amérique 1568*

(تاریخ سفر به سرزمین برزیل که امریکا گفته می‌شود.)

3- Cocchiara, *op. cit.* 11, upon G. de la Vega: *Commentarios reais que tratan del origen de los Incas.*

1609 and 1617

ما مطرح می‌شود این است که چون اسطوره‌ی وحشی خوب آفریده‌ی خاطرات است، آیا سرچشمه‌ی آن یهودی - مسیحی است یا در یادهای بسیار دورتر نیز قابل ردیابی است؟ آنچه به هر حال حائز اهمیت است این است که انسان رنسانس، مانند انسان قرون وسطی و عصر کلاسیک، خاطرات زمان اسطوره‌ای را گرامی می‌دارد، خاطرات زمانی را که در آن انسان خوشبخت، کامل و خوب بود؛ و در بومی‌های استرالیا که در آن زمان کشف می‌شدند به دنبال یافتن معاصرین عصر نخستین و اسطوره‌ای بود. پیگیری و پرس و جو درباره‌ی نظر وحشی‌ها درباره‌ی خودشان و چگونگی ارزیابی آزادی و خوشبختی از جانب آنان، نامربوط نیست. پژوهش درباره‌ی این پرسش در زمان مونتاین و لافیتو Lsfitau دریافتنی نبود، اما قوم‌شناسی نوین، امکان چنین پژوهشی را فراهم آورده است. پس جایزه دهید اسطوره‌های انگارگرایان و مدینه‌ی فاضله گرایان غربی را رها کنیم و اسطوره‌های متعلق به «وحشی‌های خوب» به تازگی یافته شده را بررسی نماییم.

دلواپسی‌های آدم‌خوار

در جای خود، وحشی‌ها نیز از گمشدن بهشت ابتدایی آگاه بودند. در قالب زبان نوین، می‌توان گفت که در مقایسه با وضعیت سعادت‌آمیز افسانه‌ای در گذشته، وحشی‌ها خود را کم‌تر یا بیش‌تر از یک مسیحی غربی، انسان نمی‌پندارند، به مثابه موجوداتی در شرایط «هبوط». شرایط واقعیشان، شرایط نخستینشان نبوده است. این شرایط در نتیجه‌ی فاجعه‌ای که در زمان سرآغاز *in illo tempore* روی داده است استقرار می‌یابد. پیش از آن فاجعه، انسان زندگی بی‌داشت که به زندگی آدم پیش از ارتکاب به گناه، بی‌شبهت نبود. تردیدی نیست که اسطوره‌های بهشت در فرهنگ‌های مختلف متفاوت است، اما خصوصیت‌های مشترک معینی پیوسته تکرار می‌شوند: در آن زمان انسان فناپذیر بود و می‌توانست با پروردگار رو رو شود؛ خوشبخت بود و ناگزیر نبود برای خوراک خود کار کند؛ یا درختی او را تغذیه می‌کرد، یا ابزار کشاورزی خود به خود مانند ماشین‌های خودکار برایش کار می‌کردند. عناصر مهم دیگری نیز در این اسطوره‌ی بهشتی وجود دارند (رابطه‌ی بین زمین و آسمان، استیلا بر جانوران و مانند آن)، اما وارد تحلیل این عناصر نمی‌شویم.^۱ در این جا بیش‌تر می‌خواهیم بر این نکته تأکید ورزیم که جهانگردان و نظریه پردازان سده‌های شانزدهم تا هجدهم، از اسطوره‌ی «وحشی خوب» باخبر بودند؛

۱. رجوع کنید به زیرنویس ص ۵۷.

نیاک خود آنان بود که به راستی یک زندگی بهشتی را زیسته بود، بدون کم‌ترین تلاشی از هر سعادت و آزادی‌یی لذت برده بود. اما این نیاکِ خوبِ نخستین، مانند نیاک انجیلی اروپاییان، بهشت خود را گم کرده بود. برای یک وحشی نیز کمال، در سرآغاز وجود داشته است.

با وجود این، در این جا تفاوت بسیار مهمی وجود دارد: وحشی درد کشید تا آنچه را که در زمان سرآغاز *in illo tempore* گذشته، فراموش نکند. به شکلی دورانی رویدادهای بنیادینی که او را در موضع انسان «هبوط کرده» قرار داده بودند، از نو به یاد می‌سپارد، و بی‌درنگ باید گفت اهمیتی را که او برای یادآوری دقیق رویدادهای اسطوره‌ای قایل بود، به معنای ارزش قائل شدن برای صرف خاطره‌ی آن نبود: انسان نخستین تنها به سرآغاز علاقه‌مند بود، به آنچه در لحظه‌ی شروع *ab origine* روی داده بود. برای او چندان مهم نبود که چه بر سر او یا سایرین در زمان‌های دورتر آمده است. در این جا نمی‌توان به تفصیل درباره‌ی این‌گونه برخورد با رویدادها و زمان سخن گفت. اما باید دانست که برای انسان ابتدایی دو مقوله از رویدادها در دو گونه زمان که از لحاظ کیفی تجزیه پذیر نیستند، روی می‌داد: یک مقوله رویدادهایی را در بر می‌گیرد که ما اسطوره‌ای می‌نامیم و در لحظه‌ی آغاز صورت گرفته و از کیهان زایی، انسان‌زایی و اسطوره‌های پایه‌گذار (نهادها، تمدن‌ها و فرهنگ) تشکیل شده و می‌بایست به یاد سپارده شود. مقوله‌ی دیگر شامل رویدادهایی است که از هیچ سرمشقی پیروی نمی‌کنند، وقایعی که صرفاً اتفاق افتاده‌اند و برای او جالب توجه نیستند: او آن‌ها را از یاد می‌برد؛ خاطره‌ی آن‌ها را «می‌سوزاند».

رویدادهای بسیار مهم، به شکل دوره‌ای از نو به عمل گذاشته و از نو زیسته می‌شدند: از این رو، اسطوره زایش کیهان را با صدای بلند می‌خواندند، حرکات سرمشق گونه‌ی خدایان، اعمالی که پایه‌گذار تمدن بودند تکرار می‌کردند و حتی از نوستالژی سرچشمه‌ها سخن می‌گفتند: در مواردی حتی می‌توان از نوستالژی بهشت نخستین سخن گفت. «نوستالژی بهشت» واقعی را می‌توان در میان عرفای جوامع ابتدایی یافت؛ آنها در حالت خلسه خود وارد شرایط بهشتی نیاک اسطوره‌ای پیش از «هبوط» می‌شوند.^۱ این تجربه‌های حاصل از خلسگی برای کل اجتماع بی‌نتیجه نیست: تمامی انگاره‌های آن درباره‌ی ایزدان و طبیعت جان، جغرافیای رازآمیز بهشت و سرزمین مردگان، و به‌طور کلی ادراک‌های گوناگون «معنویت» و سرچشمه‌های شعر تغزلی و حماسه، و تا اندازه‌ای

۱. نگاه کنید به زیرنویس ص ۶۳.

درباره‌ی هر رویدادی از جمله سرچشمه‌ی موسیقی، همه کم و بیش از تجربه‌های حاصل از خلسگی شمنی گرفته شده‌اند. پس می‌توان گفت که نوستالژی بهشت، اشتیاق به بازیابی حالت بهشت‌گونه‌ی نیاک، حتی اگر شده در کوتاه‌ترین مدت و تنها در حالت خلسه، انعکاس‌های قابل توجهی در آفرینش‌های فرهنگی انسان نخستین داشته است.^۱ در میان بسیاری از مردم، از جمله ابتدایی‌ترین کشتکاران گیاهان پیازدار (اما نه غلات) سنت‌هایی که به سرچشمه‌های شرایط کنونی انسان مربوط می‌شدند، هنوز بیش‌تر شکلی نمایشی داشتند. بنا به اساطیر آن‌ها، انسان در نتیجه‌ی قتل‌ی خاستگاهی، به آنچه که امروز است، یعنی میرنده، جنس‌باره sexual و محکوم به کار، تبدیل شد. در زمان سرآغاز وجودی الهی، اغلب به شکل زنی جوان، و گاه به صورت کودک یا مرد، می‌پذیرفت که او را قربانی کنند تا پیازهای درختان میوه از تن او برویند. اولین قتل، شیوه‌ی بودن نژاد انسان را از ریشه تغییر داد. قربانی کردن وجودی الهی نیاز به خوراک را به همان اندازه ناگزیر ساخت که محتوم بودن مرگ و تمایلات جنسی را که پیامد آن بود؛ یعنی تنها راه تضمین تداوم زندگی. تن وجود الهی قربانی شده به خوراک تبدیل شد؛ جانش به زیرزمین فرو شد و در آن‌جا کشور مردگان را بنیان نهاد. جنس که مطالعه‌ی مهمی را به الوهیت‌هایی از این‌گونه، که او الوهیت‌هایی تن‌ساز dema می‌نامد، اختصاص داده است. وی به روشنی به ما نشان می‌دهد که چگونه انسان در خوراک رساندن به خود و در مردن خویش در هستی تن‌ساز dema شرکت می‌کند.^۱

در میان تمامی این اقوام دیرینه‌ی کشاورز، وظیفه‌ی اصلی فراخواندن دوره‌ای رویداد خاستگاهی است که آغازگر شرایط کنونی انسانیت بوده، تمامی زندگی دینی آنان، یادبود و از نو به یادسپاری است. یادآوری، که به شکل آیینی از نو به عمل گذاشته می‌شود - بنابراین، با تکرار قتل خاستگاهی - نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند: آدمی باید بسیار مراقب باشد که رویدادهای زمان سرآغاز را فراموش نکند. گناه واقعی فراموشکاری است. زن جوانی که در اولین دشتان^۲ خود، در اتاقکی تاریک زندگی می‌کند و با هیچ‌کس سخن نمی‌گوید، از این رو دست به این عمل می‌زند که زن جوان اسطوره‌ای که به قتل رسیده بود، به ماه تبدیل می‌شود و سه روز در تاریکی می‌ماند. اگر گوشه‌نشین جوان، تابوی^۳

1-Ad.E. Jensen, *Das Religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948.

اصطلاح دما را جنس از ماریند - آنیم (Marind-anim) از گینه‌ی نو، وام گرفته است.

۲. عادت ماهانه زنان.

۳. واژه‌ای است با منشاء پولنزی به معنای ممنوع یا قدغن، که در ادبیان مردم‌شناسی نوعی منع

سکوت را بشکنند و لب به سخن بگشایند، خود را به سبب از یاد بردن رویداد نخستین گناهکار می‌شمارد. در میان این مردم پارینه کشاورز نیز خاطرات شخصی بی‌اهمیت است: مسئله‌ی مهم، به یاد سپردن رویداد اسطوره‌ای است که به تنهایی شایسته‌ی توجه است، زیرا آفریننده است. حفظ تاریخ حقیقی، تاریخ شرایط انسانی به اسطوره‌ی خاستگاهی تعلق دارد، در این تاریخ است که باید اصول و نمونه‌های تمامی منش زندگی را جست‌وجو کرد و یافت.

در این مرحله‌ی فرهنگ است که با آدمخواری آیینی رو به رو می‌شویم، که به هر حال، رفتار از لحاظ روحی شرطی شده‌ی وحشی خوب است. بزرگ‌ترین اضطراب آدمخوار ظاهراً در اصل، متافیزیکی است - مبادا که رویدادهای زمان سرآغاز *in illo tempore* را از یاد ببرد. فولهارد Volhard و جنسن این نکته را به روشنی نشان داده‌اند: با کشتن و بلعیدن ماده‌خوکها در جشن‌ها، و با خوردن اولین میوه‌ها به هنگام برداشت پیازها، در واقع تن یک الوهیت است که خورده می‌شود، درست همان عملی که در جشن‌های آدمخواری هم صورت می‌گیرد. قربانی کردن ماده، شکار سر و آدمخواری، از لحاظ نمادین به برداشت پیاز و نارگیل شباهت دارد. در سایه‌ی مطالعات فولهارد بود که معنای دینی انسان‌خواری، و همزمان با آن مسئولیت انسانی‌یی که آدمخوار بر عهده می‌گیرد، روشن گردید. گیاه خوراکی را طبیعت نمی‌بخشد: و فرآورده قتل است، زیرا در آغاز زمان این چنین آفریده شده است. شکار سر، قربانی کردن انسان، آدمخواری - همه را انسان پذیرفته تا زندگی گیاهان را تضمین کند. فولهارد به درستی تأکید دارد که: آدمخوار مسئولیت خود را در جهان به عهده می‌گیرد: آدمخواری بدکرداری طبیعی انسان نخستین نیست (از این گذشته، در باستانی‌ترین لایه‌های فرهنگ یافت نمی‌شود)، بلکه گونه‌ای رفتار فرهنگی است که بر پایه‌ی دید دینی نسبت به زندگی استوار است. انسان برای ادامه‌ی حیات جهان گیاهان، باید بکشد و کشته شود؛ از این گذشته باید به تمایلات جنسی، حتی در حد اغراق‌آمیزترین شکلش، هم‌آغوشی گروهی *Orgy*، بپردازد. در یک آواز حبشه‌ای *Abyssian* آمده است: «بگذار زنی که هنوز نزاییده، بزاید، بگذار مردی که هنوز نکشته، بکشد!» به عبارت دیگر هر دو جنس ناگزیر از پذیرش سرنوشت

به حساب می‌آید. تابو از یک خصلت جادویی - دینی برخوردار است و سربچی از آن موجب مجازات از جانب قوای نامریی می‌شود (فرهنگ مردم‌شناسی، م. پانوف. م. پرن، ترجمه‌ی اصغر عشری خانقاه، نشر ویس).

1-E.Volhardt. *Kannibalsimus*, Stuttgart, 1939.

خویش‌اند.

پیش از هرگونه داوری درباره‌ی آدم‌خواری، همواره باید به یاد داشت که این عمل به دست موجوداتی الهی بنیان نهاد شده است. اما آنان این عمل را آغاز نمودند تا انسان بتواند مسئولیتی در کیهان داشته باشد. او را در موقعیتی قرار دهد که مراقب تداوم زندگی گیاهی باشد. بنابراین، به مسئولیتی با طبیعتی دینی مربوط می‌شد. آدمخواران یویی‌توتو Uitoto این نکته را تأیید می‌کنند: «سنت‌های ما همواره مابین ما زنده‌اند، حتی زمانی که نمی‌رقصیم، اما ما تنها از این رو کار می‌کنیم تا بتوانیم برقصیم. در نتیجه، رقص‌ها تکرار تمامی رویدادهای اسطوره‌ای از جمله اولین قتل است که با انسان‌خواری دنبال می‌شود. وحشی خوب، چه آدمخوار و چه غیر آن، که مورد ستایش جهانگردان و نظریه‌پردازان غربی بوده است، پیوسته شیفته‌ی سرچشمه‌ها و رویدادهای اولیه‌ی سازنده‌ی خود بود و تا آن‌جا که موجودی «هبوط» کرده، محکوم به مرگ، و جنس‌بارگی و کار بود. هرچه بیش‌تر درباره‌ی «بدوی‌ها» بدانیم، بیش‌تر از اهمیت فوق‌العاده‌ای که برای از نو به یاد سپردن رویدادهای اسطوره‌ای خویش قایلند، شگفت‌زده می‌شویم. این نوع ارزش‌گذاری غریب حافظه، شایسته‌ی بررسی است.

وحشی خوب، مرتاض و روانکاو

درباره‌ی تعهدی که جوامع باستانی، به شکل دوره‌ای نسبت به تکرار کیهان‌زایی و تمامی اعمالی که آغازگر نهادها، آداب و رسوم و منش آن‌ها بوده احساس می‌کرده‌اند، سخن گفتیم.^۱ آن «بازگشت به گذشته» مستعد تفاسیر گوناگون است، اما بیش از هر چیز نیاز به یاد آوردن آنچه در لحظه‌ی آغاز *ab origine* گذشته، توجه ما را به خود جلب می‌کند. لازم به گفتن نیست که آنها ارزش متفاوتی را برای «سراغ‌ها» قائل می‌شدند، چنانکه دیدیم، برای بسیاری از اقداماتی که هنوز در اولیه‌ترین مراحل فرهنگ قرار داشتند، «آغاز» به معنای فاجعه (گم کردن بهشت) و «هبوط» به تاریخ بود، در حالی که برای پارینه‌کشاورزان، آغاز، با آمدن مرگ، تمایلات جنسی و کار (بُن‌مایه‌هایی که در داستان‌های اساطیری بهشت نیز تجسم یافته) برابر بود. اما در هر دو مورد به یاد آوردن رویداد خاستگاهی نقش مؤثری ایفا می‌کرد و به شکل دوره‌ای در آیین‌ها از نو به عمل گذاشته می‌شد، تا آن رویداد دوباره زیسته شود و انسان بار دیگر با زمان *illud tempu*

۱. نگاه کنید به الیاده، اسطوره‌ی بازگشت ابدی.

اسطوره‌ای هم‌عصر گردد. در واقع «زنده کردن گذشته» آن را به زمان حال تبدیل و انسان را از نو با چندگانگی *plentitude* اولیه ادغام می‌نمود.

با گذر از آیین‌های جمعی به برخی از کاربردهای ویژه، هنوز بهتر می‌توان اهمیت این برگشت به اصل *regressus ad originem* را ارزیابی کرد. در برخی از فرهنگ‌های عمیقاً متفاوت، اسطوره‌ی آفرینش کیهان نه تنها در مواردی مانند سال نو، بلکه در فرصت‌های به مسند نشستن رئیس جدید، اعلام جنگ، یا نجات محصولی که در خطر نابودی است یا سرانجام درمان بیماری، از نو به عمل گذاشته می‌شود. درمان بیماری برای ما از همه قابل توجه‌تر است. اکنون نشان داده شده که شمار نسبتاً فراوانی از مردم، از بدوی‌ترین تا متمدن‌ترین آن‌ها (برای نمونه اهالی بین‌النهرین) از بازخوانی تشریفاتی اسطوره‌ی آفرینش کیهان، به مثابه روش درمان سود می‌جستند. علت آن روشن است: با «بازگرداندن» نمادین بیمار به «گذشته»، او را در لحظه‌ی آفرینش قرار می‌دهند، تا بار دیگر در کثرت اولیه‌ی وجود بزبید. آنها یک موجود زنده‌ی از کار افتاده را تعمیر نمی‌کنند، بلکه او را از نو می‌سازند؛ بیمار باید دوباره زاده شود؛ باید کل انرژی و توانی را که موجودی در لحظه‌ی تولد خویش داراست، بازیابد. و چنین بازگشتی به «آغاز» به یاری حافظه‌ی شخص بیمار میسر می‌گردد. اسطوره‌ی آفرینش کیهان در مقابله و برای او از برخوردار می‌شود، این بیمار است که با به یاد آوردن حوادث اسطوره آن‌ها را از نو می‌زبید و بنابراین با آن‌ها هم‌عصر می‌شود. کارکرد حافظه حفظ خاطره‌ی اسطوره‌ی خاستگاهی نیست، بلکه انتقال بیمار به وضعیتی است که این واقعه در آن در شرف تکوین است، از جمله به جاه سپیده‌دم زمان، به «شروع».

این «بازگشت به گذشته» با خودرویی حافظه، به مثابه شیوه‌ی جادویی درمان، طبیعتاً مارا به گسترش پژوهش‌هایمان فرامی‌خواند.^۱ چگونه می‌توان این رویه‌ی باستانی را با فنون شفای روحی، حتی با رستگاری‌شناسی‌ها *Soteriologies* و فلسفه‌هایی که در

۱. هنوز بیش از پنجاه سال نیست که مسئله‌ی زمان و تاریخ، کانون تفکر فلسفی غرب را اشغال کرده است. به همین سبب است که امروز درک بهتری از رفتار بدویان و ساختار تفکر هندی نسبت به نیمه‌ی آخر قرن نوزدهم داریم. در هر مورد، کلید معما در مفهوم خاص سپنجی نهفته است. از مدت‌ها پیش می‌دانیم که بدویان هندی‌ها و سایر اقوام کهن آسیا، مفهومی دوره‌ی از زمان داشته‌اند، اما تنها همین را می‌دانستیم؛ متوجه نبودیم که زمان دوره‌ای خود به شکل دوره‌ای از بین می‌رود، و در نتیجه حتی کسانی که به این دیدگاه درباره‌ی زمان اعتقاد داشتند، تمایل خود را به گریز از سپنجی و سرپیچی خود را از پذیرفتن آن نمایان می‌ساختند.

تمدن‌های تاریخی تدوین یافتند و بی‌نهایت پیچیده‌تر از مبحث فوق‌اند، مقایسه کرد؟ در گام نخست یکی از اساسی‌ترین فنون یوگا را که مورد استفاده‌ی بودایی‌ها و هندوهاست به یاد می‌آوریم: لازم به افزودن نیست که مقایسه‌هایی که در این‌جا صورت می‌گیرد، به معنای کم‌بها دادن به تفکر یونانی یا هندی و یا ارزش قائل شدن‌های بی‌مورد برای تفکر باستانی نیست. اما علوم و کشفیات نوین، با هر مرجعی، می‌توانند مدعی همبستگی معین باشند، و نتایج به دست آمده در هر رشته‌ی مطالعاتی، ما را به اتخاذ نگرش‌های جدید در سایر رشته‌های مربوطه فرا می‌خواند. به نظر ما اهمیتی که در تفکر معاصر به زمان و تاریخ داده می‌شود، و یافته‌های روانشناسی - ژرفنا، می‌توانند برخی از تمایلات روحی انسانیت باستانی را روشن سازند.

بنا به نظرات بودا، و در واقع کل تفکر هندی، زندگی انسان دقیقاً بدین سبب که باید در زمان زیسته شود، محکوم به همراه بودن با رنج است. در این‌جا به مسئله‌ی گسترده‌ای می‌رسیم که نمی‌توان آن را در چند صفحه خلاصه کرد، اما می‌توان آن را ساده کرد و گفت که رنج در این جهان، بر پایه‌ی کار ما قرار دارد و به شکل نامحدودی توسط آن و در نتیجه، توسط طبیعت گذرای هستی طولانی می‌شود. در اثر قانون کار ماست که تناسخ‌های بی‌شمار، بازگشت ابدی به هستی و بنابراین رنج تحمیل می‌شود. رها کردن خود از قانون کارما، دریدن حجاب مایا با درمان روحی برابر است. بودا «شاه پزشکان» است و پیامش «دارویی جدید». فلسفه‌ها، فنون ریاضت‌کشی و مراقبه‌ای و نظام‌های عرفانی هند همه یک هدف را دنبال می‌کنند. درمان درد هستی داشتن در زمان. با «سوزاندن» حتی آخرین بذر زندگی آتی است که می‌توان سرانجام از گردونه‌ی کارما بیرون رفت و از زمان رها گردید. یکی از روش‌های سوزاندن ته نشست‌های کارما، فنی برای «بازگشت به گذشته» است: آگاه شدن از زندگی‌های قبلی. این فنی است که در هندوستان همگانی است. در یوگاسوترا (III، ۱۸) باز گفته شده، بودا خود آن را تمرین و توصیه می‌کرد و برای تمامی دانایان و متفکران معاصرش شناخته شده بود.

روش بالا عبارت است از دور شدن از این لحظه از زمان، از نزدیک‌ترین لحظه به لحظه‌ی فعلی، و ردیابی واپس‌گرایانه‌ی زمان (پراتیلومَن یا «برخلاف مسیر رود» *pratiloman*) تا به لحظه‌ی آغاز *ad originem*، نقطه‌ای که هستی اول بار در جهان «شکفت» و زمان را از بند رها کرد. آن‌گاه با آن لحظه‌ی پرتناقض (پارادوکس گونه) که پیش از آن زمان وجود نداشته است، زیرا هیچ چیز تجلی نیافته بود، پیوند می‌یابیم. درک معنا و هدف این فن دشوار نیست: از نو بالا رفتن از رودخانه‌ی زمان، الزاماً انسان را به

نقطه‌ی شروع باز می‌گرداند که با نقطه‌ی شروع آفرینش کیهان تلاقی دارد. از نو زیستن زندگی‌های گذشته، فهمیدن آن‌ها و تا حدی «سوزاندن گناهان»، یعنی مجموعه‌ی کردارهایی که در حالت نادانی از انسان سر زده است و به سبب قانون کارما سرمایه‌ای برای زندگی بعدی شده است. اما در این جا مسئله‌ی حتی مهم‌تر دیگری نیز وجود دارد: دستیابی به آغاز زمان و ورود به بی‌زمانی: به اکنون جاودان که پیش از تجربه‌ی زودگذر که با «هبوط» به هستی انسان آغاز گردید، وجود داشت. به زبان دیگر، می‌توان از هر لحظه، از سپنجی زودگذر آغاز کرد، و با ردیابی مسیرش به سرچشمه، آن سپنج را تهی ساخت و به بی‌زمانی، به جاودانگی رسید. اما این به معنای فرارفتن از شرایط انسانی و دست یافتن به حالت غیرشرطی شده است که پیش از فروافتادن در زمان و گردونه‌ی هستی‌ها وجود داشته است.

باید از افتادن به دام پیچیدگی‌هایی که تلاش برای هر گونه داوری درباره‌ی این فن یوگایی می‌تواند بر سر راه گذارد، پرهیز کرد.^۱ هدف ما در این جا صرفاً نشان دادن فضیلت درمانی حافظه - به صورتی که هندوها آن را فهمیده‌اند - و در واقع کارکرد رستگاری بخشی آن است. برای هند، دانشی که به رستگاری می‌انجامد بر پایه‌ی حافظه استوار است. آناندا و سایر پیروان بودا می‌توانستند «تولدها را به یاد آورند»، آنان در شمار کسانی بودند که تولدها را به یاد می‌آورند (*jatissaro*). و *Vāmadeva* وامدوه نویسنده‌ی سرود مذهبی مشهور ریگودا، درباره‌ی خود گفته: «با یافتن خود در زهدان، تمامی تولدهای خدایان را شناختم.»؛ کریشنا خود «تمامی هستی‌های گذشته را می‌شناخت.»^۲ اکنون کسی که از این لحاظ شناخت دارد، کسی است که می‌تواند آغاز را به یاد آورد. یا دقیق‌تر، کسی است که با تولد جهان هم‌عصر می‌شود، زمانی که هستی و زمان، اول‌بار تجلی یافت. درمان ریشه‌ای رنج هستی، با ردیابی گام‌ها در شنزار حافظه تا سرآغاز به دست می‌آید، که به معنای از بین بردن زمان زمینی است.

اکنون می‌توان دید که از چه نظر چنین فلسفه‌ی رستگاری بخشی با درمان‌های باستانی که در جای خود بیمار را با آفرینش کیهان هم‌عصر می‌سازند، قابل قیاس است. (هیچ موردی برای اشتباه گرفتن این دو مقوله از وقایع مسلم - نگرش از سویی و فلسفه از سوی دیگر - وجود ندارد.) انسان جامعه‌ی باستانی سعی می‌کند خود را به سرآغاز جهان

۱. نگاه کنید به میرچالپادو، یوگا، نامیرایی و آزادی، ترجمه‌ی تراک، نیویورک ۱۹۵۸، ص ۱۸۰

2-Rig Veda IV, 27, I and Bhagavad Gītā IV, 5,

منتقل کند، تا کثرت اولیه را از نو جذب کند و ذخایر انرژی را در نوزاد تازه به دنیا آمده سالم و دست نخورده باز یابد. بودا، مانند بیش تر یوگایی‌ها، کاری به «سرچشمه‌ها» ندارد. او هرگونه جست‌وجو برای یافتن اولین علت‌ها را عبث می‌پندارد. او صرفاً در جست‌وجوی خنثی کردن نتایجی است که آن علت‌های اولیه برای هر انسان خاص به ارمغان آورده‌اند. هدف او ضربه زدن به تسلسل تناسخ است؛ و یکی از روش‌های او، ردیابی مسیر زندگی‌های گذشته‌ی فرد از طریق حافظه، به لحظه‌ای است که کیهان هستی یافت. بنابراین از این جنبه بین دو روش مشابهتی دیده می‌شود. در هر دو مورد درمان و در نتیجه حل مشکل هستی، با به یاد آوردن کردار خاستگاهی، آنچه که در آغاز گذشته است، ممکن می‌گردد.

مترادف دیگری را می‌توان در یادآوری آنچه فراموش شده *anamnesis* یافت. بدون باز ایستادن از تحلیل تعالیم افلاطونی و سرچشمه‌ی احتمالاً فیثاغورثی آن، توجه داشته باشیم که چگونه نگرش باستانی به سود نگرش فلسفی رشد یافته است. اطلاعات ما درباره‌ی فیثاغورث بسیار ناچیز است، اما درباره‌ی یک چیز اطمینان داریم و آن این است که او به حلول روح *metempsychosis* باور داشت و زندگی‌های گذشته‌ی خود را به خاطر می‌آورد. گزنفون و امپدکل^۱ او را «مردی با دانش فوق‌العاده» توصیف کرده‌اند؛ زیرا «هرگاه تمامی قدرت‌های ذهنش را متمرکز می‌کرد، به آسانی می‌توانست آنچه را که در ده یا بیست زندگی انسانی بوده، ببیند.» سنت بر اهمیت تربیت حافظه در برادری فیثاغورثی تاکید ورزیده است.^۲ پس بودا و یوگائی‌ها در به یاد آوردن زندگی‌های گذشته‌ی خود تنها نبودند و برای شمن‌ها ارج مشابهی می‌توان قایل شد که شگفت‌آور هم نیست، زیرا شمن‌ها کسانی بودند که از سرآغاز خاطره داشتند. در خلسه‌های خود از نو به *illud tempus* ابتدایی پا می‌گذاشتند.^۳

1-Xenophon, frag.7 and Emoedocles frag. 129.

2-Diodorus x.5; and Iamblichus, Vita Pyth, 78 ff.

۳. امیدوارم این مقایسه با شمن‌ها کلاسیک‌گرایان را آزرده نسازد. به تازگی دو یونان‌گرای برجسته، دو فصل طولانی اثرشان درباره‌ی تاریخ اندیشه‌ی یونان را به شمن‌گرایی اختصاص داده‌اند: نگاه کنید به

E.R.Dodds, *The Greeks and The Irrational*, Berkely, 1951, pp. 135-178.

E.M. Cornford, *Principium Sapientiae*, (یونان و غیرمنطقیون) Cambridge, 19529 pp 88-106

از این گذشته، می‌توان برای تشریح پرواز روح، وجد برانگیخته از زیبایی، و یادآوری، به ویژه با مطالعه‌ی تصاویر و نمادهای شمنی مورد استفاده‌ی افلاطون، به بسط این پژوهش‌ها پرداخت. نگاه کنید به *گرمای ناآشنا* در رو به رو شدن با زیبایی، که باعث رشد پره‌های جان می‌شود؛ در واقع «در زمان‌های

اکنون عموماً رأی بر این است که تعالیم افلاطونی یادآوری آنچه فراموش شده، از سنت فیثاغورثی گرفته شده بود. اما از نظر افلاطون دیگر مسئله، یادآوری فراموش شده‌های شخصی زندگی‌های شخصی نیست، بلکه گونه‌ای حافظه‌ی غیرشخصی است که در ژرفنای هر فردی دفن شده و از خاطره‌ی زمانی تشکیل یافته که در آن، جان مستقیماً به مثل‌ها می‌اندیشید. در این یادها هیچ مسئله‌ی شخصی وجود ندارد؛ اگر چنین بود هزاران راه برای درک مثل وجود داشت که در آن صورت بسیار بهبود می‌نمود. ما تنها مثل‌ها را به یاد می‌آوریم؛ و تفاوت بین افراد، تنها به کمال نیافتگی یادآوری فراموش شده‌های فردی‌شان مربوط می‌شود.

در تعالیم افلاطونی یادآوری واقعیت‌های غیرشخصی می‌توان شگفت‌انگیزترین تداوم تفکر باستانی را یافت. فاصله‌ی میان افلاطون و جهان ابتدایی روشن‌تر از آن است که به کلام نیاز افتد؛ اما فاصله به معنای گسستی در پیوستگی نیست. فلسفه‌ی یونان در تعالیم افلاطونی مثل‌ها، اسطوره‌ی همگانی و باستانی *illud tempus* افسانه‌ای و کمال بخشنده *pleromatic* را تازه و از نو ارزش‌گذاری می‌کند؛ اسطوره‌ای که اگر انسان طالب شناخت حقیقت و سهم داشتن در بودن است، باید آن را به یاد آورد. انسان‌های ابتدایی درست مانند افلاطون در نظریه‌ی یادآوری فراموش شده‌ها خود، برای خاطرات شخصی اهمیتی قائل نمی‌شوند؛ تنها اسطوره، تاریخ سرمشق‌گونه حائز اهمیت است. فیثاغورث با به یاد آوردن ده یا بیست زندگی گذشته، بیش‌تر با برگزیده - با بودا، یوگی و شمن - در یک مسیر است. از نظر افلاطون تنها پیش‌هستی *pre-existence* جان در عالم بی‌زمان مثل‌ها اهمیت دارد، و حقیقت (*aletheia*) به یاد آوردن آن وضعیت غیرشخصی است.

نمی‌توان از اندیشیدن به اهمیتی که «بازگشت به گذشته» در روش‌های درمانی نوین یافته است، خودداری نمود. روانکاوی، به ویژه چگونگی استفاده از خاطره، به یاد آوردن رویدادهای خاستگاهی را به مثابه روش درمانی اصلی کار خود باز یافته است؛ اما در چارچوب افق‌های عالم روحانی نوین و هم‌نوا با مفهوم یهودی - مسیحیایی زمان تاریخی و بازگشت‌ناپذیر، «[زمان] خاستگاهی» می‌تواند به معنای دوران اولیه‌ی کودکی، درون *initium* راستین فرد باشد. بنابراین روانکاوی، زمان تاریخی و فردی را وارد درمان می‌کند. بیمار دیگر به مثابه فردی که تنها به سبب رویدادهای هم‌عصر و عینی (حوادث،

پیش، جان بیش از هر چیز بال داشته است.» فلدارا، ۲۵ و غیره. اما این گرمای جادویی، و این صعود به کمک پرهایی مانند پرندگان، در میان کهن‌ترین عناصر شمن‌گرایی است.

میکروب و مانند آن) یا نقصان‌های موروثی چنانچه در عصر پیش - روانکاوی پنداشته می‌شد، رنج نمی‌برد؛ او از پس - اثرات ضربه‌هایی که در طول عمر گذرای خویش خورده است، و آسیب‌های شخصی که در *illud tempus* کودکیش روی داده است، رنج می‌برد - آسیبی که فراموش شده یا اگر دقیق‌تر باشیم هرگز به خودآگاه نرسیده است. و درمان عبارت است از بازگشت به گذشته و ردیابی مجدد گام‌های برداشته شده، تا بحران دگر بار به عمل درآید، ضربه‌ی روحی دوباره زیسته و به خودآگاه آورده شود. این رویه‌ی عملی را می‌توان به عبارت تفکر باستانی برگردانید و عنوان نمود که درمان، آغاز به از نو زیستن است؛ یعنی تکرار تولد، هم‌عصر ساختن خود با «سراغاز» که کم از تقلید کردن از سراغاز متعال، زاییده شدن کیهان، نیست. در تفکر باستانی، به سبب برداشت دورانی آن از زمان، تکرار پیدایش عالم دشوار نبود، اما برای انسان نوین، تجربه‌ی شخصی که بتواند «خاستگاهی» باشد، چیزی جز [دوره‌ی] نوزادی نیست. زمانی که روان دچار بحران شود، برای از نو زیستن و از نو رو به رو شدن باید به «نوزادی»، رویدادی که سرچشمه‌ی بحران است، بازگشت.

کار فروید بسیار جسورانه بود: وی تاریخ و زمان را به مقوله‌ای از پدیده‌ها وارد می‌کند که در گذشته بیش‌تر مانند برخورد طبیعت‌گرا با موضوعش، از بیرون به آن پرداخته می‌شد. یکی از اکتشافات فروید، پی‌آمدهای بد فرجامی داشته است، از جمله به آن جا می‌رسد که برای انسان، عصری «خاستگاهی» وجود دارد که طی آن همه‌ی تصمیم‌ها گرفته می‌شود (نخستین دوره‌ی نوزادی) و مسیر این دوره‌ی نوزادی سرمشقی برای بقیه‌ی زندگی است. بازگویی این نکته به زبان تفکر باستانی به این صورت است: زمانی، «بهستی» وجود داشته که برای روانکاو دوره‌ی پیش از تولد یا زمان ماقبل از شیرگیری است، که با «گسستی» یا «فاجعه‌ای» (ضربه‌ی کودکی) پایان یافته و صرف نظر از نوع برخوردی که فرد بالغ با این شرایط نخستین دارد، به هر حال بخش ناگزیری از هستی او را می‌سازد. انسان دچار این وسوسه می‌شود که به گسترش این مشاهدات پردازد و کشف ناخودآگاه جمعی یونگ را به آن بیفزاید، یعنی سلسله ساختارهای روان فرد را که نمی‌توان تنها به این سبب که از تجربه‌ی فردی شخص بر نیامده است، فراموش شده انگاشت. جهان دیرینه‌الگوهای یونگ به این لحاظ که دیرینه‌الگوها، غیر شخصی‌اند و در زمان تاریخی زندگی فردی سهم ندارند، بلکه در زمان انواع، حتی زندگی اورگانیک شرکت داشته، به جهان مثل افلاطونی می‌ماند.

تردید نیست که آنچه در بالا آمد، نیاز به موشکافی و تعریف دقیق‌تری دارد. اما به

همین صورت نیز ما را قادر می‌سازد که نگرش کلی درباره‌ی آنچه را که در سرآغاز *ab origine*، روی داده است، روشن سازیم. «بهشت» و «هبوط» یا سرنگونسازی فاجعه‌انگیز رژیم گذشته، که بنا به دید سنت‌های ابتدایی، شامل آدم‌خواری، مرگ و جنسیت‌گرایی می‌شود، یا گسست خاستگاهی در درون وجود - بنا به اندیشه‌ورزی هندی - همگی تصاویری گوناگون از رویدادی اسطوره‌ای‌اند که در مسیر رویداد خود، اساس شرایط انسانی را بنیان نهادند. در تحلیل آخر، صرف نظر از تفاوت‌های موجود مابین این تصاویر و فرمول‌ها، همه دارای یک معناست و آن این است که شرایط سرشتین انسانی پیش از شرایط واقعی انسانی می‌آید، و کنش تعیین‌کننده پیش از ما، حتی پیش از والدینمان روی داده است. کنش تعیین‌کننده توسط یک نیاک اسطوره‌ای (آدم، در چارچوب تفکر یهودی مسیحی) انجام گرفته است. یا بهتر است گفته شود که انسان مجبور است به کنش‌های این نیاک بازگردد تا یا رو در روی آن قرار گیرد و یا تکرارشان کند؛ و به طور خلاصه، به هر شیوه‌ای هم که برای اجرای این بازگشت به اصل توسل شود، باز هم هرگز نباید آن‌ها را از یاد برد. هرگز آن کنش جوهری را نباید فراموش کرد که در عمل، همانا زنده کردن و از نو زیستن آن است. همان‌طور که دیدیم، این نگرش «وحشی خوب» بود. اما کریستوفر کلمب نیز از یک نوستالژی، از جمله بهشت زمینی، که همه جا به دنبالش گشته بود و معتقد بود که در سفر سومش آن را یافته، رنج می‌برد. جغرافیای اسطوره‌ای هنوز انسان را که به تازگی راه به اکتشافات واقعی بسیار یافته بود، پراضطراب می‌ساخت. کلمب، با وجودی که یک مسیحی نیک بود، اما احساس می‌کرد که در اصل به دست تاریخ نیاکان ساخته شده است. اگر تا پایان عمر بر این باور بود که هایتی همان اوفیر تورات و انجیل است، از این رو بود که از نظر کلمب این جهان نمی‌توانست چیزی جز آن جهان سرمشقی باشد که تاریخش در انجیل بیان شده است.

از این گذشته، بازشناسی این مسئله که انسان ساخته رویدادهای زمان سرآغاز *in illo tempore* است، ویژگی تفکر ابتدایی و سنت یهودی مسیحیایی نیست. گرایش قیاس‌پذیری را می‌توان در روح یوگا و روانکاوی یافت. هنوز می‌توان پیش‌تر رفت و بدعت‌های افزوده به این خشک‌اندیشی سنتی را که مؤید ماسبق بودن شرایط سرشتین انسانی نسبت به شرایط واقعی است، بررسی نمود. بیش‌تر تاریخ‌گرایی است که با پیش نهادن این فرض که انسان دیگر تنها از سرچشمه‌هایش تشکیل نمی‌شود، بلکه تاریخ فردی و کل تاریخ نوع انسان او را می‌سازد سعی در بدعت‌گذاری نموده است. تاریخ‌گرایی است که با سربازدن از پذیرش تمایز میان زمان افسانه‌ای سرآغاز و زمان پس

از آن، زمان را مشخصاً دنیوی کرده است. دیگر هیچ جادویی بر *illud tempus* (زمان بزرگ)، نور نمی‌پاشاند. «هبوط» یا «گسستیِ خاستگاهی» وجود نداشته است، بلکه سلسله‌ی بی‌پایانی از رویدادها، در مجموع ما را چنانکه که امروز هستیم، ساخته است. میان این رویدادها تفاوتی «کیفی» وجود ندارد؛ تمامی آن‌ها شایسته‌ی از نو به یادآوردن و ارزشگذاری مجدد به کمک یادآوری فراموش‌شده‌ها تاریخ‌نگارانه‌اند: رویداد یا اشخاص ممتازی وجود ندارند. مطالعه‌ی عصر اسکندر کبیر یا پیام بودا، از مطالعه‌ی تاریخ روستای مونتن‌گرین Montenegro یا زندگینامه‌ی فراموش‌شده‌ی دزدی دریایی به خدا نزدیک‌تر نیست. در پیشگاه پروردگار تمامی رویدادهای تاریخی برابر است. یا اگر دیگر باوری به خدا نیست، در پیشگاه تاریخ...

نمی‌توان از این ریاضت‌کشی بزرگ‌بینانه‌ای که ذهن اروپایی به این ترتیب به خود تحمیل کرده؛ از این پست‌شماری هراس‌انگیز خود کرده که گویی مکافات گناهان بی‌شمار غرور خویش را پس می‌دهد، به غلیان نیفتد.

واقعیت‌های باستانی

۳

نوستالژی بهشت در سنت‌های نخستین

بومان Baumann اسطوره‌های افریقایی مربوط به عصر مینوی خاستگاهی را به این صورت جمع‌بندی می‌کند: در آن روزگار انسان‌ها چیزی از مرگ نمی‌دانستند؛ زبان جانوران را می‌دانستند و با آن‌ها در صلح و آرامش می‌زیستند. کاری انجام نمی‌دادند و خوراک فراوانی در دسترس داشتند. به دنبال رویدادی اسرارآمیز که اکنون به بررسی آن می‌پردازیم، این مراحل مینوی پایان گرفت و انسانیت به آنچه امروز از آن می‌شناسیم تبدیل شد.^۱

اسطوره‌ی بهشت در اشکال کم و بیش پیچیده، این جا و آن جا، در سراسر جهان یافت می‌شود و همواره در کنار عنصر بهشتی تعالی، یعنی فناپذیری، شمار معینی از خصوصیات خاص را در بر می‌گیرد. می‌توان این اسطوره‌ها را به دو مقوله‌ی اصلی تقسیم کرد: یک مقوله‌ی اسطوره‌هایی که از خویشی بی‌نهایت نزدیکی که در آغاز میان زمین و آسمان وجود داشته سخن می‌گویند؛ و دوم، مقوله‌ی اسطوره‌هایی که به

1-Herman Baumann. *Schopfung and Urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Volker*, Berlin, 1930, pp. 267 ff.

در آفریقا، شمار معینی از اسطوره‌های بهشت سرانجام به اسطوره‌های سرچشمه‌ای تبدیل شده‌اند و به راستی سرچشمه‌ی مرگ را توضیح می‌دهند. نگاه کنید به سرچشمه‌ی مرگ: مطالعاتی در باب اسطوره‌شناسی آفریقا Upsala ۱۹۵۱.

شیوه‌های منسجم به ارتباط میان زمین و آسمان می‌پردازند. در این جا مجال تحلیل اشکال گوناگون هر یک، یا تعریف حوزه‌های انتشار، یا گاه‌شناسی مربوطه‌ی آن‌ها نیست. تنها نکته‌ی قابل توجه در این جا این است که در توصیف وضعیت خاستگاهی، اسطوره خصوصیت بهستی خود را با نزدیک نشان دادن آسمان و زمین، چنانکه در زمان سرآغاز *in illo tempore* بوده، یا دسترس‌پذیر بودن آن، به یاری بالا رفتن از درختی، یا گیاه استوایی خزنده‌ای یا نردبانی، یا صعود از کوهی بیان می‌کند. زمانی که آسمان به شکل ناگهانی از زمین جدا شد، یعنی زمانی که، مانند دوران ما، دور از دسترس گردید؛ زمانی که درخت یا گیاه بالارونده‌ای که زمین را به آسمان پیوند می‌داد بریده شد؛ یا کوهی که به آسمان می‌رسید صاف گردید. آن زمان مرحله‌ی بهستی پایان یافت و انسان وارد شرایط کنونی خود شد.

در عمل، همه‌ی این اساطیر به ما نشان می‌دهند که انسان خاستگاهی از سعادت، خودانگیختگی و آزادی لذت می‌برده است، که متأسفانه در نتیجه‌ی هبوط از دست می‌دهد. یعنی در نتیجه‌ی آنچه که به دنبال حادثه‌ی اسطوره‌ای، باعث گسستگی آسمان و زمین گردید. در زمان سرآغاز، در عصر پردیسی، ایزدان به زمین می‌آمدند و با آدمیان آمیزش داشتند و انسان‌ها به نوبه خود می‌توانستند با بالا رفتن از کوه، درخت، گیاه خزنده یا نردبان، یا حتی بر بال پرندگان به آسمان روند.

تحلیل دقیق قوم‌شناسی به روشن ساختن زمینه‌ی فرهنگی هر یک از انواع اسطوره کمک می‌کند. برای نمونه می‌توان نشان داد اسطوره‌هایی که از لحاظ خاستگاهی به نزدیکی شدید آسمان و زمین اشاره دارند و عمدتاً در اقیانوسیه و جنوب خاوری آسیا پراکنده‌اند، از جنبه‌ای با جهان بینی مادرسالارانه پیوند دارند.^۱ به همین ترتیب می‌توان نشان داد که تصویر اسطوره‌ای محور عالم *mundi axis* کوه، درخت یا گیاه خزنده‌ای که در مرکز جهان یافت می‌شود و زمین را به آسمان متصل می‌کند، تصویری که ابتدایی‌ترین قبایل استرالیایی، پیگمی و قطبی گواه وجودش است، بیش از هر چیز توسط فرهنگی شبانی و غیرمهاجر تدوین شده و مستقیماً به فرهنگ‌های مهم مدنی عهد عتیق شرق انتقال یافته است.^۲ اما در این جا تحلیل قوم‌شناسی مد نظر ما نیست و مکان‌شناسی اسطوره برای رساندن منظور کافی است.

1- H.Th. Fischer, *Indonesische Paradiesmythen*, in *Zeitschrift für Ethnologie*, LXIV, 1932, pp. 204-245;

Franz Kiichi Numazawa, *Die Weltanfänge in der Japonischen Mythologie*, Paris - Lucerne, 1940.

۲. میرچالباد، اسطوره‌ی بازگشت ابدی، ص ۶۶.

مشخصات خاص انسان‌های عصر مینوی، صرف نظر از زمینه‌های مربوطه، عبارتند از فناپذیری، خودانگیختگی، آزادی؛ امکان صعود به بهشت و به آسانی با خدایان دیدار کردن؛ دوستی با جانوران و فهمیدن زبان حیوانات. این آزادی‌ها و توانایی‌ها در نتیجه‌ی رویدادی خاستگاهی - یعنی «هبوط» انسان که به مثابه‌ی جهش هستی‌شناسانه شرایطش و انفصالی کیهانی بیان شده - از دست رفته‌اند.

اما جالب توجه است که شمن‌ها به کمک فنونی خاص سعی دارند برفراز شرایط فعلی انسان - شرایط انسان به فساد گراییده - قرار گیرند و دگریار وارد حالت انسان نخستین که در اسطوره‌های بهشت توصیف شده، شوند. می‌دانیم که در میان سایر میانجی‌های مقدس در جوامع باستانی، شمن بیش از هر چیز کارشناس حالت خلسه است. به سبب توانایی‌هایی که برای حالت‌های خلسه دارد، یعنی می‌تواند به دلخواه از جسمش بیرون آید و دست به سفرهای عرفانی در تمامی مناطق کیهانی زند است که شمن شفا دهنده، هدایت کننده‌ی جان‌ها^۱ و عارف و روشن بین است. تنها شمن است که می‌تواند جان سرگردان بیمار را دنبال و تسخیر کند و به تن بازگرداند. شمن است که جان‌های مردگان را به منزلگاه جدیدشان همراهی می‌کند و اوست که با سفرهای طولانی خود در عالم خلسه، به آسمان می‌رود تا جان حیوانات قربانی را به ایزدان پیشکش کند و دعای خیر الهی آنان را بطلبد. در یک کلام، شمن کارشناس بزرگ در مسائل روحانی است، اوست که بهتر از هر کس به داستان‌های نمایشی (درام) مخاطرات و خطر کردن‌های جان آگاه است. مجموعه‌ی شمنی در جوامع «ابتدایی»، نمایانگر همان چیزی است که در مذهب‌های رشد یافته‌تر معمولاً به عنوان عرفان یا تجربه‌ی عرفانی شناخته می‌شود.

جلسات شمنی عموماً از موضوعات زیر تشکیل می‌شوند: ابتدا رو آوردن به روح‌های امدادگر که بیش‌تر روح‌های جانورانند، و گفت و گو با آن‌ها به زبانی سری. دوم، نواختن طبل و اجرای رقص، به عنوان مقدمات سفر عرفانی، و سوم حالت خلسه (واقعی یا کاذب) که گمان می‌رود طی آن شمن جسمش را ترک می‌کند. هدف از جلسات شمنی دست یافتن به وجد است، زیرا تنها در وجد است که شمن می‌تواند در هوا پرواز کند یا در جهنم فرود آید، یعنی مأموریت درمان بیماری و هدایت جان‌ها را به انجام رساند. نکته‌ی مهم این است که شمن طی آماده ساختن خود برای ورود به حالت خلسه، از

۱. «Psychopomp» اصطلاحی که هرمس به معنای رهبر جان‌ها به جایگاه مردگان استفاده می‌کند. (مترجم انگلیسی) و در کل به معنای مهین فرشته‌ای است که روح را به جهان دیگر هدایت می‌کند (م).

زبان سرّی، یا چنانکه در برخی مناطق گفته می‌شود از زبان حیوانات استفاده می‌کند. شمن از سویی از رفتار جانوران تقلید می‌کند و از سوی دیگر کوشش می‌کند صدای آن‌ها، به ویژه صدای پرندگان را بازسازی کند. شیروسزوسکی Shierosewski درباره‌ی شمن‌های یاکوت Yakut می‌گوید: «شمن گاه در بالا، گاه در پایین، یا پیش یا پس خود صداهای اسرارآمیز تولید می‌کند. شما می‌پندارید صدای غم‌انگیز هُدهُد را که با صدای قوش درآمیخته و با سوت یلوه قطع می‌شود، می‌شنوید؛ این صداها را شمن با تغییر آهنگ صدایش تولید می‌کند: جیغ گوشخراش عقاب را می‌شنوید که با صدای غم‌انگیز هدهد، نُت‌های گوشخراش یلوه و هوهوی کوکو درآمیخته است.^۱» گاستاگنه Castagne بغسای baqsa قرقیز - تاتاری را «تقلیدی فوق‌العاده دقیق از صدای جانوران، نغمه‌خوانی پرندگان و بال‌زنی پرندگان توصیف می‌کند.»^۲ بنا به مشاهدات له‌تیسالو Lehtisalo بسیاری از واژه‌هایی که در جلسات شمنی استفاده می‌شوند، از تقلید فریاد پرندگان و سایر جانوران سرچشمه می‌گیرند. این حالت به ویژه در مورد دلی دلی و هوهو کردن صدق می‌کند، که بیش‌تر به تقلید از صداهای طبیعی ساخته می‌شود onomatopoeic و متشکل از واج‌ها و جیغ‌هایی است که گمانه‌زنی درباره‌ی سرچشمه‌ی آن نیز چندان دشوار نیست چراکه به تقلید از صدا و آواز پرندگان صورت می‌گیرد.^۳ قاعده این است که شمن در طول جلسه با صوتی بالا، یا نت‌های بالا یا صدای تیز falsetto سخن می‌گوید تا نشان دهد که نه او، بلکه روح یا خداست که سخن می‌گوید. اما باید توجه داشت که همین صدای بالا عموماً برای ورد خوانی فرمول‌های جادویی نیز به کار می‌رود. جادو و وردخوانی، به ویژه آوازخوانی به شیوه‌ی پرندگان، اغلب با یک اصطلاح مشابه بیان می‌شوند. واژه‌ی ژرمنی برای فرمول جادویی galdr است که با فعل galan «آواز خواندن» به کار می‌رود، اصطلاحی که به خصوص به صدای پرندگان اطلاق می‌شود.

اگر در نظر داشته باشیم که شمن باید در طی رازآموزی، با جانوری که رازهایی را بر او مکشوف می‌کند، یا زبان حیوانات را به او می‌آموزد، یا روح آشنایش می‌شود، دیدار کند،

1- IV. Shieroszewski, *Du Chamanisme d'apres les Croyances des Yakoutes*, in the *Revue de L'Histoire des Religions*, XLVI, 1902.

2- J. Castagne, *Magie et exorcisme chez les Kazak - Kirhizes et autres peuples turcs orientaux*, in the *Revue des Etudes Islamique*, 1930, pp. 51.53 and 93.

3- T. Lehtisalo, *Beobachtungen uber die Jodler*, in the *Journal de la Societe Finno - Ougrienne*, XLVIII, 1936-1937, 2, pp. 1-34.

آن‌گاه بهتر می‌توان به رابطه‌ی دوستی و آشنایی که میان جانوران و شمن برقرار می‌شود پی‌برد. شمن به زبان حیوانات سخن می‌گوید و دوست و رئیس آن‌ها می‌شود. پس باید بلافاصله دریافت که جلب دوستی جانوران و استیلا یافتن خود به خودی بر آن‌ها، در افق‌های ذهن باستانی به معنای بازگشت به سطح پست‌تر زیست‌شناسی نیست؛ زیرا از سویی برای زندگی مذهبی، نمادسازی و اسطوره‌پردازی حیوانات از اهمیت بسیار برخوردار است؛ در نتیجه، ارتباط با جانوران، سخن گفتن به زبان آن‌ها و دوست و رئیس آن‌ها شدن، همانا اتخاذ یک زندگی روحانی بسیار غنی‌تر از زندگی صرفاً انسانیِ میرندگان معمولی است) از سوی دیگر، قدر و منزلت جانوران در چشم انسان نخستین بسیار بالاست؛ آن‌ها از رازهای زندگی و طبیعت باخبرند، حتی رازهای عمر طولانی و فناپذیری را می‌شناسند. شمن با پا گذاشتن به عالم حیوانات در رازهایشان سهیم می‌شود و از وفور نعمات زندگی‌شان لذت می‌برد.

تأکید می‌کنیم که دوستی با جانوران و دانستن زبان‌شان، به نشانگان (سندرم) مینوی تعلق دارد. در زمان سرآغاز *in illo tempore* پیش از «هبوط» این دوستی جزء ناگزیر شرایط خاستگاهی انسان بود. شمن تا اندازه‌ای به وضعیت بهشتی انسان نخستین باز می‌گردد، و این عمل به یاری بازیافت خودانگیختگی جانوران (تقلید رفتارشان) و زبان حیوانات (تقلید از صدایشان) به دست می‌آید. با وجود این باید توجه داشت که این گفت و گوی با حیوانات یا گنجاندنشان در شمن (پدیده‌ای رازآلود که باید مراقب بود که با تسخیر *possession* اشتباه گرفته نشود)، مرحله‌ی پیش - خلسه‌ی مراسم است. شمن نمی‌تواند جسمش را ترک کند و رهسپار سفر عرفانی شود، مگر از طریق نزدیکی با جانوران به سعادت و خودانگیختگی دست یابد که در وضعیت روزمره‌ی زمینی او قابل دسترس نیست. تجربه‌ی حیاتی این دوستی با جانوران، او را از شرایط عمومی «هبوط» انسانیت بیرون می‌کشد و ورود دوباره‌ی او را به *tempus illud* که در اسطوره‌های بهشت توصیف شده، ممکن می‌گرداند.

به مسئله‌ی وجد بازگردیم: این حالت چنانکه دیدیم، شامل ترک جسم و سفر عرفانی به بهشت یا جهنم است. در این جا نکته‌ی بسیار جالبی وجود دارد! خروج آسمانی شمن به کمک درخت یا تیرکی تدبیر می‌شود که نماد درخت یا ستون کیهانی است. به این لحاظ است که برای نمونه، شمن آلتایی *Altaie* برای مراسم خود از درخت جوان *قان* استفاده می‌کند که شاخه‌های پایینی آن بریده شده و هفت، نه یا دوازده جای پا بر تنه‌اش تعبیه شده است.

درخت قان نماد درخت جهان است؛ هفت، نه یا دوازده چوب خط نمایانگر تعداد آسمان‌های مربوطه یعنی طبقات متفاوت آسمانی‌اند. شمن پس از قربانی کردن اسب، از این چوب خط‌ها برای عروج تا آسمان نهم سود می‌برد که جایگاه بای اولغان Bai Ulgan، عالی‌ترین ایزدان است. او به تفصیل هر آنچه را می‌بیند و هر آنچه در هر طبقه‌ی آسمان روی می‌دهد، توصیف می‌کند. سرانجام، در آسمان نهم در مقابل بای اولغان به خاک می‌افتد و جان اسب قربانی شده را به او پیشکش می‌کند. این نقطه‌ی اوج عروج و جدآمیز شمن است: پس از مدتی خسته و بی‌جان بر زمین می‌افتد، چشمانش را می‌مالد، به نظر می‌رسد که از خوابی ژرف چشم می‌گشاید و به حاضرین چنان درود می‌گوید که گویی پس از غیبتی طولانی بازگشته است.^۱

نمادگرایی عروج به آسمان به کمک درخت، به همین روشنی در مراسم تشریف شمن‌های بوریات Buriat دیده می‌شود. فرد مربوطه از تیرکی که در میانه‌ی یورت (خیمه کروی قرقیزها) است بالا می‌رود، به نوک آن می‌رسد و از سوراخ دود خارج می‌شود. اما ما می‌دانیم که این سوراخ - که برای بیرون رفتن دود تعبیه شده است - به «سوراخی» تشبیه می‌شود که توسط ستاره‌ی قطبی در گنبد آسمان ایجاد شده است. در میان قبایل دیگر، تیرک چادر ستون آسمان نامیده می‌شود و با ستاره‌ی قطبی که چرخ چادر آسمانی است و در جاهای دیگر میخ آسمان، نامگذاری شده است، مقایسه می‌شود. با بالا رفتن از آن، فرد مربوطه وارد بهشت می‌شود و از همین رو بلافاصله پس از بیرون آمدن از سوراخ دود، جیغ بلندی می‌کشد و دست یاری ایزدان را می‌طلبد: در آن بالا خود را در حضور آنان می‌یابد.

نمادگرایی مشابهی بیانگر نقش مهمی است که طبل شمنی ایفا می‌کند. امشایمر Emsheimer نشان داده است که رؤیاها یا وجد و سروری که رازآموزی شمن‌های آتی را همراهی می‌کند، شامل سفری عرفانی به درخت کیهانی است که بر فرازش پروردگار عالم قرار دارد. از یکی از شاخه‌های این درخت - که پروردگار برای این منظور، اجازه‌ی فرو افتادن از آن را می‌دهد - شمن بشکه‌ی طبلش را می‌سازد. اما ما می‌دانیم که درخت کیهانی در مرکز جهان قرار دارد و زمین و آسمان را به یکدیگر پیوند می‌دهد: قالب طبل شمن از چوب درخت کیهانی ساخته می‌شود، طبل نوازی شمن او را به شکلی جادویی به

۱. (شمن‌گرایی و فنون باستانی خله) Mirecea Eliade, *Le Chamainisme et les technique archaïques de*

L'extase, pp 175 ff.

نزدیک درخت می‌برد؛ یعنی به مرکز جهان، جایی که امکان‌گذار از یک سطح کیهانی به سطح دیگر وجود دارد. بنابراین، چه از چوب خط هفتم یا نهم درخت قان آیینی بالا رود و چه مشغول طبل نوازی باشد، به هر حال در آسمان سیر می‌کند. در حالت اول مجدانه از عروج درخت کیهانی تقلید می‌کند؛ از این گذشته، پرواز شمن به کرات روی می‌دهد و اغلب با نشئگی اشتباه گرفته می‌شود. در میان انواع بی‌شمار پرواز شمنی، پرواز به مرکز کیهانی که زمین را به آسمان متصل می‌کند، یافته می‌شود و در آن جاست که «سوراخ» ساخته‌ی ستاره‌ی قطب پدید می‌آید. شمن با پیمودن کوه یا بالا رفتن از درخت، با پرواز به «سوراخ» و گذشتن از آن در قله‌ی گنبد آسمان، عروج به آسمان را کامل می‌کند.

اکنون می‌دانیم که در زمان سرآغاز در زمان اسطوره‌ای بهشت، کوه، درخت یا ستون یا گیاه خزنده‌ای زمین را به آسمان پیوند می‌زد تا انسان نخستین بتواند به آسانی با بالا رفتن از آن به آسمان صعود کند. ارتباط با آسمان در زمان سرآغاز آسان بود و دیدار با ایزدان واقعاً *in concreto* صورت می‌گرفت، یاد این دوره‌ی بهشتی هنوز در این قبایل ابتدایی زنده و روشن است. کوریاک‌ها Koryaks عصر اسطوره‌ای قهرمانشان کلاغ کبیر Great Raven را که طی آن انسان بدون هیچ مشکلی می‌توانست به آسمان رود، به یاد دارند. آن‌ها می‌گویند در زمان ما تنها شمن‌ها می‌توانند این عمل را انجام دهند. باکایی‌های Bakairi برزیل بر این گمانند که برای شمن، آسمان بلندتر از خانه نیست، در نتیجه می‌تواند در یک چشم به هم زدن به آن برسد.^۱

در این جا نیز مانند آن است که بگوئیم شمن در طول سفرش، به شرایط بهشتی باز می‌گردد و ارتباطی را که در گذشته یعنی در زمان سرآغاز بین زمین و آسمان وجود داشته است، از نو برقرار می‌کند. برای او کوه یا درخت کیهانی دگر بار وسیله‌ای واقعی برای دسترسی به آسمان می‌شود؛ درست به همان سان که پیش از هبوط بوده است. از نظر شمن آسمان دگر بار به زمین نزدیک می‌شود، و دیگر مرتفع‌تر از بام خانه نیست، درست همان‌طور که پیش از انفصال بوده است و سرانجام شمن دوستی با حیوانات را تازه می‌کند. به طور کلی، وجد و سرور به شکلی مشروط و برای تعداد انگشت شماری از افراد آنچه را که حالت اولیه‌ی نوع انسان بود از نو متحقق می‌سازد. از این لحاظ، تجربه‌ی عرفانی انسان‌های نخستین با سفر به سرمنشاءها، برگشت به زمان اسطوره‌ای بهشت گمشده برابر است. شمن در حالت خلسه از شرّ جهان کنونی، جهان هبوط یافته‌ی ما که

1- M. Eliade, *Le Chamanisme ...*, pp. 235 ff, 419 ff, cf, *ibid.* pp. 227-295.

بنا به اصطلاح‌شناسی نوین تحت قوانین زمان و تاریخ است، رها می‌شود. درست است که بین وضعیت انسان نخستین و وضعیتی که شمن در طول تخلصه باز می‌یابد، تفاوت عظیمی وجود دارد. شمن تنها موقتاً شکاف میان زمین و آسمان را پُر می‌کند. به صورت روح به آسمان می‌رود و نه مانند انسان نخستین که جسماً *in concreto* این عمل را انجام می‌داد. از این گذشته، مرگ را نیز بی‌اثر نمی‌سازد. (تمامی برداشت‌هایی که می‌توان درباره‌ی فناپذیری در میان انسان‌های نخستین گردآوری کرد به معنای مرگ قبلی است، درست مانند برداشت‌های انسان‌های متمدن؛ فناپذیری مورد نظر، همواره پس از مرگ روحانی است.)

خلاصه کنیم: نمونه‌وارترین تجربه‌های عرفانی جوامع باستانی، یعنی تجربه‌ی شمن‌گرایی، نوستالژی بهشت را فاش می‌سازد. تمایل به بازیافتن حالت آزادی و سعادت پیش از «هبوط»، میل به از سر گرفتن ارتباط مابین زمین و آسمان و در یک کلمه از میان بردن تمامی تغییراتی که در ساختار کیهان و در شیوه‌ی انسانی بودن از طریق گسست نخستین صورت گرفته است. خلسه‌ی شمن بسیاری از شرایط بهشتی را باز می‌گرداند: دوستی با حیوانات را تازه می‌کند؛ از طریق پرواز یا عروج، زمین را به آسمان پیوند می‌دهد؛ آن جا در بالا، در آسمان، دگربار با پروردگار آسمان رو در رو می‌شود و مستقیماً با او سخن می‌گوید، درست به همان سان که انسان در زمان سرآغاز.

وضعیت مشابهی را می‌توان در اخیرترین و پر آب و تاب‌ترین نوع عرفان، یعنی مسیحیت مطالعه کرد. مسیحیت تحت حاکمیت شور و اشتیاق برای بهشت قرار دارد: «دعا خواندن به سوی شرق ما را به مضامین بهشت‌گرایی از نو پیوند می‌دهد... روی گرداندن به سوی شرق، ظاهراً بیانگر نوستالژی بهشت است.»^۱ همین نمادپردازی بهشت‌گرایانه در آیین غسل تعمید شواهدی دارد: «به جای آدم که گرفتار سلطه‌ی ابلیس می‌شود و از بهشت اخراج می‌گردد، نوآموز تعالیم مسیحیت ظاهراً به یاری آدم جدید از قدرت ابلیس آزاد و از نو به بهشت پذیرفته می‌شود.»^۲ بنابراین به نظر می‌رسد که مسیحیت تحقق یافتن بهشت است. مسیح درخت زندگی «*Ambrose, De Issac 5,43*» یا فواره‌ای بهشت است (*Ambrose, De Paradiso, III 272,10*). اما به واقعیت پیوستن بهشت در سه مرحله‌ی متوالی روی می‌دهد. غسل تعمید، ورود به بهشت است. (Cyril of

1- Jean Daniélou S.J. *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, p. 46.

2-Jean Daniélou. S.J. *ibid* p.47.

(Jerusalem Procateh, P.G. XXXIII 357 A) زندگی عرفانی، ورود ژرف‌تری به بهشت می‌باشد (Ambrose, *De Paradiso*, I, 1)؛ و سرانجام، مرگ، شهیدان را وارد بهشت می‌کند (Passio Perpet. I. P.L, 111,28A). به راستی یافتن زبان پردیسی که برای هر سه جنبه‌ی زندگی مسیحی به کار می‌رود، قابل توجه است.^۱

طبیعی است که عرفان به بهترین شکل، از سرگرفته شدن زندگی پردیسی را نمونه‌سازی می‌کند. اولین نشانه‌ی این از سرگرفته شدن، بازیابی تسلط بر جانوران است. چنانکه می‌دانیم، آدم در آغاز مأمور بود که برای جانوران نام بیابد (کتاب پیدایش II. ۱۹)؛ زیرا نام نهادن بر حیوانات با تسلط بر آن‌ها یکسان بود. قدیس توماس قدرت آدم بر آفرینش را به این صورت توضیح می‌دهد: «جان، از طریق فرامین، بر قوای حساسی نظیر اشتهای خشم و نفس اماره که به نحوی مطیع عقل می‌باشند، سلطه دارد. از این رو، در حالت بی‌گناهی، انسان از طریق فرامین بر حیوانات حکومت می‌راند.»^۲ اما «موضوع نام نهادن بر حیوانات یا تغییر دادن آن‌ها، نقش مشابه مهمی در اظهارات آخرت‌شناسی دارد... پادشاهی موعود به تغییر کیش اخلاقی انسانیت و حتی تغییر شکل حیوانات می‌انجامد... که مشخص‌کننده‌ی جهان، تر و تازه در دست پروردگار است.»^۳ و در حالت عرفانی، حیوانات گاه به همان‌سان که مطیع حضرت آدم بودند، فرمانبردار قدیسین‌اند. «حکایت‌هایی که درباره‌ی پدران کهن رهبانیت وجود دارند، نشان می‌دهند که آنان بر جانوران وحشی فرمان می‌راندند و مانند حیوانات اهلی به آن‌ها غذا می‌دادند، که مسئله‌ی نادری نیز نبوده است.»^۴ قدیس فرانسیس اسیزی کاری را انجام می‌دهد که پیش از او پدران صحرا انجام می‌دادند. دوستی با جانوران وحشی، و پذیرش قدرت ایشان از جانب آن‌ها، علائم روشنی از بازیابی وضعیت پردیسی است.

می‌توان نمادپردازی پردیسی کلیساها و باغ‌های صومعه‌ها را نیز در نظر گرفت. منظره‌ای که در پیرامون راهب قرار دارد، بازتاب بهشت‌زمینی و به نوعی پیش‌بینی آن است؛ اما بیش از هر چیز این همان تجربه‌ی عرفانی است که مورد علاقه‌ی ماست. و چنانچه دم استولز Dom Stolz به خوبی نشان داده است، تجربه‌ی سرمشق‌گونه‌ی عرفان مسیحی، عروج پولس حواری به بهشت است: «در مسیح، انسانی را می‌شناسیم که

1- Jean Daniéloo. *S.J. Sacramentum futuri*, Paris, 1950. p. 16.

2-Dom Anselme Stolz, *Theologie de la mysitique* (fr. Trans.) 2nd eds, Editions des Bénédictins d'Amay, Chevetogne, 1947,p. 104.

3- J. Daniéloo S.J. *Sacramentum futuri*, p.6.

4- Dom Stolz, *op. cit.* p. 31

چهارده سال پیش، در بهشت سوم گرفتار شد، این که با جسم یا خارج از آن بوده است، من نمی‌دانم، که او در بهشت گرفتار شد، این که با جسم یا خارج از آن، تنها خدا عالم است - و خبرهایی شنید که قابل بازگویی نیست، چیزهایی که انسان نمی‌تواند به زبان آورد.» (XII, 1-4 *Corinthians II*). در این جا نیازی به تأکید بر نمادپردازی عروج در عرفان مسیحی که نردبان پردیس در آن نقش اصلی را ایفا می‌کند، نیست. گام‌های متوالی تفکر، نشانگر مراحل عروج جان به سوی پروردگارند. اما قدیس پل به طور قطع اظهار می‌دارد که عروج عرفانی، انسان را به بهشت می‌برد و به گفته‌ی قدیس گریگوری آنچه بر زبان نمی‌آید، و در آن جا شنیده شده، آیا کلام پروردگار نبوده است؟ زیرا به هنگامی که آدم در بهشت بوده، «عموماً با پروردگار گفت و شنود داشته است»¹.

پس هر چند مسیحیت می‌تواند تحت حاکمیت نوستالژی بهشت باشد، اما تنها عرفا هستند که تا حدی به بازیابی آن حالت دست می‌یابند: حالت دوستی با حیوانات، عروج به بهشت و دیدار با پروردگار. همین وضعیت در مذاهب باستانی نیز دیده می‌شود: نوعی شور و اشتیاق برای بهشت در هر سطحی از زندگی دینی شواهدی می‌یابد، اما بیش از هر چیز در تجربه‌ی عرفانی متجلی می‌شود، یعنی در خلسه‌های شمن‌ها. مشخصات خاص بازیابی *Ilud tempus* (زمان بزرگ) یکسان است: دوستی با حیوانات، عروج به آسمان، و گفت و گو با پروردگار آسمان. درست مانند قدیس مسیحی، بازیابی فردوس از جانب شمن در حالت خلسه مشروط است؛ زیرا هیچ یک نمی‌توانند مرگ را خنثی کنند و نمی‌توانند وضعیت انسان نخستین را به طور کامل از نو به جریان اندازند.

و سرانجام باید به یاد داشت که در سنت مسیحی، بهشت به سبب آتشی که در پیرامونش است یا فرشتگانی که با شمشیرهای شعله‌ور در آستانه‌ی دروازه‌اش نگهبانی می‌دهند، دسترس‌پذیر نیست. به گفته‌ی لاکتانتیوس (*Lactantius Divin. Institut*, 11,13) «پروردگار، انسان را از بهشت بیرون رانده است. از بهشتی که پیرامونش را با آتش پوشاند تا انسان دیگر نتواند به آن دست یابد.» قدیس توماس هنگامی که می‌گوید بهشت بیش تر به علت (گرمایی که آن را از کشورهای ما دور نگاه می‌دارد)، قابل دسترسی برای مانیست به همین نکته اشاره دارد. بنابراین، هر انسانی که آرزوی رفتن به بهشت را دارد باید ابتدا از میان آتشی که بر گردش حلقه زده بگذرد: «به عبارت دیگر، تنها کسانی که خود را به کمک آتش پالوده ساخته‌اند می‌توانند وارد بهشت شوند؛ زیرا راه پالایش پیش

1- Dom Stolz, *op. cit.* p. 111.

از اتحاد عرفانی است، و عرفا پالایش جان را در همان مرتبه‌ای قرار می‌دهند که آتش پالایش دهنده‌ای که بر سر راه بهشت قرار دارد.»

همین چند اشاره کافی است؛ زیرا کل تعالیم درباره‌ی آتش پالوده‌کننده‌ای که نزدیک شدن به بهشت را پاس می‌دارد، خلاصه و توجیه می‌کند. ما در این جا وارد بحث درباره‌ی نمادپردازی آتش در عرفان و دین‌شناسی مسیحی نمی‌شویم، اما قابل توجه است که نمادپردازی مشابهی را می‌توان در گروه بزرگی از فنون شمنی تشخیص داد: فوننی که به چیرگی بر آتش معروف است.^۱ در واقع، شمن‌ها در سراسر جهان به اربابان آتش نامدارند؛ در جلساتشان ذغال بر افروخته می‌بلعند، آهن گداخته در دست می‌گیرند و روی آتش راه می‌روند. این چیرگی بر آتش در میان شمن‌های بسیاری از جوامع باستانی دیده شده است و به همان اندازه وجد و سرور، عروج به آسمان یا علم به زبان حیوانات، یکی از اجزای بنیادین شمن‌گرایی است. پی بردن به نوع جهان‌بینی که در چیرگی بر آتش وجود دارد، دشوار نیست. در جهان نخستین (و از آن پیش‌تر در تخیل همگانی به طور کلی) ارواح از طریق سوختنی‌پذیر نبودنشان از انسان قابل تمییزند؛ یعنی از طریق گنجایشی که برای تحمل گرمای ذغال برافروخته دارند؛ چنین پنداشته می‌شود که شمن‌ها از شرایط انسان فراتر رفته، از شرایط ارواح بهره‌مند شده‌اند، و درست مانند ارواح نادیدنی می‌شوند: در هوا پرواز می‌کنند، به آسمان صعود می‌کنند، به جهنم فرو می‌روند و سرانجام ناسوختنی می‌شوند. چیرگی بر آتش بنا به اصطلاحات حسی، فراتر رفتن از شرایط انسانی است. در این جا نیز، شمن نشان می‌دهد که به شرایط روح ارتقا یافته و روح شده است یا می‌تواند در طی مراسم روح شود.

اگر آتش پالوده‌کننده‌ی پیرامون بهشت در سنت‌های مسیحی را با چیرگی بر آتش شمنی مقایسه کنیم، در می‌یابیم که حداقل دارای یک نکته‌ی مشترک‌اند. در هر دو مورد گذشتن از آتش بدون سوختن، نشانه‌ی فراتر رفتن از شرایط انسانی است، اما در مسیحیت مانند سنت‌های باستانی، شرایط کنونی انسان پیامد «هبوط» است. در نتیجه غلبه بر این شرایط، حتی به صورت مشروط، با ورود دوباره به وضعیت انسان نخستین یکی است؛ و به کلامی دیگر، با خنثی کردن زمان، بازگشت و بازیابی مینوی یکسان است. میزان مشروط بودن آن، یعنی تجدید شدن وضعیت نخستین را، بیش از هر چیز این حقیقت نشان می‌دهد که شمن با تقلید از شرایط ارواح، بدان دست می‌یابد. در بحث

۱. همان جا. ص ۹۱.

خود درباره‌ی سایر فنون شمنی به آن اشاره نمودیم؛ در طول خلسه، این شمن نیست که به آسمان پرواز می‌کند، بلکه روح اوست. عرفان مسیحیت وضعیت مشابهی را به نمایش می‌گذارد: تنها جان است که با پالوده شدن به کمک آتش، وارد بهشت می‌شود.

قیاس‌هایی که در این جا به کار گرفته شده‌اند، حائز اهمیت‌اند، زیرا بدان معناست که گسستی در پیوستگی جهان‌بینی عرفانی ابتدایی و عرفان یهودی مسیحیایی وجود ندارد. در میان انسان‌های نخستین، به مانند قدیسن و روحانیون مسیحی، وجد و سرور عرفانی بازگشت به بهشت است؛ یعنی با خنثی کردن زمان و تاریخ «هبوط» و بازیابی وضعیت انسان خاستگاهی، بیان می‌شود.

برای روشن‌تر ساختن منظور خود اضافه می‌کنیم که: با طرح چنین مشابهت‌هایی قصد ما اعلام داورى‌های ارزشی درباره‌ی محتوای تجربه‌های عرفانی گوناگون، تجربه‌های خاستگاهی یا غیر آن نیست. به این خشنودیم که مشاهده نمودیم در هسته و پوسته‌ی جهان‌بینی آن‌ها، نوستالژی بهشت وجود دارد. بی‌تردید این مشاهده تفاوت‌های بی‌شماری را که مابین نه تنها عرفای نخستین و عرفای یهودی مسیحی، بلکه بین مکاتب مختلف عرفان مسیحیت وجود دارد، از قلم نمی‌اندازد. از سوی دیگر ما مشخصاً مقایسه‌ی تجربه‌ی عرفانی مسیحیت را با باستانی‌ترین گونه‌ی این تجربه برگزیدیم و سنت‌های مهم شرقی را در نظر نگرفتیم - هر چند خارج شدن از زمان و خنثی کردن تاریخ، عنصر جوهری تمامی تجربه‌های عرفانی و متعاقباً عرفان شرقی هم هست، اما به نظر ما مضمون پردیس در عرفان باستانی، بهتر حفظ شده است. به لحاظی مقایسه‌ی گونه‌های عرفان ابتدایی و مسیحی بهتر از مقایسه‌ی عرفان مسیحیت و عرفان هندی، چینی یا ژاپنی روشن‌کننده است.

با این حال هر چند قصد ما این نبوده که در این چند صفحه، مطالعه‌ای تطبیقی درباره‌ی عرفان ارائه دهیم، اما مطرح کردن نتیجه‌ی اصلی جسارت‌مان حائز اهمیت است: و آن پیوستگی روشن جهان‌بینی ابتدایی‌ترین تجربه‌ی عرفانی و مسیحیت است. در آغاز تاریخ دینی انسانیت مانند پایان آن، همان نوستالژی بهشت را می‌یابیم. اگر این حقیقت را در نظر نگیریم که این نوستالژی بهشت به همین سان در رفتار عمومی دینی انسان‌های جوامع باستانی قابل تشخیص است، آن گاه به حق می‌توان فرض نمود که خاطره‌ی اسطوره‌ای سعادت غیرتاریخی، انسانیت را از لحظه‌ای که انسان برای اولین بار از وضعیت خود در کیهان آگاه شد، چون سایه دنبال نموده است. بنابراین در مطالعه‌ی انسان‌شناسی باستانی، چشم‌انداز تازه‌ای گشوده می‌شود. در این جا وارد این بحث



نمی‌شویم، کافی است گفته شود که در سایه‌ی تمامی مشاهداتی که انجام یافته، برخی از جنبه‌های معنویت ابتدایی که گمراهی پنداشته می‌شد، به هیچ وجه درست نیست. تقلید از صدای حیوانات توسط شمن که هر مشاهده‌گری را تحت تأثیر قرار می‌دهد، و به پندار قوم‌شناسان، اغلب تجلی تسخیر شدگی بیمارگونه pathological possession گرفته می‌شود، در واقع حاکی از میل به بازیابی دوستی با حیوانات و از این راه ورود به بهشت نخستین است. حالت خلسه‌ی وجدآور، هر علت پدیدارشناسی، هم که داشته باشد تنها اگر اهمیت روحانی آن در نظر گرفته نشود، ضلالت به نظر می‌آید. در واقع چنانکه دیدیم، شمن کوشش دارد تا ارتباط میان زمین و آسمان را که در اثر هبوط از هم گسسته شده از نو تجدید کند. چیرگی بر آتش نیز، خرافات صرف بربرها نیست؛ به عکس نشان می‌دهد که شمن در طبیعت ارواح سهیم می‌شود.

تمامی رفتار ناآشنای شمن، از دیدگاه خود نمایانگر عالی‌ترین معنویت است. در واقع، بیانگر گونه‌ای جهان‌بینی منسجم و اصیل است. اسطوره‌های سازنده‌ی این جهان‌بینی از زیباترین و ژرف‌ترین اسطوره‌های موجود است: اسطوره‌های بهشت و هبوط، فناپذیری انسان نخستین و گفت و گویش با پروردگار، سرمنشاء مرگ و کشف روح (از هر لحاظ). همچنین برای درک و ارزیابی رفتار انسان نخستین و به طور کلی انسان غیراروپایی نیز بی‌پایام نیست: اغلب انسان غربی تحت تأثیر تجلیات یک ایدئولوژی قرار می‌گیرد، در حالی که نسبت به مهم‌ترین نکته‌ای که باید بداند - یعنی نفس آن ایدئولوژی، یعنی اساطیر آن - هیچ‌گونه شناختی ندارد. اما تجلیات، پیش از هر چیز به قالب‌های بومی و سبک‌های فرهنگی وابسته‌اند که ممکن است بی‌درنگ دسترس‌پذیر باشند یا نباشند. بنابراین داوری بر طبق تأثیر صورت می‌گیرد: مراسمی زیباست، رقصی شیطانی‌ست، آیین رازآموزی‌ی وحشیانه یا پر ضلالت است. با این حال اگر زحمت درک ایدئولوژی متضمن تمامی این تجلیات را به خود دهیم، و اگر به مطالعه‌ی اسطوره‌ها و نمادهای مشروط‌کننده‌ی آن‌ها پردازیم، می‌توانیم خود را از ذهنیت تأثیرات رها کنیم و به دیدگاه عینی‌تری دست یابیم. گاه درک ایدئولوژی برای تجدید به هنجاری گونه‌ای از رفتار کافی است. نمونه‌ای ذکر کنیم: تقلید از صدای حیوانات. بیش از یک قرن گمان برده می‌شد که صداهای ناآشنای شمن، عدم توازن ذهنی او را نشان می‌دهند، اما این‌ها علایم چیزی بسیار متفاوت بودند: علایم نوستالژی بهشت، که اشعیاء بنی اسرائیل و ویرژیل را چون سایه دنبال و قداست پدران کلیسا را تغذیه می‌کرد و از نو در زندگی قدیس فرانسیس اسیزی پیروزمندانه شکوفا شد.

10/10/10

10/10/10

10/10/10
10/10/10

10/10/10
10/10/10

10/10/10

10/10/10

تجربه‌ی حسی و تجربه‌ی عرفانی

۴

در میان انسان‌های نخستین

اشارات مقدماتی

در جوامعی که هنوز در مرحله‌ی قومی قرار دارند، تجربه‌ی عرفانی عموماً امتیاز مخصوص طبقه‌ای از افراد است که صرف‌نظر از نامی که بر آن‌ها نهاده می‌شود، کارشناس خلسه‌اند. شمن‌ها، حکیمان، جادوگران، شفا دهندگان، الهام شوندگان و وجدآوران، از هر گونه‌ای، از طریق شدت تجربه‌ی دینی‌شان از سایر افراد جامعه متمایز می‌شوند. آنان سوی مقدس زندگی را ژرف‌تر و به شیوه‌ای شخصی‌تر از سایر مردم می‌زیینند. در بیش‌تر موارد، به کمک رفتاری غیر عادی، با در اختیار داشتن قدرت‌های نهان‌گرایانه، با داشتن روابط شخصی و اسرارآمیز با موجودات الهی یا شیطانی، با سبک زندگی یا لباس، با علایم و نشان‌های رسمی و آداب سخنگویی، که تنها به آنان تعلق دارد، توجه را به خود جلب می‌کنند. با توافقی عمومی، این افراد در میان «انسان‌های نخستین» با نخبگان دینی و عرفای سایر فرهنگ‌های بسیار رشد یافته‌تر همسان گرفته می‌شوند.

اگر درست باشد که شمن‌ها و حکیمان، نماینده‌ی غنی‌ترین و اصیل‌ترین تجربه‌ی عرفانی انسانیت در مرحله‌ی قومی هستند، ما به یافتن کارکردی علاقه‌مندیم که آن‌ها در تلاش خود برای رسیدن به تقدس، برای فعالیت حسی قایلند. به کلام دیگر، جالب است که بدانیم تا کجا تجربه‌ی حسی به این صورت می‌تواند معنا یا ارزش دینی به خود گیرد، یا دستیابی به شرایطی که فرا انسانی قلمداد می‌شود، می‌تواند در حس‌ها بازتاب یابد.

از دو مشاهده درباره‌ی روش آغاز می‌کنیم:

۱- درنگ ما درباره‌ی اشکال گوناگون شمن‌گرایی و فتون خلسه، به هیچ وجه به این معنا نیست که این موجودات ممتاز تنها کسانی هستند که فعالیت حسی در آن‌ها می‌تواند شکل ارزش یا اهمیت دینی به خود گیرد. به عکس، هم در میان انسان‌های نخستین و هم متمدن، زندگی دینی به شکلی، استفاده‌ی دینی از «حساسیت» را با خود به همراه می‌آورد. در چارچوبی گسترده، هیچ‌گونه تجربه‌ی دینی بدون دخالت حس‌ها ممکن نیست. هر تجلی مقدسی hierophany نمایانگر تاخت و تاز جدید قداست به محیط کیهانی است، اما تجلی مقدس به هیچ وجه با بهنجاری «تجربه‌ی حسی» تداخل ندارد؛ هنگامی که زندگی جمعی دینی در یک تجربه‌ی حسی متمرکز می‌شود؛ برای نمونه، مانند مراسم مشارکت در اولین میوه‌چینی‌ها، که تابوی خوردنی‌ها را کنار زده و خوردن محصول تازه را ممکن می‌سازد - عمل مورد نظر همزمان هم رسمی دینی و هم کنشی فیزیولوژیک می‌شود. از این گذشته، در میان «انسان‌های ابتدایی» هر عمل مسئولانه با یک ارزش و معنای جادویی - دینی همراه است: تنها لازم است معنای ضمنی کیهان‌شناسانه، و در تحلیل آخر جذبه‌ی معنوی mystiques فعالیت جنسی، ماهیگیری و کشاورزی را به یاد آورد: تغذیه مانند رابطه‌ی جنسی و کار، همزمان فعالیت فیزیولوژیک و رسمی دینی است. به طور خلاصه، در سراسر تاریخ دین، فعالیت حسی به مثابه ابزار شرکت در قداست و دستیابی به الوهیت به کار رفته است. اگر تنها از «عرفای» جوامع ابتدایی سخن گفتیم، از این روست که تجربه‌های آنان امکان نگرستنی سریع به روندهایی را که به تغییر شکل فعالیت‌های حسی در تماس با قداست می‌انجامد، آسان‌تر فراهم می‌کنند.

۲- دومین مشاهدات ما به تجربه‌ی واقعی عرفان باز می‌گردد. هنگامی که از «فعالیت حسی» آنان سخن می‌گوییم، این اصطلاح را در گسترده‌ترین مفهوم و تا آن جا که ممکن باشد خالی از مفهوم تکنیکی به کار می‌بریم و هیچ نوع داوری درباره‌ی طبیعت این فعالیت را مد نظر نداریم. «حساسیت» همواره و پیوسته در گونه‌ای رفتار ادغام شده، و در نتیجه در روانشناسی جمعی، و در درک جهان‌بینی در هر جامعه، و در هر مرحله از تکامل سهم دارد. لازم به تذکر نیست که با موضوع‌گیری در سطح تاریخ ادیان، قصد ما دنبال کردن تحلیل حقایق روان‌شناسی فراتر از اهمیت جادویی - دینی آن‌ها نیست. ما تنها در جست و جوی یافتن این پاسخ هستیم که «تجربه‌ی حسی» در میان «انسان‌های ابتدایی» تا چه میزان ارزش‌های دینی به خود می‌گیرد، تنها همین و نه چیز دیگر.

بیماری و رازآموزی

فرد از طریق (الف) احضاری ناگهانی، «فراخوان» یا «انتخاب»، (ب) انتقال موروثی حرفه و (ج) تصمیم شخصی یا تمایل قبیله که کم‌تر اتفاق می‌افتد، شمن می‌شود. اما صرف نظر از روش‌گزینش او، شمن تنها در پایان تعالیمی دو وجهی به رسمیت شناخته می‌شود: اول مرتبه‌ی وجدآمیز (رؤیاهای الهامات، خلسه‌ها و مانند آن)، و دوم مرتبه‌ی سنتی (متون شمنی، نام‌ها و کارکردهای ارواح، اسطوره‌شناسی و دودمان‌شناسی قبیله، زبان سرّی و مانند آن). این تعالیم دوگانه، که ارواح و مرشد - شمن‌های کهن مسئول آن هستند، با رازآموزی برابر است. رازآموزی می‌تواند عام باشد و آیینی خود مختار برای خود بسازد، اما نبود آیینی از این دست به معنای نبود رازآموزی نیست؛ زیرا بسیار محتمل است که این حالت در رؤیاهای یا در تجربه‌ی وجدآمیز نوایمان neophyte روی دهد.

نشانه‌ی عرفان به مثابه حرفه بیش از هر چیز موضوع مورد توجه ماست. شمن آتی به شکل افزاینده‌ای خود را با رفتاری ناآشنا و غریب مشخص می‌کند: تنهایی اختیار می‌کند، رؤیایی dreamer می‌شود، به پرسه زدن در جنگل‌ها یا محل‌های خشک و بی‌آب و علف عشق می‌ورزد، به او الهام می‌شود، در خواب آواز می‌خواند و مانند آن^۱ گاه نشانه‌های این دوره‌ی کمون بدخیم است. در میان یاکوت‌ها، جوان‌گاهی پُرخشونت می‌شود و به آسانی خودگاهی‌اش را از دست می‌دهد، به جنگل‌ها پناه می‌برد، پوست درختان را خوراک خود می‌کند، خود را به آب و آتش می‌زند یا با چاقو خود را مجروح می‌سازد. بنا به گفته‌ی شیروکوگوروف Shirocogorov، شمن‌های آینده‌ی تونگا Tonga بحرانی هیستریک یا هیستری گونه را با نزدیک شدن مرحله‌ی بلوغ آغاز می‌کنند، اما احضار شدن فرد می‌تواند خود را در سال‌های شکننده‌تری از زندگی نشان دهد: ممکن است پسر بچه به کوه‌ها بگریزد، و به مدت هفت شبانه‌روز یا بیش‌تر در آن‌جا بماند، از گوشت حیواناتی که «مستقیماً با دندان می‌گیرد» تغذیه کند و سپس ناپاک و خون‌آلود، با لباس‌های پاره و موهای ژولیده، «همانند یک وحشی» به روستا بازگردد. ده روز پس از این ماجراست که نوایمان آغاز به ادای واژه‌هایی نامنسجم می‌نماید.

حتی زمانی که داشتن این حرفه موروثی است، تغییر رفتاری پیش درآمد گزینش

۱. به نمونه‌های ارائه شده در کتاب ما شمن‌گرایی و فنون باستانی خلسه، پاریس، ص ۲۶، ۳۰ رجوع کنید.

شمن است: روح نیاکان، شمن جوانی را از خانواده برمی‌گزینند. فرد برگزیده فراموشکار یا رؤیایی می‌شود، تمایل به تنهایی تسخیرش می‌کند، تصاویری پیش‌بینی‌کننده می‌بیند، و در مواردی دچار حمله‌های بیهوشی می‌شود. در این مدت، به عقیده‌ی بوریات‌ها Buriats جانس توسط ارواح برده می‌شود، از او در کاخ ایزدان استقبال می‌شود، و از شمن‌های نیاک تعالیمی به صورت رازهای این پیشه: اشکال و نام‌های ایزدان، مناسک و اسامی ارواح و مانند آن دریافت می‌کند. تنها پس از این رازآموزی است که جان از نو وارد بدن می‌شود. در میان آتلایان Atlaians، کام Kam آینده، از نوزادی خود را به خاطر لاغری و تمایل به تنهایی و تفکر نشان می‌دهد. اگر در خانواده‌ای مرد جوانی دچار حمله‌ای صرع شود، آتلایان اطمینان می‌یابند که یکی از نیاکان او شمن بوده است.

همچنین می‌توان در اثر حادثه یا واقعه‌ای غیر عادی شمن شد: از جمله در میان بوریات‌ها، سویوت‌ها Soyotes و اسکیموها، اگر رعد و برق فردی را مورد اصابت قرار دهد، یا فرد از درختی فرو افتد، یا اگر از آزمونی قابل مقایسه با امتحان سخت رازآموزی جان سالم به دربرد (مانند اسکیمویی که مثلاً پنج روز در آب یخ بدون خیس شدن لباس‌هایش می‌ماند و مانند آن)، فرد می‌تواند شمن شود.

رفتار غریب شمن‌های آینده از چشم عالمان به دور نمانده است، و از اواسط قرن گذشته، آنان چندین نوبت کوشش کرده‌اند که پدیده‌های شمن‌گرایی مردم شمالگان و سیری را به عنوان بیماری توضیح دهند. (کریوشاپکین Krivoshapkin، ۱۸۶۱، بوگوراز Bogoraz، ۱۹۱۰، ویتاشوسکی Vitashevski، ۱۹۱۱، سزاپلیکا Czaplicka، ۱۹۱۴). آخرین مدافع این نظریه که شمن‌گرایی را هیستری شمالگان می‌پنداشت، اوهلامارکس A. Ohlamarks بود که تا آن‌جا پیش رفت که شمن‌گرایی شمالگان و زیر شمالگان را به کمک میزان اختلال عصب‌شناسی در میان نمایندگانشان تمییز دهد. بنا به گفته‌ی او، شمن‌گرایی به طور طبیعی منحصراً پدیده‌ای شمالگانی است که در اصل به تأثیر وضعیت جغرافیایی در ناپایداری عصبی اهالی مناطق قطبی مربوط می‌شود. سرمای بیش از اندازه، شب‌های طولانی، تنهایی مطلق، کمبود ویتامین و مانند آن، باج خود را از ساختمان عصبی جمعیت شمالگان می‌گرفت، یا موجب بیماری ذهنی می‌شد (هیستری شمالگانی، مریاک meryak منریک menerik و مانند آن) و یا حالت خلسه‌ی شمنی را به وجود می‌آورد.^۱

1- Ake Ohlamarks, *Studien Zum Problem des Schamanismus*, Lund - Kopehbagen, 1939, pp. 1,100 ff.

اما این فرضیه که شمن‌گرایی یک پدیده‌ی شمالگانی است، در مقابل تحلیل‌های عمیق‌تر تاب نمی‌آورد. ناحیه‌ی جغرافیایی خاص وجود ندارد که در آن‌جا حالت خلسه‌ی شمنی پدیده‌ای خودانگخسته و ارگانیک باشد؛ مشاهده‌گرانی متوجه همین رابطه بین احضار رازآلود و ناپایداری عصبی شده‌اند؛ بنابراین، شمن‌گرایی نمی‌تواند پی‌آمد محیط‌های فیزیکی قطبی باشد. ویلکن G.A. Wilken بیش از شصت سال پیش مطرح کرد که شمن‌گرایی اندونزیایی در اصل یک بیماری واقعی بوده است، و تنها بعدها بود که بازنمایی‌های نمایشی از حالت خلسه‌ی اصیل آفریده شد.^۱

از دید ما، این مسئله به اشتباه بیان شده است. اولاً درست نیست گفته شود شمن‌ها بیمارانی عصبی هستند یا همیشه باید بیماران عصبی باشند. به‌عکس، شمار بسیاری از آنان از ذهن سالم برخوردارند. از این گذشته، کسانی که در گذشته بیمار بوده‌اند درست به علت بهبودی شمن شده‌اند. اغلب، زمانی که احضار خود را در جریان بیماری یا حمله‌ی صرع آشکار ساخته، رازآموزی درمان هم بوده است. دستیابی به موهبت‌های شمنی در واقع پیش‌فرض رفع یک بحران روانی است که در اثر اولین علایم این احضار ایجاد شده است. رازآموزی، از جمله خود را، از طریق دستیابی به یک یکپارچگی جدید روانی، متجلی می‌سازد.

این مسئله قدر و منزلت اجتماعی شمن و جایگاه برجسته‌ی او را در زندگی فرهنگی قبیله نیز توضیح می‌دهد. از دید روشنفکرانه، شمن‌ها نه تنها به هیچ‌رو بیمار عصبی یا عقب‌افتاده نیستند، بلکه آشکارا از افراد پیرامونشان برترند و متولیان اصلی ادبیات غنی شفاهی‌اند. واژگان منظوم شمن یا کوتی از ۱۲/۰۰۰ واژه تشکیل می‌شوند، در حالی که گفتار معمولی‌اش - کل واژگانی که بقیه‌ی واژه اجتماع می‌شناسند - تنها از ۴۰۰ واژه ساخته می‌شود. در میان قزاق - قرقیزها، باغسا baqsa: آوازخوان، شاعر، موسیقی‌دان، غیبگو، کشیش و پزشک، ظاهراً محافظ سنت‌های مرسوم مذهبی، و متولی حکایات صدها ساله است. قدرت حافظه و تسلط بر نفس شمن‌ها بسیار نیرومندتر از حد متوسط است و آنها می‌توانند رقص و جدآمیز خود را در فضایی بسیار محدود، و در میان یورت

122, ff. and *Passim*.

نگاه کنید به انتقادای ما از روش‌های هلامارکس در کتاب شمن‌گرایی، ص ۳۶.

۱. G.A. Wilken, *Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel (s-Gravenhage, 1887)*,

Passim اما پژوهش‌های بعدی درباره‌ی شمن‌گرایی اندونزیایی، این فرضیه را تأیید نمی‌کند؛ چرا که پدیده‌ای بی‌نهایت پیچیده‌تر است. رجوع کنید به کتاب شمن‌گرایی، ص ۳۰۴.

که مملو از تماشاگران است، اجرا کنند و این عمل را بدون برخورد یا آسیب رساندن به افراد انجام می‌دهند، هر چند جامه‌هایی که به تن دارند چیزی حدود سی تا چهل پوند آهن به شکل دیسک و اشیاء دیگر در خود دارد. مشاهدات مشابهی در مورد شمن‌های مناطق دیگر صورت گرفته است. بنا به نظر کخ - گرونبرگ Koch - Grunberg، «شمن‌های تولینگ Tolipang، به عنوان یک قاعده، افرادی باهوش و گاه حيله‌گرند، اما همیشه شخصیتی قدرتمند دارند؛ زیرا در آموزش‌های خود و در تمرین تکالیفشان، لازم است که انرژی و تسلط بر نفس خود را به اثبات رسانند». و مترو A. Metraux درباره‌ی شمن‌های آمازون می‌نویسد: «هیچ ویژگی یا نابه‌هنجاری فیزیکی یا فیزیولوژیکی، ظاهراً به عنوان نشانه‌ی استعداد خاص برای اعمال شمن‌گرایی انتخاب نمی‌شود»^۱ و اما در مورد قبایل سودانی که نادل Nadel مطالعه کرده است: «شمنی وجود ندارد که در زندگی روزمره‌اش فردی «نابه‌هنجار»، بیمار نورآستنی یا پارانویبی باشد، در غیر این صورت در میان ابلهان جای می‌گرفت و به عنوان یک عالم روحانی مورد احترام واقع نمی‌شد». با در نظر گرفتن آنچه گفته شد، شمن‌گرایی نمی‌تواند به نابه‌هنجاری تازه پیدا شده nascent یا خفته تنزل یابد؛ من یک شمن را هم ندیدم که هیستری حرفه‌ای‌اش به بیماری ذهنی جدی تبدیل شود. پس نمی‌توان گفت: «شمن‌گرایی، نابه‌هنجاری ذهنی انتشار یافته در سراسر اجتماع را جذب یا به دلیل استعداد قبلی برای تبدیل شدن به بیماری روانی بروز می‌کند. تردیدی نیست که شمن‌گرایی را نمی‌توان صرفاً به مثابه سازوکاری فرهنگی توضیح داد که به منظور برخورد با نابه‌هنجاری یا به کارگیری یک استعداد قبلی موروثی برای ابتلا به بیماری روانی در نظر گرفته شده است».

ریخت‌شناسی گزینش

اما هر چند نمی‌توان شمن‌گرایی را به روانی بیمار نسبت داد، اما این حرفه‌ی رازآلود اغلب به حد کافی بحرانی ژرف را در بر می‌گیرد که گاه به مرز «جنون» رسد. و از آن جا که نمی‌توان تا زمان رفع آن شمن شد، پس این بحران نقش آشکاری در رازآموزی عرفانی ایفا می‌کند. در واقع، چنانکه در گذشته به تفصیل نشان دادیم، شمن با رازآموزی طولانی و اغلب دشواری که در پیرامون تجربه‌ی مرگ و نوزایی متمرکز است، تقدس می‌یابد. هرگونه رازآموزی، به هر ترتیب، شامل دوره‌ای تنهایی و آزمون‌ها و امتحان‌های سخت

۱. نگاه کنید به کتاب شمن‌گرایی، ص ۴۱.

است. بیماری‌یی که شمن آینده به خاطر این احساس دردآور بدان مبتلا می‌شود که برای این کار «برگزیده شده»، درست به همین سبب به عنوان «بیماری رازآموزی» به نفع او تمام می‌شود. حالت مشروط و گوشه‌گیری که با هر بیماری و ناخوشی همراه است، در این مورد خاص بانمادپردازی مرگ رازآلود، وخیم‌تر می‌شود؛ زیرا پذیرش و «گزینش» فوق‌طبیعی باید با حس رها شدن به دست قدرت‌های الهی یا شیطانی پر شود؛ یعنی محکوم شدن به مرگی قریب‌الوقوع.

اغلب، نشانگان «بیماری» یعنی همان‌طور که دیدیم نشانگان بیماری روانی که از جانب شمن آینده نشان داده می‌شود، از نزدیک از آیین کلاسیک رازآموزی پیروی می‌کنند. رنج‌های «برگزیده» از هر نظر به شکنجه‌های رازآموزی می‌ماند؛ درست همان‌طور که داوطلب توسط اهریمنان - «مرشدان رازآموزی» - کشته می‌شود، شمن آینده خود را می‌بیند که به دست «دیوهای بیماری» قطعه قطعه می‌گردد. آیین‌های خاص رازآموزی شمنی شامل عروج نمادین به آسمان به یاری درخت یا تیرک است؛^۱ مرد بیمار که توسط خدایان یا اهریمنان^۲ «برگزیده شده» خود را در رؤیا یا سلسله رؤیاهایی می‌بیند که به پای درخت جهان سفر می‌کند. مرگ آیینی، که بدون آن رازآموزی ممکن نیست، به شکل فرو افتادن بیمار به جهنم گذارنده می‌شود. او در رؤیای واقعه‌ی قطع اندام‌هایش حضور دارد و می‌بیند که دیوها سرش را می‌برند، چشمانش را از کاسه بیرون می‌آورند و مانند آن.

کل این مجموعه‌ی رویه‌ها، برای درک درست روان آسیب‌شناسی شمنی حائز اهمیت است: این «بحران‌ها»، این «خلسه‌ها» و این «جنون»، هرج و مرج‌گونه و به کلامی دیگر، «زمینی» نیستند، به نشانه‌شناسی معمولی تعلق ندارند؛ بلکه الگو و معنایی رازآموزانه دارند. شمن آینده گاه خطر می‌کند که با دیوانه اشتباه گرفته شود - این اغلب در میان مالایی‌ها Malays دیده می‌شود - اما در واقعیت، «جنونش» کارکردی عرفانی دارد؛ برخی از جنبه‌های واقعیت را که برای سایر میرندگان دسترش‌پذیر نیستند، روشن می‌کند؛ و تنها پس از تجربه کردن و ورود به این ابعاد پوشیده‌ی واقعیت است که «دیوانه»

۱. رجوع کنید به کتاب، شمن‌گرایی، ص ۱۱۶، ۱۲۵ و غیره.

۲. در افق‌های روحانی شمن‌گرایی، این اصطلاح الزاماً حاکی از یک داوری - ارزشی منفی است. اهریمنان، اغلب نیاکان شمن و بنابراین، مرشدان رازآموزی هستند. خصوصیت اهریمنی آن‌ها ناشی از این حقیقت است که نوآموز را شکنجه می‌دهند و او را به مرگ محکوم می‌کنند، اما این رنج‌ها و این مرگ به رازآموزی تعلق دارند که به تغییر شکل شرایط زمینی به ابرانسانی می‌انجامد.

شمن می‌شود.

هنگام مطالعه‌ی نشان‌شناسی «گزینش الهی»، الگوی تمامی این تجارب آسیب‌شناسی به شگفتمان می‌اندازد؛ ساختار آن همواره یکسان است و نمادپردازی‌شان همواره همان نمادپردازی رازآموزی است. خصلت روان آسیب‌شناسی اولین نشانه‌های «گزیده شدن» بسیار گسترده است، در عمل با یک بحران تمام عیار رو به رو هستیم که اغلب به تجزیه‌ی شخصیت منجر می‌شود. «بحران روانی» در افق معنویت باستانی به مثابه المثنی «بحران پیش از پیدایش کیهان» ارزش دارد، آن حالت بی‌شکل و توصیف‌ناپذیر پیش از زاده شدن کیهان، اما ما می‌دانیم که برای فرهنگ‌های باستانی و سنتی، بازگشت نمادین به هرج و مرج برای هر آفرینش تازه‌ای، در هر سطح تجلی، ناگزیر است. پیش‌درآمد هر کاشت تازه و هر برداشت تازه، یک هم‌آغوشی گروهی است که یکپارچه شدن مجدد «هرج و مرج پیش از پیدایش کیهان» را نمادپردازی می‌کند. هر سال نو، مراسمی را به همراه می‌آورد که به معنای تکرار هرج و مرج خاستگاهی و کیهان‌زایی است. «بازگشت به هرج و مرج»، برای انسان‌های فرهنگ باستانی، با تدارک برای آفرینشی تازه برابر است. اکنون، همان نمادپردازی در جنون شمن‌های آینده، در هرج و مرج روانی آن‌ها قابل تشخیص است؛ علامت آن است که انسانی ناپاک در جریان از هم پاشیدگی است و شخصیت جدیدی در حال تکوین است. تمامی شکنجه‌ها، خلسه‌ها یا آیین‌های رازآموزی که این «بازگشت به هرج و مرج» را همراهی و طولانی می‌کند، چنانکه دیدیم، مراحلی در [روند] مرگ و رستاخیز رازآلود و در تحلیل نهایی، تولد شخصیتی جدید است.

ما برای منظور خود می‌خواهیم بدانیم تا چه اندازه احضار و رازآموزی شمنی، از راه خلق توانمندی برای درک مستقیم قداست، ارزشی افزوده به تجربه‌ی حسی می‌بخشد. به شکلی گسترده، می‌توان گفت روندی که به آن اشاره شد، «روند بیماری» به مثابه «رازآموزی» به تغییر توان حسی می‌انجامد. تغییری کیفی در حساسیت: از حالت «این دنیایی» به حالت «برگزیدگی». شمن طی رازآموزی فرا می‌گیرد که چگونه به سایر بُعدهای واقعیت نفوذ و این تجارب نو را یکپارچه کند و خود را در آن جا نگاه دارد. آزمون‌ها، صرف‌نظر از نوع ماهیتشان، به او حساسیتی می‌بخشند که بتواند این تجارب جدید را ادراک و یکپارچه سازد. بحران روانی، فروپاشی تجربه‌ی به‌هنجار دنیوی را ثبت می‌کند. شمن آینده که توسط قدرت‌های فوق‌طبیعی برگزیده شده، دیگر با توان حسی گذشته‌ی خود در مقابل تجربه‌ی رازآموزی مقاومت نمی‌کند. تقریباً می‌توان گفت که به برکت این آزمون‌ها، فعالیت حسی «برگزیده»، تجلی تقدس می‌شود؛ از طریق حس‌های

شمن که به شکلی غریب تیز شده، مقدس تجلی می‌یابد.

اشراق illumination و بصیرت درونی Interior vision

گاه تغییر سازمان یافتگی تجربه‌ی حسی که در «اثر گزینش» فوق‌طبیعی صورت می‌گیرد، به آسانی قابل درک است. انسانی که از ضربه‌ی رعد و برق جان سالم به در می‌برد، به توانی حسی Sensibility دست می‌یابد که در تجارب معمولی دست‌یافتنی نیست؛ فاش شدن revelation «انتخاب» الهی در نابود شدن تمامی ساختارهای درونی متجلی می‌شود: «برگزیده دیگری» می‌شود؛ خود را نه تنها مرده و از نو زاییده شده حس می‌کند، بلکه در دامان نوعی تولد یافته، که با وجودی که تمامی مظاهر جهان ما را دارد، اما در ابعاد وجودی دیگری شکل یافته است. بنا به اصطلاحات سنتی شمنی، این تجربه به صورت سوختن گوشت، و تجزیه‌ی اسکلت بیان می‌شود. یاکوت بوکس یوله جین Yakut Bukes Ullejeen با قرار گرفتن در معرض رعد و برق هزاران قطعه شده و پراکنده می‌شود؛ همراهش با شتاب به روستا می‌رود و با چند تن باز می‌گردد تا بقایای او را برای دفن جمع‌آوری کند، اما بوکس یوله جین را سالم و تندرست می‌یابند. بوکس به آن‌ها می‌گوید: «ایزد رعد از آسمان آمد و مرا قطعه قطعه کرد. اکنون در مقام یک شمن به زندگی بازگشته‌ام، ولی می‌توانم هر آنچه تا فاصله‌ی سی ورستی روی می‌دهد، ببینم.»^۱ بوکس در مدت زمانی به کوتاهی یک لحظه، تجربه‌ی رازآموزی را گذرانید، حال آن که سایرین به زمان طولانی‌تری نیاز دارند، که شامل بریده شدن اندام‌های بدن، تبدیل شدن به اسکلت و تازه شدن گوشت می‌شود. رازآموزی به یاری رعد و برق در متحول ساختن تجربه‌ی حسی کم‌تر مؤثر نیست. بوکس بلافاصله استعداد روشن‌بینی می‌یابد. در شمن‌گرایی سیبری «دیدن تا فاصله‌ی سی ورستی» اصطلاحی سنتی برای روشن‌بینی است: زمانی که شمن سفر وجدآمیزش را آغاز می‌کند، اعلام می‌دارد که می‌تواند تا «فاصله‌ی سی ورستی» ببیند.

این تغییر توان حسی که به شکلی خودانگیخته در اثر ضربه‌ی وقایع فوق معمولی به دست می‌آید؛ آمال کسانی است که در دوره‌ی کارآموزی برای دست یافتن به استعداد شمنی زحمت می‌کشند. در میان اسکیموهای ایگلولیک Iglulik مردان یا زنان جوان که

1-G.W. Ksenofontov, *Legendy i raskazy o shamanach jakutov burjat i tungusov*, 2nd edn. Moscow, 1930, pp. 76 ff.

آرزوی شمن شدن دارند، در مقابل استادی که خود انتخاب کرده‌اند حاضر می‌شوند و اعلام می‌دارند: «به نزد تو آمدم، زیرا می‌خواهم ببینم.» کارآموز، تحت راهنمایی‌های استاد ساعات بسیاری را در تنهایی به سر می‌برد، سنگ بر سنگ می‌ساید، یا در اتاقک برفی خود می‌نشیند و به مراقبه می‌پردازد. اما باید تجربه‌ی مرگ و رستاخیز رازآلود را بگذراند؛ «می‌میرد» و به مدت سه شبانه روز بی‌جان می‌ماند؛ یا توسط خرس سفید غول پیکری بلعیده می‌شود و مانند آن. «سپس خرسی از دریاچه یا از میان کوه‌های یخ فرا می‌رسد، گوشت تو را می‌خورد و از تو اسکلت می‌سازد و تو می‌میری. اما دگر بار گوشتت را خواهی یافت، بیدار خواهی شد و تن پوشت به سویت پرواز خواهد کرد.»^۱ نوایمان با دست یافتن به «نور» یا «اشراق» (کائومانک *qaumaneq*) کارش به پایان می‌رسد و این تجربه‌ی عرفانی، هم اساس «توان حسی» جدیدی را پایه‌ریزی می‌کند و هم ظرفیت‌های ادراک خارج حسی را برایش آشکار می‌سازد. کائومانک از «نوری اسرارآمیز که شمن به ناگاه در جسمش، در درون سرش، در مرکز مغزش احساس می‌کند»، شکل می‌گیرد؛ نوری توضیح‌ناپذیر و هدایت‌بخش؛ نوری درخشان که هم به صورت واقعی و هم تمثیلی او را قادر می‌سازد که در تاریکی ببیند، زیرا اکنون می‌تواند حتی با چشمان بسته، از درون تاریکی ببیند و به مسائل و حوادث آتی که از چشم سایر انسان‌ها پوشیده است، بنگرد. هنگامی که نوآموز این اشراق را برای اولین بار تجربه می‌کند، به نظر می‌رسد که خانه‌ای که در آن است ناگهان صعود می‌کند؛ می‌تواند بسیار دورتر از خود را ببیند، آنسوی کوه‌ها را، درست گویی دشتی در مقابل دارد و دیدش به انتهای زمین می‌رسد. اکنون هیچ چیز بر او پوشیده نیست. نه تنها می‌تواند مسافت‌های دور را ببیند، بلکه می‌تواند جان‌های دزدیده شده را - چه تحت محافظت باشند و در محل‌های دور و ناآشنا پنهان شده باشند، و چه به بالا یا به زیر به سرزمین مردگان برده شده باشند - کشف کند.^۲

این تجربه‌ی رازآلود که به تعمق درباره اسکلت خود انسان مربوط می‌شود و در شمن‌گرایی اسکیموها تمرین روحی بسیار مهمی است، در آسیای مرکزی و در آیین تانرا هندی - تبتی نیز یافت می‌شود. توانایی دیدن خود به صورت اسکلت، به روشنی دال بر نمادپردازی مرگ و رستاخیز است؛ زیرا چنانکه بی‌درنگ می‌بینیم، تنزل به سطح

۱. پرواز لباس‌ها یکی از خصلت‌های مشخص جلسه‌های شمن‌های اسکیموست. رجوع کنید به کتاب ما، شمن‌گرایی... ص ۲۶۷.

2- K. Rasmussen, quoted in *Le Chamanisme...*

اسکلت، برای قبایل شکارچی، مجموعه‌ی نمادی - آیینی می‌سازد که در کانونش مفهوم زندگی به مثابه تجدید مدام قرار دارد. متأسفانه، اطلاعاتی که درباره‌ی این تمرین روحی شمن‌های اسکیمو در دست است، چندان دقیق نیست. بنا به گزارش راسموسن Rasmussen: «هر چند هیچ شمنی نمی‌تواند توضیح چرا و چگونگی آن را دهد، با وجود این، قدرتی که تفکرش از [منبع] فوق‌طبیعی دریافت می‌کند، کالبدش را از گوشت و خون محروم می‌کند، در نتیجه چیزی جز استخوان برایش باقی نمی‌ماند. آن‌گاه باید تمامی بخشهای جسمش را نام ببرد، هر استخوان را به نامش بخواند، و برای این منظور نباید از زبان معمولی استفاده کند، بلکه باید زبان خاص و مقدس شمن‌ها را که از راهنمایش آموخته، به کار برد. گرچه خود را این چنین، برهنه و رها از گوشت و خون، فناپذیر و فاسدشدنی می‌بیند، اما باز هم به زبان مقدس، به یاری آن بخش از جسمش که بنا به تقدیر، در مقابل کنش آفتاب و باد و هوا مقاوم‌تر است، خود را وقف وظیفه‌ی عظیمش می‌سازد.» (نگا، شمن‌گرایی، ص ۷۱).

چنین تمرین روحی به معنای «خروج از زمان» است، زیرا نه تنها شمن به یاری بصیرتی درونی مرگ جسمانی خود را پیش‌بینی می‌کند، بلکه دگربار آنچه را که می‌توان منبع ناگذاری non - temporal زندگی نامید، استخوان، را می‌یابد. در واقع از نظر قبایل شکارچی، استخوان نماد ریشه‌ی نهایی زندگی جانوری است؛ زهدانی که گوشت در آن پیوسته نو می‌شود. با شروع از استخوان‌هاست که حیوانات و انسان‌ها از نو متولد می‌شوند؛ برای مدتی خود را در هستی جسمانی نگاه می‌دارند، و پس از مردن «زندگی» آن‌ها به جوهر غلیظ استخوان تبدیل می‌شود، و در آن‌جا بنا به چرخه‌ای گسست‌ناپذیر که سازنده‌ی بازگشت جاودانی است از نو متولد می‌شوند. تنها سپنجی، یعنی زمان است که با تناوب‌های هستی جسمانی، پیوستگی بی‌زمان را که اثیر زندگی متمرکز در استخوان‌ها باز می‌نماید، می‌شکند و از هم می‌گسلد. با اندیشیدن به خود، به مثابه اسکلت، شمن زمان را از یاد می‌برد و در حضور منبع جاودان زندگی می‌ایستد. به دلیل حقیقتی که در این نگرش نهفته است، مراقبه روی اسکلت، یا تمرین‌های روحی گوناگون که در حضور اجساد، اسکلت یا مجسمه انجام می‌گیرد، هنوز نقش مهمی در تکنیک مرتاضانه‌ی عرفان‌گرایی‌هایی به پیشرفتگی بوداگرایی تانترایی و لاماگرایی ایفا می‌کند؛ چنین مراقبه‌هایی، از جمله، ناپایداری سپنجی زودگذر و در نتیجه، بیهودگی هستی جسمانی را آشکار می‌کند. ناپایداری سپنجی زودگذر و در نتیجه، بیهودگی هستی جسمانی را آشکار می‌کند. اما این «بیرون رفتن از زمان» به کمک تفکر درباره‌ی اسکلت خود، در میان

شمن‌های قبایل شکارچی و شبنانی، و در میان مرتاضان هندی - تبتی، به اشکال متفاوتی ارزیابی می‌شود. از نظر گروه اول، هدف از آن کشف مجدد سرچشمه‌های نهایی زندگی جانوری و از آن جا شرکت در بودن Being است؛ در حالی که برای روحانیون هندی - تبتی تفکر درباره‌ی چرخه‌ی جاودانه‌ی هستی‌هایی است که تحت حاکمیت کارماست؛ و در نتیجه، زدودن توهم بزرگ (مایا) زندگی کیهانی و تلاش برای فراتر رفتن از آن به یاری گذاشتن خود در جایگاه غیر مشروط است که توسط نیروانا نمادپردازی می‌شود.

تغییر سازمان یافتگی تجربه‌ی حسی

همان‌طور که دیده شد، پیش درآمد دست‌یابی به حالتی عالی‌تر از «توان حسی زمینی»، تجربه‌ی مرگ رازآموزانه است. فرد، چه به صورت خودانگیخته، مانند شمنی که توسط رعد و برق «برگزیده شده»، و چه در اثر کار سخت و دشوار مانند کارآموزان - شمنی اسکیموها، به سطحی از تجربه می‌رسد که از آن سطح، روشن‌بینی، روشن‌شنوایی Clairaudience و سایر گونه‌های ادراک خارج حسی ممکن می‌گردد. گاه نمادپردازی درد و اندوه، مرگ و رستاخیز رازآلود به شیوه‌ای وحشیانه منتقل می‌شود که هدفش مستقیماً «تغییر توان حسی» است. برخی از عملیات کارآموزان شمنی، هدف از «پوست‌انداختن» یا دگرگون‌سازی ریشه‌ای توان حسی را به کمک شکنجه‌ها و ایجاد مسمومیت‌های بی‌شمار روشن می‌کند. به این ترتیب، نوایمانان یاگان Yagan تیه‌را دل فونه‌گو Terra del Fuego تا آن‌جا صورت‌هایشان را می‌مالند که پوست دوم یا حتی سوم پدیدار می‌شود، «پوست جدیدی» که تنها برای رازآموختگان قابل رؤیت است: «پوست قدیمی باید ناپدید شود و جای خود را به لایه‌ی جدید، شکننده و شفاف بخشد. اگر این حالت در همان هفته‌های اول مالش و نقاشی پدیدار شود - حداقل در عالم خیال و توهم به کاموش yékamush (جادو پزشکی) - رازآموختگان قدیمی دیگر تردیدی به ظرفیت‌های نوآموز ندارند. از این لحظه، او باید، با اشتیاقی مضاعف، به نرمی گونه‌هایش را بمالد تا پوست سوم، که ظریف‌تر و شکننده‌تر است، پدیدار شود؛ این پوست چنان حساس است که لمس آن باعث بروز دردی جانکاه می‌شود. هنگامی که فراگیرنده به این مرحله می‌رسد، آموزش پایان می‌پذیرد.»¹

1- Gusinde, quoted in *Le Chamanisme...* p 63 Note 3.

در میان کاریب‌های گینه‌ی هلند، کارآموزان شمنی به شکل فزاینده‌ای با عصاره‌ی تنباکو و سیگار که تقریباً بی‌وقفه دود کرده می‌شود، مسموم می‌شوند. آموزش‌دهندگان بدن آنان را هر غروب با مایعی سرخ ماساژ می‌دهند؛ نوایمانان در حالی به درس‌های استاد گوش می‌سپارند که چشمانشان با فلفل گینه قبلاً به دقت ماساژ داده شده است، و در آخر به نوبت، روی طناب‌های محکمی در ارتفاعات مختلف می‌رقصند، یا از آن‌ها با دست آویزان شده و در هوا تاب می‌خورند. سرانجام روی سکویی که «از سقف کلبه‌ای توسط چند طناب به هم پیچیده آویزان است، و با باز شدن پیچ‌های طناب با سرعت بیش‌تری می‌چرخد»، به حالت خلسه دست می‌یابند.¹

سوی کجراهانه و کودکانه‌ی این عملیات مورد توجه ما نیست؛ منظور و هدف آن‌هاست، که برای ما روشن‌گرانه است. نمادپردازی مرگِ رازآلود - که در سایر آیین‌های رازآموزی شمنی همین قبایل نیز شواهدی دارد - خود را در مواردی بیان می‌کند که ما به عنوان تمایل به تغییر توان حسی به آن اشاره کردیم. اکنون، چنانکه در پیش گفته شد، ایجاد چنین تغییری، در عمل به دنبال «متجلی ساختن مقدسانه‌ی» کل تجربه‌ی حسی است: شمن از طریق حس‌ها، بُعدی از واقعیت را کشف می‌کند که برای غیر رازآموزان دست نیافتنی است. دست یافتن به چنین «حساسیت رازگونه» با فراتر رفتن از شرایط انسانی برابر است. تمامی تمرین‌های سنتی شمنی، همین هدف را دنبال می‌کند: نابود ساختن گونه‌های «دنیوی» توان حسی؛ آوازخوانی‌های یکنواخت، خودداری‌های بی‌پایان و تکراری، خستگی، روزه‌گیری، رقصیدن، مواد مخدر و مانند آن، با ایجاد شرایطی حسی که نسبت به «فوق طبیعت» کاملاً باز است، پایان می‌گیرد. شکی نیست که این تنها مسئله‌ی فنون فیزیولوژیکی نیست: جهان‌بینی سنتی برای تمامی این تلاش‌ها که در جهت شکستن چارچوب توان حسی زمینی صورت می‌گیرد، ارزش و اعتبار قائل است. آنچه بیش از هر چیز گریزناپذیر است، ایمان مطلق فرد به عالم روحانی است که او خواهان ورود به آن است؛ بدون «ایمان» به هیچ چیز نمی‌توان دست یافت. در مورد کارآموزانی که حرفه‌ای نیستند - یعنی کسانی که تجربه‌ی «گزینش» را نداشته‌اند جست و جوی ارادی قدرت‌های شمنی به معنای تلاش و شکنجه‌های شاق است.

اما نقطه‌ی آغاز هر چه باشد، گزیش فوق طبیعی یا جستجوی ارادی قدرت‌های جادویی - دینی، کوشش‌های فردی که پیش درآمد رازآموزی و دنبال‌کننده‌ی آن است، به

1- A. Metraux, quoted in *Le Chamanisme*, p. 128.

ضرورت تغییر دادن توان حسی می انجامد: کارآموز سخت تلاش می کند تا در آغوش توان حسی زمینی خود «بمیرد» تا با توان حسی رازآلودی «از نوزاده شود» - این حالت به کمک گسترش قابل توجه ظرفیت های حسی، و دست یابی به قوه های ماورا طبیعی خارج حسی تجلی می یابد. اسکیموها شمن را الیک (*elik*) «کسی که چشم دارد»^۱ می نامند، و از این راه بر روشن بینی او تأکید می ورزند. قدرت بصری شمن را سلک نام های Selk'nam تیره دل فوئه گو «چشمی که از تن جادوگر در خارج گسترده شده، و در خطی مستقیم، اما در عین حال پیوسته به جادوگر، به سوی عینیت مورد مشاهده می رود» توصیف می کنند. این قدرت نهان گرا، به گفته ی فوئه ژیان ها، مانند «نخ انگم» به بیرون کشیده می شود^۲، و این تصویر با توانایی واقعی به دیدن از دور انطباق دارد؛ و نوایمان باید بدون تغییر جایگاهش، با توصیف اشیایی که دورتر از او پنهان شده اند توانایی خود را اثبات کند.^۳

ادراک خارج حسی و قدرت های ماورا طبیعی

اکنون به مسئله ای می پردازیم که از اهمیت بسیار برخوردار است و هر چند از حوزه ی مطالعه ی کنونی فراتر می رود، اما نمی توان از پرداختن به آن صرف نظر نمود؛ یعنی مسئله واقعیت ظرفیت های خارج حسی و قدرت های ماورا طبیعی که به شمن ها و جادو پزشکان نسبت داده می شود. هر چند پژوهش درباره ی این مسئله هنوز در سرآغاز راه است، اما اسناد قوم شناسی نسبتاً پرشماری قدرت و اعتبار چنین پدیده هایی را فراسوی هرگونه شک و تردیدی قرار می دهد. به تازگی ارنستو دومارتینو Ernesto de Martino، قوم شناس فیلسوف، شهادت های کاوشگران ادراک خارج حسی را مورد نقد و بررسی عمیق قرار داده و نتیجه گرفته که پدیده ای واقعی است.^۴ از میان مواردی که بهتر مورد

1-Kund Rasmussen, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*. (Report of the fifth Thule Expedition, 1921-1924, IX, Copenhagen, 1932) P. 27

2-M. Gusinde, *Die Feuerland Indianern*, Band I. *Die Selk'nam*, Moding bei Wein 1937, P. 751.

3-M. Gusinde, op. cit., pp. 784 ff

4-Ernesto de Martino. "Percezione extrasensoriale e Magismo ethnologic" in *Studi e Materiale di Storia delle Religione*, 18, 1942, pp. 1-19; 19-20, 1943-1946, pp.31-84. The same authors *Il Mondo Magico. Prolegomena a una Storia del Magismo*. Turin 1948, Cf, also O.Leroy, *La raison Primitive*, Paris

مشاهده قرار گرفته است، موارد زیر را یادآور می‌شویم: روشن‌بینی و فکرخوانی در میان شمن‌های تونگا، که توسط شیروکوگوروف ثبت شده؛ مواردی غریب از روشن‌بینی پیامبرانه در رؤیا در میان پیگمی‌ها و نیز موارد کشف دزدان به کمک آینه‌ی جادویی؛ نمونه‌های بسیار محسوس که به نتیجه‌ی موردی که آن نیز به یاری آینه صورت می‌گیرد مربوط می‌شود؛ نمونه‌های درک زبان‌های ناشناخته در میان همین پیگمی‌ها؛ موارد روشن‌بینی در میان زولوها^۲ Zulus و سرانجام مراسم جمعی راه رفتن در آتش در فی‌جی^۳ Fiji که توسط شماری از نویسندگان و اسنادی که مؤید اعتبار آن است، اعلام شده است. بوگوراز W. Bogoraz چندین پدیده‌ی ماوراطبیعی را در میان چوکچی‌ها Chukchee مشاهده کرده است و از صداهای ارواح شمن‌ها صفحه پر کرده است؛ این صداها در گذشته به گفتار بطنی^۴ Ventriloquism نسبت داده می‌شد، اما به نظر ناممکن می‌آید، زیرا اصوات به روشنی از منبع بسیار دورتر از دستگاه مقابل شمن می‌آمد.^۵ راسموسن، در میان اسکیموهای ایگلولیک، و گوسیند Gusind در میان قبیله‌ی سلک‌نام، موارد بسیاری از پیش‌آگاهی (به دل‌افتادن) Premonition، روشن‌بینی و امثالهم را گردآوری کرده‌اند. این سیاهه به آسانی قابل‌گسترش است.^۶

1927, pp. 14, ff; Betty. M. Humphrey, "Paranormal occurrences among pre-literate peoples",

(رویدادهای فوق‌طبیعی در میان انسان‌های پیش‌کتابت، در مجله‌ی فراروان‌شناسی)

Journal of Parapsychology VIII 1944 pp. 214-229.

کتابنامه‌ی آثار اخیر درباره‌ی روان‌شناسی فوق‌طبیعی، در مجله‌ای به ویراستاری رابن، گرین وود و شرکا تحت عنوان ادراک فوق‌حسی پس از شصت سال، نیویورک، ۱۹۴۰، و در اثر مادو تحت عنوان فراروان‌شناسی، پاریس، ۱۹۵۴، به چاپ رسیده است.

1-R.G. Trilles, *Les Pygnees de la foret equatoriale*, Paris 1932, pp. 193, 180 ff, 144 ff: E de Martion, op. cit, pp. 25 ff.

2-D. Leslie, *Among the Zulu and Amatongos*. 2 nd edn, Edingburgh, 1975, quoted by A.Lang. *The Making of Religion*, 2 nd, ed, London 1909, pp. 68 ff E. de Martion, op. cit, p. 28.

۳. اسناد اصلی در اثر فوق‌الذکر دومارتینو به چاپ رسیده است. ص ۲۹-۳۰

۴. سخن گفتن انسان به طوری که شنونده نداند صدا از کجا بیرون آمده، فرهنگ یک جلدی آریانپور.

5-Waldemar G. Bogoraz. *The Chukchee* (The Jesup North pacific Expedition, vol. VII, 1907; Memoris of American Museum Natural History, Vol. XL < , pp. 435 ff. De Martino, op. cit., pp. 46 ff: see also *Le Chamanisme* pp. 229 ff.

۶. De Martino, op. cit., pp. 71ff. سایر نمونه‌های «دلآوری‌های شمنی» در کتاب شمن‌گرایی ما ثبت شده است.

این یک مسئله‌ی فراروان‌شناسی است؛ در نتیجه نمی‌تواند به شکلی سودمند در چشم‌انداز تاریخ ادیان، که از ابتدای این بررسی به آن پایبند بوده‌ایم، مورد بحث قرار گیرد. فراروان‌شناسی شرایطی را بررسی می‌کند که تحت آن برخی از پدیده‌های ماوراطبیعی روی می‌دهد، و تلاش می‌کند تا آن‌ها را درک و حتی توضیح دهد؛ در حالی که تاریخدانِ ادیان به معانی چنین پدیده‌هایی علاقه‌مند است، و در جست و جوی بازسازی جهان‌بینی‌یی است که این پدیده‌ها در آن شکل می‌گیرند و دارای ارزش می‌شوند. در این جا تنها خود را به یک مورد محدود می‌کنیم؛ فراروان‌شناسی عمدتاً در جست و جوی یافتن اعتبار موردی محسوس، نظیر بلند شدن از زمین است، و شرایط تجلی آن را مطالعه می‌کند؛ تاریخدانِ ادیان سعی دارد تا نمادپردازی عروج و پرواز جادویی را تشریح کند، تا روابط میان اسطوره‌ها و آیین‌های عروج را درک کرده و در آخر به تعریف جهان‌بینی‌یی بپردازد که به آن‌ها اعتبار و ارزش بخشیده است.

تاریخدانِ ادیان برای وظیفه‌ی که پیش رو دارد به اعلام نفوذ و اعتبار این یا آن مورد خاص بلند شدن از زمین محدود نیست، و لازم نیست کند و کاش خود را به مطالعه‌ی شرایطی که تحت آن چنین موردی می‌تواند واقعاً روی دهد، محدود سازد. هر باوری به «پرواز جادویی»، هر آیینِ عروجی، هر اسطوره‌ای که بُن‌مایه‌ی ارتباط میان زمین و آسمان را در خود گنجانیده باشد، برای تاریخدانِ ادیان به همان اندازه حائز اهمیت است: هر یک نمایانگر سند روحانی بسیار ارزشمندی است، زیرا این اسطوره‌ها، آیین‌ها و باورها بیانگر وضع نامساعد و جودی انسان در کیهان است، و در عین حال تمایلات و اشتیاق‌های پوشیده‌ی او را بر ملا می‌کند. از نظری تمامی این پدیده‌ها برای چنین تاریخ‌دانی واقعی است، زیرا هر یک نمایانگر تجربه‌ی روحانی معتبری است که در آن، جان آدمی خود را عمیقاً درگیر می‌یابد.

آنچه برای منظور ما اهمیت دارد، اشاره به کمال پیوستگی تجربه‌ی ماوراطبیعی از ادیان ابتدایی تا ادیان بسیار تکامل یافته است. یک «معجزه‌ی» شمنی هم نیست که شواهدی در سنت‌های ادیان شرقی و در سنت مسیحیت نداشته باشد. این مسئله بیش از هر چیز در مورد «پرواز جادویی» و «تسلط بر آتش که شمنی‌ترین گونه‌ی این تجارب است، صدق می‌کند. تفاوت‌های گوهری مابین جهان باستانی و برخی از ادیان آسیا، مسیحیت که جای خود دارد، به ارزشی مربوط می‌شود که به چنین قدرت‌های ماوراطبیعی داده شده است. بوداگرایی و یوگای کلاسیک، درست همانند مسیحیت، همواره مراقب است که از هیچ نظر جست و جوی «قدرت‌های حیرت‌آور» (سیدهی *siddhi* و به زبان پالی ایدهی

iddhi) را تشویق نکند. پاتانجلی، هر چند به تفصیل درباره‌ی سیده‌ی سخن می‌گوید، اما اهمیتی برای دستیابی به رستگاری برای آن قائل نمی‌شود (یوگاسوترا، III، ۳۵). بودا نیز از آن‌ها با خبر بود و توضیحی که در این باره ارائه می‌دهد از سنت جادویی همه‌هندی pan Indian - و سنت دیرین شمن‌ها و «جادوگران» ابتدایی پیروی می‌کند. بودا می‌گوید: بهیکو bhikku از قدرت حیرت‌آور (ایدهی) در وجوه گوناگونش برخوردار است: از یک تن به چند تن تبدیل می‌شود؛ پس از تبدیل شدن به چند تن، دگر بار یک تن می‌شود؛ مرئی یا نامرئی می‌شود؛ بدون احساس مقاومتی، از درون دیوار، برج و بارو یا تپه، گویی که از میان هوا، می‌گذرد؛ از ارتفاعی بالا بر زمین گویی که بر آب، شیرجه می‌رود؛ بر آب بدون فرو رفتن در آن گویی که بر زمین سفت، راه می‌رود. با چهار زانو نشستن و تا کردن پاها به زیر خود، مانند پرندگان که بال و پر می‌زنند، در آسمان سیر می‌کند. خود ماه را و خورشید را هر اندازه قدرتمند و نیرومند هم که باشد لمس و با دست خود احساس می‌کند؛ در حالی که در جسم باقی مانده، حتی به آسمان برهما می‌رسد... «با آن قدرت شنوایی آسمانی که فراسوی قدرت شنوایی انسان‌ها می‌رود، صداها، انسان‌ها و آسمانی را، چه دور و چه نزدیک حس می‌کند...» «با نفوذ به قلب‌های سایرین با قلب خویش، به شناخت آنها می‌رسد... با قلبش که این چنین آرام شده، توجه‌اش را به دانسته‌های زندگی‌های گذشته هدایت و متمایل می‌سازد.»^۱

حتی یک تن از این سیده‌ها که توسط بودا برانگیخته شده باشد نیست که در سنت‌های شمنی مشابهی نداشته باشد؛ و گزارش شده است که حتی علم به زندگی‌های گذشته که یک «رسم عرفانی» به ویژه هندی است، در میان شمن‌های امریکای شمالی دیده شده است.^۲ اما بودا به خوبی از بیهودگی چنین اعمال دلاوری جادویی و بیش از آن از خطراتی که ممکن است در اذهانی که بدآموزی شده‌اند ایجاد کند، آگاه است. پس از دیدن نمایش سیده‌ی، ممکن است واکنش ناباور این باشد که چنین قدرت‌هایی به کمک تعالیم و تمرین‌های بودایی به دست نیامده است، بلکه حاصل جادوست؛ یعنی جعل و تقلیدی بیهوده و عوام‌پسندانه. «اگر باورمندی (بودایی) مدعی دارا بودن قدرت‌های

1- *Samañña Phalla Sutta*, 87 et seq.; *Dīghnikāya*, p. 78 ff.

نگا. م. الباده، یوگا، فناپذیری و آزادی، ص ۱۷۸

2-Cf. ey. Ake Hultkrantz, *Conceptions of Soul among North American Indians*, Stockholm, 1953, p. 418 ff.

(مفهوم جان در میان سرخپوستان امریکای شمالی)

اسرارآمیز (ایدهی) در زمانی باشد که هنوز حالت شدن چند شکلی را می‌گذرانند؛ ناباور می‌تواند به او بگوید: «بله آقا، گونه‌ای سحر و افسون وجود دارد که افسون‌گنده‌ه‌ره *gandhara* نامیده می‌شود، و سرچشمه‌ی قدرت انجام چنین اعمالی است!» همان *Kedvada* کِدوَدَه درست به این سبب که من انجام این اعمال خارق‌العاده و رازآلود (ایدهی) را خطرناک می‌بینم است که آن‌ها را مکروه و ناپسند می‌شمارم و از انجامشان نفرت و شرم دارد.¹

با وجود این، از نظر بودا و همین‌طور پاتانجلی، سیده‌ی قدرت‌های ماوراطبیعی است که ناگزیر به تصاحب در می‌آیند. جوکی و بهیکو *bhikku* در جریان تأملات و تمرین‌های ریاضت‌کشی ناگزیر به سطحی از تجربه می‌رسند که تجربه‌ی خارج حسی و سایر «قدرت‌های اعجاب‌انگیز» به او اعطا می‌شود. بودا، پاتانجلی و سایرین، توجه خود را نه تنها به خطرات «به نمایش گذاشتن» چنین «قدرت‌های اعجاب‌انگیزی» معطوف نمودند، بلکه خطراتی را هم که می‌تواند برای دارنده‌ی این قدرت‌ها رخ دهد، در نظر داشتند، زیرا همواره این خطر برای جوکی وجود دارد که در مقابل وسوسه جادو تسلیم شود؛ و به جای چسبیدن به کار روحانی و دست یافتن به رهایی‌نهایی، به همین رسیدن به قدرت‌های اعجاب‌انگیز دلخوش بماند.

به یاد داشته باشیم که سیده‌ی خود به خود از پی موفقیت در انجام فنون ریاضت‌کشی و عرفانی می‌آید. اگر این مسئله را مد نظر داشته باشیم، در یوگا مانند آیین بودا، رهایی به فرا رفتن راستین از شرایط انسانی خلاصه می‌شود. به کلامی دیگر، فرد باید در هستی زمینی «طبیعی» که تحت حاکمیت قانون «شرطی‌شدن‌های» بی‌پایان (کارما) قرار داد «بمیرد» و در هستی «شرطی‌نشده»، یعنی کاملاً رها و خود مختار «از نو زاده شود». در این جا نیز بار دیگر با همان نمادپردازی باستانی و جهانی یعنی جهش هستی‌شناسی از طریق تجربه‌ی مرگ و رستاخیز رو به رو هستیم. یوگا و آیین بودا، با تمرین‌های ریاضت‌کشی و اسرارآمیز مربوط به آن، تداوم جهان‌بینی‌ها و فنون دیرینی است که هر چند بی‌تردید در سطحی دیگر و با هدفی متفاوت دنبال می‌شوند، اما به هر حال در پی آن است که از طریق دگرگونی ساختارهای روان - تنی شرایط انسان را تغییر دهد. کارآموز هندی در پایان تمرین‌های طولانی و دردناک خود، در قلمرو فیزیولوژی رازآلود، به تعدیل ریشه‌ای «توان حسی» خود دست می‌یابد. اگر با دقت به مطالعه‌ی متون یوگا پرداخته

1- *Kevaddha Sutta*, 4 et seq., *Dīghanikāya*, I, 212 ff, *Yoga*, pp. 179 ff.

شود، می‌توان مراحل پیاپی رسیدن به این جهش هستی‌شناختی نهایی را دنبال کرد. در این جا نمی‌توان به تحلیل آن پرداخت، اما می‌دانیم که از آغاز کارآموزی، فرد می‌کوشد تا ساختارهای «توان حسی زمینی» خود را بشکند، و راه را برای ادراک خارج حسی (روشن‌بینی، روشن‌شنوایی و مانند آن) و همچنین دست‌یافتن به کنترلی تصورناپذیر بر جسم، بگشاید. تمرین‌های هاتایوگا، و بیش از همه تمرین‌های تنفس موزون (پرانایاما)، تجربه‌ی حسی را تلطیف و آن را به سطوحی که تحت رفتار معمولی دسترس‌ناپذیر است وارد می‌کند. و به شیوه‌های دیگر، جریان پیشرونده‌ی «معکوس کردن» رفتار معمولی را پشت سر می‌گذارد: به زبان متون کهن، حس‌ها و ادار می‌شوند تا «خود را از عینیات کنارکشند» (پرتیه هرهه *pratyahara*) و به خود پردازند. مشخصه‌ی شرایط دنیوی طبیعی، حرکت، نفس بی‌نظم، پراکندگی ذهنی و مانند آن است؛ جوکی عزم خود را جزم می‌کند تا با تمرین وضعیت متضاد، آن حالت را عکس کند: با تمرین بی‌جنبشی (آسانا)، کنترل تنفس (پرانایاما)، تمرکز جریان روان‌ذهنی بر نقطه‌ی واحد (اکگرته *ekagrata*) و مانند آن. این هدف «معکوس کردن» رفتار طبیعی، حتی در تمرین‌های عرفان‌عاشقانه‌ی یوگای تانتراپی نیز دیده می‌شود: حساسیت به هنجار به شکل فزاینده‌ای از میان برده می‌شود؛ جوکی خود را تبدیل به خدا و معشوق خود را تبدیل به الهه می‌کند؛ یکی شدن جنسی، یک آیین می‌شود و تمامی واکنش‌های به‌هنجار فیزیولوژیک «وارونه» می‌گردد: نه تنها دفع منی باز نگاهداشته می‌شود، بلکه متون مربوطه بر اهمیت «بازگشت منی» تأکید می‌ورزد.^۱ در این جا نیز تمامی این کوشش‌ها به «مرگ انسان زمینی» رهنمون می‌شود، و نمادپردازی رازآموزی یوگایی یا تانتراپی، نمادپردازی مرگ و رستاخیز شمعی را ادامه می‌دهد؛ هر چند هدف یوگا با هدف عارف یا ساجر «ابتدایی» تفاوت بسیار دارد.

«حرارت جادویی» و «تسلط بر آتش»

از آنجا که مطالعه‌ی تمامی «قدرت‌های اعجاب‌انگیز» (سیده‌می) ممکن نیست؛ قدرت‌هایی که در سنت‌های هندی - و به طور کلی آسیایی - به همان اندازه برجسته است که در میان قبایل ابتدایی، از این رو تنها به مطالعه‌ی یک نوع از آن‌ها می‌پردازیم: مرتبه‌ی قدرت‌های ماوراطبیعی که شامل «حرارت جادویی» و «تسلط بر آتش» می‌شود. مطالعه‌ی آن‌ها از آن رو آموزنده است که اسناد در دسترس از سطوح فرهنگی مختلف - از

1-Cf. Le Yoga, pp. 270ff.

باستانی‌ترین تا تکامل یافته‌ترین آن‌ها - گرفته شده است.

یکی از امتحان‌های دشوار رازآموزی شمنی نیازمند گنجایش تحمل سرمای سخت و حرارت‌اخگر است. برای نمونه در میان منچوری‌ها، شمن آینده باید آزمون زیر را پشت سر گذارد: در زمستان، نه سوراخ در یخ تعبیه می‌شود؛ کارآموز باید به درون یکی از این سوراخ‌ها رود، زیر یخ شنا کند، و از سوراخ دیگر بیرون آید، و این عمل را تا آن جا تکرار کند که از هر نه سوراخ یک بار گذشته باشد.^۱ در برخی از امتحان‌های بسیار دشوار هندی - تبتی رازآموزی، روهرو باید پیشرفت خود را از طریق توانایی اش در خشک کردن بدن برهنه و تعدادی ملافه‌ی خیس در شبی زمستانی و برفی موبه‌مو به نمایش گذارد. این «حرارت روانی» در زبان تبتی گتومو *gtummo* (که تومو *tumo* تلفظ می‌شود) نام دارد: «ملافه‌ها در آب یخ فرو برده می‌شود، و فرد باید یکی از آن‌ها را به دور خود بپیچد و آن را با حررت بدنش خشک کند. بلافاصله پس از خشک شدن ملافه، بار دیگر در آب فرو برده می‌شود و روی بدن نوآموز گذشته می‌شود تا مانند قبل خشک شود. عملیات به همین شکل تا طلوع ادامه می‌یابد. آن گاه فردی که شمار بیش‌تری ملافه را خشک کرده باشد، برنده‌ی مسابقه اعلام می‌شود.»^۲

این تومویک تمرین یوگای تانترایی بسیار شناخته شده در سنت ریاضت‌کشی هندی است. چنانکه در ارتباط دیگری خواهیم دید (ص) بیدار شدن کوندالینی با احساس گرمای شدید همراه است. این کشف تنها به یوگای تانترایی تعلق ندارد: پیش از آن در ریگ ودا هر تلاش ریاضت‌کشانه به طور کلی (تپس *tapas*) «حرارت‌زا» قلمداد می‌شد. در این جا با یک تجربه‌ی بسیار کهن عرفانی رو به رو هستیم، زیرا شماری از سنت‌های ابتدایی نمایانگر قدرت جادویی مذهبی مانند «سوختن است. از این گذشته، این قدرت جادویی مذهبی در انحصار عرفا و ساحران نیست؛ و چنانکه کمی بعد خواهیم دید، در «هیجان» نبردهای رزمی رازآموزی نیز قابل دست‌یابی است. (صفحات ۵۲-۱۴۹)

«حرارت جادویی» به فن دیگری که می‌توان آن را «تسلط بر آتش» نامید، مربوط می‌شود؛ فنی که فرد را نسبت به دمای اخگر زنده، بی‌حس می‌کند. تقریباً از سراسر جهان شمنی، گزارش‌هایی در این باره در دست است که یادآور فاکرها (*fakir*) است. شمن در زمان آماده شدن برای رفتن به حالت خلسه ممکن است با ذغال روشن بازی کند، آن را

1-Shirokogorov, quoted in *Le Chamanisme*. 114.

2-Alexandra David - Neel, *With Mystics & Magicians in Tibet*, Chap. VI.

فرو بلعد، آهن گداخته در دست گیرد و مانند آن. طی جشن‌هایی که به مناسبت «برگماری» شمن آروکانی Araucanian برگزار می‌شود، مرشدان و نوآموزان پای برهنه روی آتش راه می‌روند، بدون آن که بسوزند یا لباس‌هایشان آتش گیرد. در سراسر شمال آسیا شمن‌ها بدنشان را زخمی می‌کنند، و می‌توانند ذغال افروخته را ببلعند یا به آهن گداخته‌ی سرخ یا سفید دست بزنند. نظیر همین اعمال برجسته در میان شمن‌های امریکای شمالی نیز صورت می‌گرفته است. برای نمونه در میان ذونی‌ها Zuni، شمن‌ها تردستی‌های گوناگونی با آتش انجام می‌دهند: می‌توانند ذغال شعله‌ور را فرو دهند، روی آتش راه روند، آهن گداخته را در دست گیرند و مانند آن. بنابه مشاهدات ماتیلدا کوکس استونسون Matilda Coxe Stevenson که شمنی به مدت شصت ثانیه اخگر گرمی را در دهان نگاه داشته است. به واین‌های Wabêne او جیب‌وا Ojibwa دست‌ورز آتش handlers of fire گفته می‌شود، و آن‌ها بدون دیدن کوچک‌ترین آسیبی ذغال شعله‌ور را دستکاری می‌کنند.^۱

چنین اعمالی گاه به شکل جمعی صورت می‌گیرد. به این ترتیب، در چین، سای کونگ sai - Kong راهپیمایی بر روی آتش را هدایت می‌کند. به این مراسم راه رفتن بر جاده‌ی آتش گفته می‌شود و در مقابل معبد صورت می‌گیرد. سای کونگ اولین کسی است که پا بر روی اخگر می‌گذارد و از پی او همکاران جوان، و حتی تماشاگران رهسپار می‌شوند (نگاه: شمن‌گرایی، ص ۴۰۰). برجسته‌ترین نمونه‌ای که بهتر از بقیه مورد مشاهده قرار گرفته است، راه رفتن جمعی بر سنگ‌های داغ است که مراسمی معروف در فی‌جی است. برخی از خانواده‌ها دارای این «قدرت» می‌باشند و آن را به فرزندانشان انتقال می‌دهند. طی مراسم، شمار بسیاری از رازنیاموختگان، و حتی بیگانگان، بدون آسیب بر روی اخگر داغ راه می‌روند؛ اما باید توجه داشت که برای این منظور درجه‌ای از «ایمان» و احترام برای نمادگرایی آیینی خاص ضروری است. در رواتونگا Rarotonga، یکی از اروپاییان، که پس از شروع راه رفتن بر آتش از میانه‌ی راه بازگشته بود، پایش سوخته بود.^۲ مراسم مشابهی گاه و بی‌گاه در هندوستان روی می‌دهد، در مادراسن، جوکی‌هایی راه رفتن روی آتش را برای شمار قابل ملاحظه‌ای از تماشاگرانی که نه تنها آمادگی نداشتند، بلکه عده‌ای نیز صراحتاً به آن شک داشتند انجام داد، در میان تماشاگران کشیش مادراس و همراهانش

1-*Le Chamanisme*, pp. 63, 285 ff

۲. درباره‌ی این رسم در راروتونگا، به کتاب «اوموتی یا رسم راه رفتن در آتش»، اثر گادجتون (W.E.Gudgeon) در مجله جامعه پهلزی، جلد VIII، ۱۸۹۹ کتاب عالم جادو، در اثر دومارتینو، ص ۲۹ مراجعه کنید.

دیده می‌شدند.^۱

«چیرگی بر آتش»، همراه با سایر اعمال اعجاب‌انگیز شمنی: عروج، پرواز ساحری، ناپدید شدن، روی آب راه رفتن و مانند آن، در میان عرفای اسلام هم شواهدی دارد. بنا به یک سنت درویشی، «سید در حالی که به تعالیم شیخ گوش می‌داد و رازهای آن را درک می‌کرد، چنان هیجان زده شده که هر دو پا را در آتشی فرو برد، و ذغال شعله‌ور را با دست از آن بیرون آورد...»^۲ سرانجام به یاد آوریم که راه رفتن جمعی آیینی بر روی آتش، هنوز در مناطقی از یونان زنده است: هر چند این آیین در تعبّد عوامانه‌ی مسیحیت ادغام شده، با این حال بدون هیچ چون و چرایی آیینی باستانی و نه تنها پیش مسیحی، بلکه شاید پیش - هند و اروپایی است. یکی از نکات مهم این است که بی‌حسی نسبت به آتش و نسوختن به یاری دعا و روزه به دست می‌آید: «ایمان» بخش اصلی را ایفا می‌کند، و گاه راه رفتن بر اخگر در حالت خلسه به دست می‌آید.^۳

به این ترتیب تداوم بی‌خدشه‌ی این قرون رازآلود، از فرهنگ‌های دوره‌ی سنگی تا ادیان نوین ادامه می‌یابد. معنای راستین «حرارت جادویی» و «تسلط بر آتش» چندان دشوار نیست. این «قدرت‌های اعجاب‌انگیز» نمایانگر دست یافتن به حالت شناخته‌شده‌ی خلسه، یا در سطوح دیگر فرهنگی (برای نمونه در هندوستان) دسترسی به حالت نامشروط آزادی کمال یافته‌ی روحانی است. «تسلط بر آتش» و بی‌حسی نسبت به سرمای سخت و دمای اخگر، بیان مادی این پندار است که شمن یا یوگی دیگر از شرایط انسانی گذشته و در شرایط «ارواح» شرکت دارد.^۴

حس‌ها، خلسه، بهشت

در سطح ادیان باستانی، شرکت در شرایط «ارواح» همان چیزی است که به عرفا و ساحران، عالی‌ترین منزلت را می‌بخشد. شمن‌ها که کم‌تر از ساحران نیستند «ضد آتش» هستند، در هوا پرواز می‌کنند و نامرئی می‌شوند. در این جا باید توجه خود را به این نکته

۱. رجوع کنید به گزارش مفصل در این باره کتاب الیور لروی

Olivier Leroy *Les Hommes Salamandres. Sur l'incombustibilité du corps Humain*. Paris 1931.

2-CI. Huart, quoted in *Le Chamanisme*, p. 361.

3-C.A. Romaios, *Cultes populaire de la Thrace*, Athens 1945. pp. 84 ff9 *Revue Metaphysique*, No 2.3/May - June 1953, pp. 9-19.

۴. همان‌جا، ص ۷۰.

معطوف کنیم که تجربه‌ی عالی شمن در وجد پایان می‌پذیرد، در حالت «خلسه». در وجد است که شمن در قالب روح، دست به سفرهای اسرارآمیز طولانی و خطرناک به حتی بالاترین طبقات آسمان برای دیدار با خداوند می‌زند؛ به ماه می‌رود؛ یا به درون جهنم و امثال آن. به کلامی دیگر، تجربه‌ی عالی شمن، وجد، فراسوی قلمرو حسی دست می‌دهد؛ تجربه‌ای است که تنها «جانش» را به بازی می‌گیرد و درگیر می‌سازد، و نه کُل وجود، تن و جان را؛ خلسه‌اش تجلی جداییِ جان است، یعنی بر تجربه‌ی مرگ پیشی می‌گیرد.

چیزی بیش از آنچه انتظار می‌رود روی نمی‌دهد: شمن در زمان رازآموزی discarnate پس از گذشتن از مرگ و رستاخیز می‌تواند بدون مکافات وارد شرایط غیرجسمانی شود؛ می‌تواند در ظرفیت خود به مثابه «جان» هستی داشته باشد. بی‌آن که جداییِ جان از تن، مرگبار باشد. هر «خلسه‌ای»، «مرگی» دیگر است که طی آن جان بدن را ترک می‌کند و به تمامی مناطق کیهانی سفر می‌کند. با وجود این، هر چند خلسه‌ی شمنی به صورت جهانی دلیل بی‌قید و شرط «تقدس» انگاشته می‌شود، اما با وجود این، از دید انسان‌های نخستین، در مقایسه با جایگاه خاستگاهی شمن‌ها نمایانگر زوال و انحطاط است. در واقع سنت‌ها، از زمانی سخن می‌گویند که طی آن شمن‌ها در کالبد جسمانی خود به آسمان سفر می‌کردند، و مدعی به یادآوردن عصری هستند که طی آن شمن‌ها واقعاً بر فراز ابرها پرواز می‌کردند. از این گذشته خلسه، خلسه‌ای که تنها در قالب روح تحقق بخشیدنی است، نسبت به وضعیت پیشین شمن، مادون پنداشته می‌شود؛ یعنی نسبت به وضعیتی که شمن در قالب جسم خود تمامی جادوهایش را تحقق می‌بخشید: پرواز جادویی، عروج به آسمان و فرود به جهنم. تسلط بر آتش یکی از شواهد نادر عینی برای معجزه «واقعی» است که در شرایط جسمانی روی می‌دهد، که از این گذشته علت مهم بودن این پدیده در تمامی محافل شمنی است. گواه آن است که شمن در حالی که هنوز به حیات خود در جسم ادامه می‌دهد، در شرایط «ارواح» شرکت می‌کند: گواه آن که «توان حسی» می‌تواند بدون از میان رفتن، تغییر شکل دهد؛ که می‌توان از شرایط انسانی، بدون نابود ساختن آن فراتر رفت، یعنی این شرایط در حالت کمال نخستین خود «بازیافته می‌شود». (به زودی به این بُن‌مایه‌ی رازآلود کمال نخستین باز خواهیم گشت).

اما حتی «چیرگی بر آتش» در مقایسه با تجلیات پیشین، به قول معروف انحطاط یافته است. مائوری‌ها Maoris چنین می‌گویند که نیاکانشان می‌توانستند از خندقی، بزرگ و پر شده از ذغال آفروخته، بگذرند؛ اما در دوران ما این آیین ناپدید شده است. در مینگا

Mbenga، گفته می‌شود که خندق، بسیار وسیع تر بوده و عبور از آن سه یا چهار بار تکرار می‌شده است.^۱ بوریات‌ها می‌گویند «در زمان‌های قدیم»، شمن آهنگر، آتش را با زبانش لمس می‌کرد و آهن ذوب شده در دست می‌گرفت. اما ساندشه ژف Sandschejev در مراسمی که حضور داشته، خود کسی را ندیده که جز لمس آهن گذاخته با پا، عمل دیگری انجام دهد.^۲ پایوستو Paviosto هنوز از «شمن‌های قدیمی» سخن می‌گوید که ذغال برافروخته در دهان می‌گذاشتند و بی آن‌که بسوزند به آهن گذاخته دست می‌زدند، چوکچی‌ها Chuckchee، کوریاک‌ها Koryak و تونگان‌ها، و سلک‌نام‌های تیه‌رادل فونته گو همه معتقدند که «شمن‌های قدیمی» از قدرت‌های عظیم‌تری برخوردار بودند و امروز شمن‌گرایی رو به زوال است. یاکوت‌ها با حسرت زمانی را به یاد می‌آورند که شمن با اسب تندروی خود به آسمان می‌رفته؛ و او را می‌دیدند که پوشیده در لباسی آهنین در ابرها سیر می‌کرده و طبلش را از پی داشته است.^۳

زوال و انحطاط شمن‌گرایی، امروز یک پدیده‌ی تاریخی است که تا حدی آن را می‌توان با تاریخ دینی و فرهنگی قبایل باستانی توضیح داد. اما در این سنت، مسئله‌ی دیگری نیز وجود دارد؛ از جمله اسطوره‌ای درباره‌ی انحطاط شمن، زیرا آنان مدعی هستند که زمانی وجود داشته که طی آن شمن، نه در حالت خلسه که به صورت واقعیتهای فیزیکی، به آسمان پرواز می‌کرده است. در زمان سرآغاز این عروج نه «در قالب روح» که در قالب جسم صورت می‌گرفته است. بنابراین حالت «روحی» در مقایسه با وضعیت اولی - که خلسه در آن ضروری نبوده زیرا امکان جدایی تن و جان وجود داشته است - یعنی مرگی وجود نداشته، به معنای زوال است. ظهور مرگ بوده که اتحاد کل انسان را با جدا کردن روح از تن شکسته، و ادامه‌ی حیات را به اصلی «روحی» محدود نموده است. به کلامی دیگر: از دید جهان یعنی جهان ابتدایی تجربه‌ی عرفانی امروز نسبت به تجربه‌ی حسی انسان نخستین مادون است.

در واقع، بنا به اساطیر، چنانکه درگذشته دیدیم (ص ۴۳)، نیاک یا انسان نخستین چیزی از مرگ، درد و رنج یا کار نمی‌دانست: با جانوران در صلح و آرامش می‌زیست و به آسانی برای دیدار با پروردگار به آسمان دسترسی داشت. فاجعه‌ای روی می‌دهد و ارتباط میان زمین و آسمان را قطع می‌کند، و این سرآغاز شرایط کنونی انسان می‌شود که با

1-E. de Martino, *Il Mondo Magico*, pp. 174-75.

2-Le Chamanisme... p. 410.

۳. همان‌جا، صفحات ۲۷۱، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۱۲.

فناپذیر بودن، رنج و مرگ محدود شده است.

در نتیجه، شمن در حالت خلسه در جست و جوی از میان بردن این شرایط انسانی - یعنی پی آمدهای «هبوط» - و پا گذاشتن دوباره به شرایط انسان نخستین است که در اساطیر بهشتی توصیف شده است. خلسه برای مدتی حالت اولیه انسان به طور کلی را تحقق می‌بخشد، جز آن که شمن بر خلاف انسان نخستین، در حالت خلسه، دیگر نه در قالب گوشت و پوست، که در قالب روح به آسمان می‌رود.

پس می‌توان فهمید که چرا خلسه‌ی شمن حالتی انحطاط یافته پنداشته می‌شود. یک تجربه‌ی کاملاً «روحی» که با قدرت‌های «شمن‌های قدیم» که هر چند به طور کامل نمی‌توانستند فراسوی شرایط انسانی روند، اما با وجود این قادر به انجام انواع «جادوها»، به ویژه پرواز به آسمان در قالب تن و جان بودند، قابل مقایسه نیست. بنابراین «شمن‌های قدیمی» خود نمایندگان انسانیتی انحطاط یافته بودند، که برای بازگشت به حالت بهشتی همه چیز، پیش از «هبوط» تلاش می‌کردند.

این ناچیز شماری خلسه که با اعتبار زیاد قائل شدن برای «قدرت‌های» گوناگون همراه است، از نظر ما به معنای بی‌احترامی به «معنویت» یا ترس اعجاب‌انگیزی که در نتیجه‌ی «سحر و جادو» برانگیخته می‌شود نیست، بلکه نوعی نوستالژی برای بهشت گمشده، اشتیاق به شناخت «قداست» و قلمروهای دست نیافتنی واقعیت با حس‌هایمان است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت انسان نخستین در اشتیاق دیدار با الوهیت در قالب تن که در نتیجه به آسانی دست یافتنی است، می‌سوزد، و همین مسئله است که دیدگاه او درباره‌ی کیهان را به مثابه تجلی الوهیت توضیح می‌دهد، این حقیقت را که هر عینیتی می‌تواند جسم الوهیت باشد. ما حق نداریم از این مسئله «پست بودن ذهنیت» انسان نخستین را که قدرت انتزاع و گمانه‌زنی او اکنون توسط بسیاری از مشاهده‌گران تأیید شده است، استنتاج کنیم. «نوستالژی بهشت» بیش‌تر به آن عواطف ژرفی تعلق دارد که زمانی در انسان برانگیخته می‌شود که اشتیاق به شرکت در قداست باکل وجودش، او را به این کشف می‌رساند که این کل‌بودگی تنها ظاهری است و در واقعیت، ساختمان وجودی‌اش پی‌آمد تقسیم‌شدگی *dividedness* اوست.

نمادپردازی‌های عروج و روایاهای بیداری

۵

پرواز جادویی

هوکارت (A.M.Hocart)، هماهنگ با نظریه‌هایش درباره‌ی حق حاکمیت، جهان‌بینی پرواز جادویی را به مثابه بخشی جدایی‌ناپذیر از نهاد خدا - شاهان و در واقع، سهیم در آن در نظر می‌گرفت. شاهان آسیای جنوب شرقی و اقیانوسیه، از منزلت رفیعی برخوردار بودند و هم‌شان خدایان قلمداد می‌شدند. هرگز نمی‌بایست پا بر زمین ساینند و مانند خدایان «در هوا پرواز می‌کردند».^۱

هر چند این فرضیه، با صلابتی بیان می‌شود که مشخصه‌ی انسان‌شناسان انگلیسی است، اما به هیچ وجه خالی از جذابیت نیست. جهان‌بینی شاهی royal به نحوی به عروج به آسمان دلالت دارد. بیکرمن E.Bickerman، در پژوهشی گیرا، که باید آغازگر مجموعه نوشته‌هایی در این باب شود، نشان داده است که خداسازی apotheosis امپراطور روم شامل عروجی از این گونه می‌شد.^۲ خداانگاری شاهی، تاریخی طولانی، یا می‌توان گفت پیش‌تاریخی در جهان مشرق زمین دارد. به تازگی ویدگرن G. Widegren،

1-A.M. Hocart, "Flying through The Air" in the *Indian Antiquary*, 1923, pp. 80-82; republished in the volume *The Life-giving Myth*, London, 1952, pp. 28-32.

2.E. Bickerman, "Die romische Kaiserapothese" in the *Archiv.f. Religionswissenschaft*, 27, 1929, pp. 1-34 esp. 9-13.

به هنگام مطالعه‌ی پندارهای پادشاهی و الگوی آیینی حق حاکمیت در عهد عتیق خاورمیانه، به شکل بی‌نظیری این مجموعه‌ی معراج را تشریح می‌کند: علی‌رغم واگرایی‌های ناگزیر به سبب تنوع فرهنگ و تعدیل‌های تحمیل شده‌ی تاریخی، نمادپردازی و صحنه‌پردازی عروج صاحبان نفوذ و قدرت، هزاران سال یکسان باقی ماند. از این گذشته، همین الگو در تصاویر سرمشق‌گونه و زندگی‌نامه‌های اسطوره‌ای پیامبر الهی، برگزیده و رسول نیز ابقا شده است.^۱

وضعیت مشابهی را در چین می‌یابیم و اولین مقتدری که بنا به سنت، توانست پرواز کند امپراتور شان Shun (بر طبق گاهشماری چینی ۲۲۰۸-۲۲۵۸) بود. دو دختر امپراتور یائو Yao که ظاهراً ساحرهای مسلمی بوده‌اند، هنر «پرواز به سان پرنده» را به شان نشان دادند. نمونه‌های دیگری از امپراطورهایی که می‌توانستند در هوا پرواز کنند وجود دارد. لوفر B. Laufer به دفعات ثابت کرده است که در چین «پرواز جادویی» یک اضطراب (وسواس فکری) obsession بود که در افسانه‌های بی‌شماری که به اربابه‌ها و سایر وسایل پرواز مربوط می‌شد، تجلی می‌یافت.^۲ حتی نمونه‌هایی از «خداسازی از طریق ربودن» apotheosis through abduction نیز وجود دارد: امپراتور زرد؛ هوانگ‌تی، همراه با همسران و مشاورینش که به هفتاد تن می‌رسید، توسط اژدهای ریش‌داری ربوده و به آسمان برده شد.

اما در این که امپراتور شان هنر پرواز را از دو ساحر زن فرا می‌گیرد، باید احتمال داد که این مجموعه‌ی اسطوره‌ای - آیینی، آفریده‌ی جهان‌بینی شاهی نبوده است. در واقع، اصطلاحات «دانای پردار» یا «دیدارکننده‌ی پردار» به موبدی تائویی اشاره داشته است. به زبان چینی «صعود به آسمان به کمک پرواز»، به این صورت بیان می‌شود: «به کمک پرهای پرنده‌گان تغییر شکل یافته و به سان نامیرنده‌ای به بالا رفته است.»^۳ تائوگرایان و کیمیاگران از قدرت صعود در هوا بهره‌مند بودند.^۴ پرهای پرنده‌گان، یکی از نمادهای

1. cf. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book*, Upsalaleipzig, 1950; and the same *Muhammad the Apostle of God and his Ascension*, Upsala - Wiesbaden, 1955; esp. pp. 204 ff.

2. B. Laufer, *The Prehistory of Aviation*, Chicago, 1926.

3. B. Laufer, *op. cit.* p. 110

۴. چندین نمونه در ص ۲۶ کتاب لوفر و در کتاب شمن‌گرایی و فنون باستانی خلسه ص ۳۶۶ ارائه شده است، همچنین رجوع کنید به کتاب والی (A. Waley) تحت عنوان نه‌آواز چینی لندن ۱۹۵۴.

«پرواز شمنی» است که بسیار مرسوم است و به وفور در کهن‌ترین پیکرنگاری‌های چینی نمونه‌سازی شده است.^۱

برای بیان منظور خود در این فصل لازم نیست به تفصیل و برای هر یک از حوزه‌های فرهنگی مورد نظر نشان دهیم که این پرواز کیهانی در انحصار صاحبان قدرت و نفوذ نیست، بلکه شاهکاری است که توسط ساحران، دانایان و عرفا نیز انجام می‌یافته است. تنها لازم است ثابت کنیم که پرواز جادویی از حوزه‌ی قدرت و نفوذ فراتر می‌رود و پیشینه‌ای گاهشمارانه نسبت به شکل‌گیری جهان‌بینی پادشاهی دارد. اگر صاحبان قدرت و نفوذ می‌توانند به آسمان صعود کنند، به این علت است که دیگر صرفاً در شرایط انسانی شرکت ندارند و اولین و تنها افراد انسانی نیستند که به چنین تغییر و جودی تحقق بخشیده باشند. بنابراین، پیشنهاد می‌کنیم که آن وضعیت و جودی بی‌راکه شکل‌گیری این گردهم‌آیی وسیع اسطوره‌ها، آیین‌ها و افسانه‌های مربوطه به «پرواز جادویی» امکان‌پذیر می‌سازد، بررسی و توصیف کنیم.

به این نکته توجه کنیم که فرا رفتن از شرایط انسانی الزاماً به معنای «خداسازی» که مفهومی جوهری در جهان‌بینی پادشاهی الهی است، نمی‌باشد. کیمیاگزان چینی و هندی، یوگی‌ها، دانایان و عرفا و نیز جادوگران و شمن‌ها هر چند می‌توانند پرواز کنند، اما مدعی خدا بودن نیستند. رفتار این افراد بیش از هر چیز ثابت می‌کند که در شرایط «ارواح» شرکت دارند، و به زودی خواهیم دید که این شرکت تا چه اندازه می‌تواند برای درک انسان‌شناسی باستانی حائز اهمیت باشد.

ابتدا، در مراجعه به اسناد بی‌شمار «پرواز جادویی» بهتر است دو مقوله از حقایق از یکدیگر تمییز داده شود: اول، آن دسته از اسطوره‌ها و افسانه‌هایی که درباره‌ی سیر و سلوک‌های هوایی نیاکان اسطوره‌ای از نوع *Märchen* متعلق به *Magische Flucht* و به طور کلی همه‌ی افسانه‌های مربوط به پرنده - انسان (یا انسان‌های بال‌دار) است؛ و دوم، مقوله آیین‌ها و باورهایی که حاکی از تجربه‌ی «پرواز» یا عروج به آسمان است. اکنون دیگر تردیدی به خصلت خلسه‌گونه‌ی عروج نمی‌توان داشت. چنانکه می‌دانیم، فنون رسیدن به خلسه جزء جدایی‌ناپذیر پدیده‌ای است که به طور کلی تحت نام شمن‌گرایی شناخته شده است.

1.Cf. Hentze, *Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*. Antwerp, 1941, 1941. pp. 100 ff, 115 ff.

پس از تخصیص نوشته‌ی کاملی به تحلیل این پدیده، در این جا خود را به ادامه‌ی خلاصه‌ای از یافته‌ای که مستقیماً به منظور ما مربوط می‌شود، محدود می‌سازیم. «پرواز» بنا به اصطلاحات فضایی، بیانگر توانایی افراد معین برای ترک ارادی جسم، و سفر «در قالب روح» از میان سه ناحیه‌ی کیهانی است.

فرد خود را به «پرواز» متعهد می‌سازد، یعنی وجدی را در خود ایجاد می‌کند (که الزاماً شامل حالت خلسه نیست) تا جان جانور قربانی شده را به رفیع‌ترین آسمان برساند و آن را به ایزد آسمان پیشکش کند، یا به جست و جوی جان بیماری پردازد که فرضاً توسط اهریمنان به دام افتاده و ربوده شده است؛ که در این حالت، احتمال سیر کردن افقی به مناطق دوردست و سفر کردن عمودی به قعر جهنم یکسان است و سرانجام ممکن است برای هدایت جان مرده‌ای به منزلگاه جدیدش صورت گیرد.

طبیعی است که به جز چنین سیر و سلوک‌های وجدآمیزی که به دلایل دینی به صورت گروهی انجام می‌گیرد، شمن گاه به منظوره‌ای روحی و شخصی به دنبال وجد باشد. صرف‌نظر از نوع نظام اجتماعی - دینی که کارکردهای شمن را اداره و قانونی می‌کند، شمن کارآموز باید امتحان‌های دشوار رازآموزی را که شامل تجربه‌ی «مرگ» و «رستاخیز»، نمادین می‌شود، پشت سرگذارد. عقیده بر این است که جان کارآموز در طی رازآموزی به بهشت و جهنم سفر می‌کند. روشن است که پرواز شمنی با «مرگ» آینی برابر است. جان، تن را ترک می‌گوید و به مناطقی پرواز می‌کند که قابل دسترس زندگان نیست. شمن به کمک وجد خود را به یکسان به ایزدان، به مرده و به ارواح تسلیم می‌کند. توانایی مردن و دوباره زنده شدن - یعنی ترک اختیاری تن و ورود دوباره به آن - حاکی از فرا رفتن از شرایط انسانی است.

در این جا به شیوه‌های رسیدن به وجد شمنی نمی‌پردازیم. تنها یادآور می‌شویم که همه‌ی آنان ادعا می‌کنند که مانند پرنده، یا بر پشت اسب یا پرنده، یا بر طبلشان پرواز می‌کنند.^۱ این ابزار خاص شمنی نقش مهمی در آماده شدن برای حالت خلسه ایفا می‌کند: شمن‌های سبیری و آسیای مرکزی، هر دو می‌گویند که در حالت نشسته بر طبلشان پرواز می‌کنند. همین فن وجدآمیز را در میان موبدان بون بون - پوی (Bon - PO) ثبت می‌یابیم.^۲ با این فن حتی در فرهنگ‌هایی که شمن‌گرایی، به مفهوم دقیق کلمه

۱. رجوع کنید به شمن‌گرایی، ص ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۹۳ (شمن‌ها سوار پرنده‌گان می‌شدند)، ۱۸۵، (سوار اسب)، ۵۱، ۲۱۲، ۲۲۲، ۴۱۵ (مانند پرنده پرواز می‌کردند)، ۱۶۰ (زوی طبلشان پرواز می‌کردند).

2.Cf. Helmut Hoffman, *Quellen Zur Geschichte der Tibetischen Bon - Religion*, Neisbaden 1950. p.203

کم‌تر مرسوم است، برای نمونه در افریقا، نیز روبه‌رو می‌شویم.^۱ در نتیجه برای درک وضعیت وجودی که مسئول نمادها و تصاویر مربوط به «پرواز جادویی» است، باید تجربه‌ی وجدآمیز عروج را مورد کند و کاو قرار دهیم. تشخیص «سرچشمه»ی چنین مجموعه‌ای از نمادها در محفل فرهنگی معین یا در لحظه‌ی معینی از تاریخ انسان بی‌ثمر است. هر چند ویژگی شمن‌گرایی، به مفهوم دقیق *Stricto sensu*، یعنی وجد، آیین‌ها، باورها و نمادهایی که جزء جدایی‌ناپذیر آن است وسیعاً در تمامی فرهنگ‌های باستانی دیگر گزارش شده است. بسیار محتمل است که تجربه‌ی وجد در جنبه‌های بی‌شمارش با شرایط انسانی، همزیستی داشته باشد از این لحاظ که خصوصیت جدایی‌ناپذیر چیزی است که آگاه شدن انسان از وضعیت خاصش در عالم نامیده می‌شود.

این نکته زمانی روشن‌تر می‌شود که مجموعه حقایق دیگری را که به اسطوره‌ها و افسانه‌های «پرواز» مربوط می‌شود، در نظر گیریم. برای منظور ما تفاوتی ایجاد نمی‌کند که محتوای حماسی این اسطوره‌ها و افسانه‌ها مستقیماً به تجربه‌ی وجد واقعی (حالت خلسه از نوع شمنی) وابسته باشد یا مخلوق خواب و رؤیا یا محصول تخیل ناب باشد. از دیدگاهی معین، رؤیا و تخیل در جادوی وجد شرکت دارد؛ به زودی درباره‌ی مفهوم این شرکت داشتن سخن خواهیم گفت. در این جادو یادآور می‌شویم که روان‌شناسان ژرفنا بُعد تخیل را به عنوان مسئله‌ای که برای انسان در کل ارزش حیاتی یا اهمیتی خاستگاهی دارد، باز شناخته‌اند. تجربه خیال‌پردازی جزو سازنده‌ی انسان است، به همان اندازه که تجارب روزمره و فعالیت‌های عملی انسان. هر چند ساختار آن با ساختارهای واقعیت‌های «عینی» همشکل نیست، اما جهان تخیل «غیر واقعی» نیست، و به زودی با اهمیت آفریده‌های آن برای انسان‌شناسی فلسفی آشنا می‌شویم.

در اسطوره‌شناسی و فولکور «پرواز جادویی» آنچه که ابتدا به چشم می‌آید، بدویت و پراکندگی جهانی آن‌هاست. رأی همگان بر این است که موضوع پرواز جادویی *Magische Flucht* یکی از کهن‌ترین بُن‌مایه‌های فولکور است: در همه جا، و در باستانی‌ترین لایه‌های فرهنگی یافت می‌شود.^۲ به بیان دقیق‌تر، آنچه مورد نظر است

1. Adolf Friedrich, *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart, 1939 pp. 193 ff

2. Cf. Dr Marie Pancritius, "Die magische Flucht ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen" in *Anthropos*, 8, 1913, pp. 854-879-929-943. ~~Antti-Aarne~~, *Die Magische fluch Eine Märchenstudie* (FFC, No. 92) Helsinki, 1930.

«پرواز» نیست، بلکه ورافکنی trajectory سرگیجه‌آوری است که بیش‌تر جهتی افقی دارد، درست‌گویی که توسط موجودی وحشت‌آور که جسمیت یافته‌ی مرگ است، تعقیب شویم؛ یعنی همان‌طور که پژوهندگان فولکور می‌پندارند، نکته‌ی اصلی داستان فرار قهرمانی جوان از سرزمین مرگ است. پرداختن بیش‌تر به تحلیل ساختار فضایی که در آن پرواز جادویی روی می‌دهد می‌تواند جالب باشد: در آن تمامی عناصر اضطراب، تلاش عظیم برای گریختن از خطری محتمل، و آزاد ساختن خود از حضوری ترسناک را می‌توان یافت. قهرمان، سریع‌تر از اسب تندروی جادویی، سریع‌تر از باد، باشتاب اندیشه می‌گریزد. اما تنها در لحظه‌ای آخر است که بر تعقیب‌کننده‌اش فائق می‌آید. از این گذشته، توجه داشته باشید که او به بهشت پرواز نمی‌کند، و به بالا، یا صرفاً در جهت افقی نمی‌گریزد. عالم فضایی پرواز جادویی، عالم انسان و مرگ باقی می‌ماند. هرگز از آن فراتر نمی‌روند. سرعت به شتابی افسانه‌ای می‌رسد، اما تغییر بُعد وجود ندارد. الوهیت در این کابوس، این گریز شتاب‌آلود از مرگ، دخالت نمی‌کند، تنها جانوران یا پری‌های مهربانند که به فراری یاری می‌رسانند، و او به کمک اشیای جادویی که بر شانه‌ها می‌افکنند، و تبدیل خود به موانع عظیم (کوه، جنگل، دریا) است که می‌تواند، سرانجام بگریزد. این حالت نقطه‌ی مشترکی با «پرواز» ندارد. اما در این عالم اضطراب و سرعت سرگیجه‌آور، تمییز یک عنصر سرشتین حائز اهمیت است: تلاش عاجزانه برای خلاص شدن از شر؛ حضوری هیولایی، برای آزاد ساختن خود.

فضا در اساطیر، حکایات و افسانه‌های بی‌شمار درباره‌ی انسان یا موجودات ورنسانی که به آسمان پرواز می‌کنند و آزادانه میان زمین و آسمان، چه به یاری بال پرندگان و چه طرق دیگر سفر می‌کنند، جنبه‌ای کاملاً متفاوت به خود می‌گیرد. مشخصه‌ی این مجموعه از اساطیر و فولکور، سرعت پرواز یا شدت نمایشی سفر هوایی نیست، بلکه از میان رفتن وزن است، یعنی جهشی هستی‌شناسی در وجود انسان روی داده است. در این جا امکان بازبینی تمامی انواع و گوناگونی این «پرواز» و ارتباط میان زمین و آسمان وجود ندارد، و به همین بسنده می‌کنیم که یادآور شویم، پرواز بُن‌مایه‌ای است با پراکندگی جهانی^۱، و جزء جدایی‌ناپذیر دسته‌ای کامل از اسطوره‌های

۱. (تاثیرات آسیا در فولکور امریکا)، Cf. Gudmund Hatt, *Asiatic influences in American Folk-lore*,

مربوط به سرچشمه‌ی کیهانی انسان و وضعیت بهشتی در طول *illud tempus* (زمان بزرگ) خاستگاهی است، زمانی که آسمان بسیار به زمین نزدیک بود و نیاک اسطوره‌ای به آسانی می‌توانست با بالا رفتن از کوهی، درختی یا گیاه خزنده‌ای به آن دست یابد.^۱

یکی از مهم‌ترین نکاتی که به منظور ما مربوط می‌شود این است که بُن‌مایه‌های پرواز و عروج به آسمان شواهدی در تمامی سطوح فرهنگ‌های باستانی دارد و به همان اندازه در آیین‌ها و اساطیر شمن‌ها و اهل وجد یافت می‌شود که در اساطیر و فولکلور سایر اعضای جامعه که با وجود شدت تجربه‌ی دینی‌شان تظاهری به آن نمی‌کنند تا از این راه شناخته یا متمایز شوند. به طور خلاصه، معراج و «پرواز» به تجربه‌ای تعلق دارد که میان تمامی انسانیت ابتدایی مشترک است، و آن این است که این تجربه، بُعدی ژرف از روحانیت را می‌سازد که به کمک تاریخچه‌ی بعدی نمادپردازی معراج نشان داده شده است. اهمیتی را که نمادهای جان به مثابه پرنده، به مثابه «بال‌های جان» و غیره یافته، و تصاویری را که به زندگی روحانی به مثابه «صعود» و تجربه‌ی عرفانی به مثابه «عروج» اشاره دارد و مانند آن را به یاد آوریم. میزان شواهد و اسنادی که اکنون در دسترس تاریخدان ادیان قرار دارد، از چنان وسعتی برخوردار است که هرگونه برشماری این بُن‌مایه‌ها و این نمادها احتمالاً کامل نخواهد بود. در نتیجه، باید خود را به چند اشاره به نمادپردازی پرنده محدود سازیم.^۲ احتمال دارد که موضوع اسطوره‌ای - آیینی «پرنده - جان - پرواز و جدآمیز» در همان عصر پارینه سنگی موجود بوده باشد. در واقع، از این لحاظ می‌توان برخی از طرح‌های *آلتامیرا* (مردی با ماسک پرنده)، و سنگ‌برجسته‌ی مشهور لاسکو (مردی با سر پرنده)، که هورست کرشنر Horsty Krshner بازنمایی حالت خلسه‌ی شمنی را در آن می‌بیند، تفسیر کرد.^۳ از دیدگاه مفاهیم اسطوره‌ای، جان به مثابه پرنده و به مثابه راهنمای روح (هدایت‌کننده‌ی جان‌ها به جهان پسین Psychopomp)، تا به آن اندازه مورد کند و کاو قرار گرفته است که ما خود را به چند اشاره محدود کنیم. بسیاری از نمادها و کنایات مربوط به زندگی روحانی و بیش از هر چیز مربوط به قدرت هوش، با تصاویر «پرواز» و «بال»، پیوند دارد. «پرواز» به معنای هوش است، درک مسائل اسرارآمیز و حقایق ماوراطبیعه. در ریگ‌ودا آمده است. «هوش *manas* سریع‌ترین پرنده

۲. رجوع کنید به شمن‌گرایی، ص ۴۲۵.

۱. رجوع کنید به ص ۴۳.

۳. درباره چی نمادپردازی پرنده‌گان رجوع کنید به:

Horst Kirchner, "Ein archaologischer Beifrang zur Urgeschichte des Shamanismus," in *Anthropos*, 47, 1950, pp. 244-286, esp. 271 ff. 258 ff.

است»، (VI/۹/۵ و پانکاو یسما برهمانا VI، و ۱ و ۱۳) می‌گوید: «کسی که می‌فهمد، بال دارد.» می‌توان دید که چگونه تصویر باستانی و سرمشق گونه‌ی «پرواز» معانی تازه‌ای می‌یابد که در مسیر بیداری‌های جدید خودآگاهی، کشف شده است. به زودی به این فرایند ارزش بخشیدن مجدد باز می‌گردیم.

قدمت عظیم و انتشار جهانی نمادها، اسطوره‌ها و افسانه‌های مربوط به «پرواز» مسئله‌ای را پیش رو قرار می‌دهد که تا فراسوی حوزه‌ی تاریخ ادیان می‌رود و به انسان‌شناسی فلسفی کشیده می‌شود. با وجود این نمی‌توان آن را نادیده گرفت، و در واقع قصد ما نیز این بوده که نشان دهیم اسناد مردم‌شناسی و تاریخ ادیان، تا آن جا که به وضعیت‌های آغازین روحانی می‌پردازد برای پدیدارشناسان و فیلسوفان نیز جالب توجه است. اکنون، اگر «پرواز» و تمامی نمادپردازی‌های مربوطه را در کل در نظر بگیریم، اهمیت آن‌ها بی‌درنگ روشن می‌شود: همگی گویای گسستی از حالت تجربه‌ی روزمره است؛ و در این گسستگی، هدفمندی مضاعفی وجود دارد. فراسورفتن و درعین حال آزادی، هر دو، از طریق «پرواز» به دست می‌آید. نیازی به افزودن این نکته نیست که اصطلاحات «فرارفتن» یا «آزادی» در سطوح باستانی فرهنگ مورد نظر یافت نمی‌شود. اما تجربه‌اش وجود دارد، حقیقتی که حائز اهمیت خاص خود است. از سویی ثابت می‌کند که ریشه‌های آزادی را باید در ژرفنای روان جست و نه در شرایطی که حاصل لحظات تاریخی معین است. به کلامی دیگر تمایل به آزادی مطلق در میان اشتیاق‌های سرشتین انسان، صرف‌نظر از مرحله‌ی فرهنگی که بدان رسیده و اشکال سازمان‌یافتگی اجتماعی آن، قرار دارد. تکرار ابدی آفرینش این عوالم تخیلی بی‌شمار که فراسوی فضا می‌رود و در آن‌ها وزن از میان می‌رود، گویای طبیعت راستین انسان است. اشتیاق به بریدن پیوندهایی که او را اسیر زمین می‌سازد، نتیجه‌ی فشارهای کیهانی یا ناامنی اقتصادی نیست؛ جزء جدایی‌ناپذیری از انسان است، از این لحاظ که موجودی است که از شیوه‌ی وجودی یگانه‌ای در جهان بهره‌مند است. چنین تمایلی به آزاد ساختن خود از محدودیت‌هایی که احساس می‌کند نوعی خفت و خواری است، و بازیابی خودانگیختگی و آزادی - تمایلی که در این جا به کمک بحث درباره‌ی نمادهای «پرواز» بیان شده است - باید در میان مشخصات خاص انسان گنجانیده شود.

از سوی دیگر، شکستن سطحی که توسط «پرواز» عملی می‌شود، به معنای عمل فراسو رفتن است. یافتن اشتیاق به رفتن به فراسو و «برفراز» شرایط انسانی، تغییر شکل دادن این شرایط به یاری «جلوه‌ی شدیداً روحانی بخشیدن» به آن، در باستانی‌ترین

مرحله‌ی فرهنگ، کم‌اهمیت نمی‌باشد. زیرا تمامی اسطوره‌ها، آیین‌ها و افسانه‌های مذکور را تنها می‌توان با اشتیاق به دیدن، رفتار کردن تن به سان «روح»، و تغییر شکل یافتن وجه جسمانی انسان به وجه روحانی، تفسیر کرد.

برای تعریف و بسط این مشاهدات چند، به تحلیل‌های طولانی نیاز است که جای آن در این جا نیست. اما به نظر می‌رسد که هم‌اکنون نتایج معینی به دست آمده است، و ما خود را برشماری این نتایج محدود می‌کنیم. نتیجه‌گیری اول یک نتیجه‌گیری کلی است که برای تاریخ دین در کل جالب توجه است. در جای دیگر اشاره داشتیم که حتی در جایی که باور دینی تحت سلطه‌ی ایزدان «آسمانی» نیست، نمادپردازی عروج به آسمان هنوز وجود دارد، و همواره بیانگر فراسورفتن است.^۱ بنابراین، به نظر ما توصیف یک دین فقط بر مبنای نهادهای خاص و موضوع‌های مسلط اسطوره‌ای آن کامل نیست؛ مانند آن است که انسان را فقط بر مبنای رفتار آشکار او توصیف کنیم و احساس‌های پوشیده، نوستالژی‌ها، تضادهای وجودی و کل عالم تخیل او را که از عقاید از پیش ساخته‌ای که به زبان می‌آورد، سرشتی‌تر است، نادیده بگیریم. اگر، پیش از پرداختن به توصیف این یا آن دین، تمامی نمادپردازی‌های ضمنی اسطوره‌ها، افسانه‌ها و داستان‌هایی که سنت شفاهی را می‌سازد، و نیز نمادپردازی‌هایی که در ساختار محل زیست و آداب و رسوم گوناگون خواناست، در نظر گرفته شود، بُعدی کامل از تجربه‌ی دینی گشوده می‌شود که ظاهراً در پرستش همگانی و اساطیر رسمی وجود نداشته یا به ندرت مطرح شده است. این مجموعه باورهای ضمنی چه «سرکوب شود و چه با زندگی دینی یا صرفاً «زوالش» پوشیده گردد، مسئله‌ی دیگری است که در این جا وارد آن نمی‌شویم. تنها کافی ست گفته شود نمی‌توان دینی را بدون به حساب آوردن محتوای ضمنی دینی آن، که به کمک نمادها معنا می‌یابد، شناخت و توصیف کرد.

به مسئله‌ی اصلی خود باز می‌گردیم: مشخص کردن اهمیت قابل توجه این مسئله که به‌رغم از نو ارزش‌گذاری‌های بسیار و گوناگونی که نمادهای «پرواز» و معراج در جریان تاریخ پشت سر گذاشته، انسجام ساختاری آن‌ها هنوز دریافت‌پذیر است. به عبارت دیگر، محتوا و ارزشی که ادیان گوناگون به تجربه‌ی عروج نسبت می‌دهند، هر چه باشد - ادیانی که در آن «پرواز» و عروج نقش خود را ایفا می‌کنند - همواره دو بُن‌مایه‌ی سرشتین که بر آن تأکید ورزیدیم، در آن‌ها وجود دارد - فراسورفتن و آزادی، که هر دو با گسستن از

۱. رجوع کنید به الگوهای ادیان تطبیقی، ص ۱۱۰.

سطح تجربه به دست می‌آید، و گویای جهش هستی‌شناسانه انسان است. صاحبان نفوذ و قدرت، از آن‌جا که دیگر در شرایط انسانی شرکت ندارند و «آزاد» می‌باشند، می‌توانند در هوا پرواز کنند. به همین علت، یوگی‌ها، کیمیاگران، ارهت‌ها *arhat* می‌توانند خود را به اختیار جا به جا کنند، پرواز کنند یا ناپدید شوند. تنها کافی است با دقت به تحلیل داده‌های هندی‌ها پرداخت تا دریافت که چه شمار قابل توجهی از بدعت‌گذاری‌ها در تاریخ طولانی هند صورت گرفت که از تجربه‌های روحی متوالی و بیدار شدن‌های تازه خودآگاهی گرفته شده است. تعدادی از آن‌ها را می‌توان در نوشته‌های گذشته‌ی ما یافت؛^۱ در این جا تنها به چند اشاره بسنده می‌کنیم. به یادآوریم که «پرواز» چنان مشخص کننده‌ای آرَهت بودایی است که آرَهنت *arahant* مبنای فعل سینهالی *Sinhalese* رَهتوه *rahatve* «ناپدید شدن، در لحظه از جایی به جای دیگر رفتن است». در این مورد روشن است که با یک موضوع فولکورور رو به رو هستیم (دانا یا ساحر پرواز کننده) که چنان تخیل عموم را برانگیخته که در آفرینشی زبان‌شناسی تجلی یافته است. اما لازم است که معنای خاص «پرواز» آرَهت را در نظر گرفت، معنایی که به تجربه‌ای روحی پیوسته است که فرضاً باید فراسوی شرایط انسانی رود. به عنوان یک قاعده‌ی کلی می‌توان گفت که آرَهت مانند همه‌ی جنانین‌ها *jñānin* و یوگی‌ها - کمَکَرین *kamacarin* هستند - موجوداتی که می‌توانند «خود را به خواست خود جا به جا کنند». چنانکه کوماراسوامی *Coomaraswamy* مطرح می‌کند، آنچه کمَکَرین به طور ضمنی می‌رساند عبارت است از «شرایطی که فرد، به سبب بودن در قالب روح، دیگر برای بودن در جایی نیاز به حرکت ندارد.»^۲ آناندا کوماراسوامی خاطر نشان می‌سازد که بیان معمولی سنسکریت برای «ناپدید شدن» انتر - دهانم گم *antar - dhānam gam* است که معنای تحت‌اللفظی آن عبارت است از «رفتن به داخل وضعیت». در کالینگابودی جاتَه که *Kālingabodhi Jātaka* پرواز در هوا به این وابسته است که فرد «تن را به جامه‌ی تأمل پوشانده باشد» (جاتَه و تَهِنَه *jhāna vethanena*).^۳ به طور خلاصه می‌توان گفت که در سطح دانش ناب متافیزیکی، «پرواز» و «معراج» قاعده‌های سنتی صرف است که دیگر گویای نقل و انتقال جسمی نیست، بلکه بیانگر گونه‌های همزمانی فضایی است که هوش به فرد می‌بخشد. آنچه از دیدگاه ما جالب‌تر است، تصاویری است که به معنای فراتر رفتن از شرایط

۱. رجوع کنید به شمن‌گرایی، ص ۳۶۲، و یوگا... ص ۳۱۸.

2. Ananda Commaraswamy, *Figures of Speech or Figures of Thought*, London 1946 p. 184.

3. Coomaraswamy, *op.cit.* pp. 183-184.

انسانی به سبب توانایی ارهت در پرواز بر فراز پشت بام خانه‌هاست. متون بودایی از ارهت به این گونه سخن می‌گویند: «در هوا پرواز می‌کند، از فراز سقف کاخ می‌گذرد.»^۱ یا: «به اختیار خود پرواز می‌کند، از فراز بام خانه می‌گذرد و در هوا اوج می‌گیرد.»^۲ برای نمونه ارهت موگالانه Moggalāna: «گنبد را می‌شکند و به درون هوا می‌پرد.»^۳ این نمادپردازی مستعد تفسیری دوگانه است؛ در سطح فیزیولوژی ظریف و تجربه‌ی عرفانی اشاره به «وجد» دارد، و در نتیجه، به پرواز جان از طریق برهم‌نדרه^۴ *brahmarandhra* در حالی که در سطح متافیزیکی، نمونه‌ی حالت از میان بردن جهان شرطی است. زیرا «خانه» به معنای عالم است؛ «شکستن سقف خانه»، به معنای فراتر رفتن از جهان یا صعود بر فراز آن از جانب ارهت است. صرف‌نظر از وسعت شکافی که اساطیر و فولکور باستانی درباره‌ی «پرواز» را از فنون فرارفتن از جهان و دانش متافیزیکی جدا می‌کند، باز هم امکان همانندسازی تصاویر به کار گرفته شده در این دو حیطة وجود دارد.

پدیدارشناسی بلند شدن از زمین و عروج وجدآمیز در میان «ساحران» - یعنی در میان کسانی که مدعی دست یافتن به قدرت جا به جایی خود مختارانه می‌باشند - و در میان عرفا، هنوز نیازمند مطالعه است. آن گاه بهتر می‌توان پی برد که چه دقت‌ها و تمایزگذاری‌هایی برای توصیف و نوع آن - که می‌تواند نامحدود باشد - مورد نیاز است. تنها کافی است به عروج وجدآمیز زردشت^۵ و معراج محمد(ص)^۶ اشاره کرد تا متقاعد شد که در تاریخ ادیان مانند هر رشته‌ی دیگر، مقایسه کردن، مغشوش کردن نیست. البته به حداقل رساندن تفاوت‌های درون‌مایه‌ای که نمونه‌های «پرواز»، «وجد» و «معراج» را متنوع می‌کند، بیهوده است. اما به همان اندازه بیهوده است که ارتباط ساختاری را که از چنین مقایسه‌هایی پدیدار می‌شود، باز نیافت. و در تاریخ ادیان، مانند دیگر تعالیم ذهنی، شناخت ساختار است که درک معانی را ممکن می‌سازد. تنها پس از روشن

1. *Jātaka*, III, p. 472.

2. *Dhammapada Atthaka thā* III, p. 66. Ananda Coomaraswamy "Symbolism of the Dome", in the *Indian Historical Quarterly*, 14, 1938. pp. 1-56, p. 54.

3. *Dhammapada Atthakathā*, II, p. 66 Coomaraswamy, *ibid*.

۴. اصطلاح به معنای «باز شدن» در اوج جمجمه که نقش پیشروی در فنون یوگای تانترایی دارد.

۵. درباره‌ی ساختار «شمی» زردشت، نگاه کنید به شمن‌گرایی، ص ۳۵۶، و G.

Widengren, "Stand und aufgaben der Iranischer Religionsgeschichte," II, in *Numen*, 2, 1955, pp. 66 ff.

۶. رجوع کنید به محمد فرستاده‌ی خدا، به قلم ویدن‌گرن، ص ۹۶.

ساختن ساختار نمادپردازی «پرواز» به طور کلی است که می‌توان به معنای اول آن رسید؛ آن‌گاه راه درک جداگانه‌ی هر یک گشوده می‌شود. بنابراین نباید فراموش کرد که در هر سطحی از فرهنگ و علی‌رغم زمینه‌های وسیعاً متفاوت تاریخی و دینی آن‌ها، نمادپردازی «پرواز» به شکل تغییرناپذیری از میان رفتن شرایط انسانی، فراسورفتن و آزادی را بیان می‌کند.

هفت گام بودا

اکنون به مجموعه‌ی دیگری از تصاویر و نمادها می‌پردازیم که در رابطه با نمادپردازی پرواز اشاره‌ای به آن داشتیم - یعنی عروج به آسمان به کمک گام برداشتن - ابتدا از یک متن بودایی جالب توجه نقل می‌کنیم که نشان می‌دهد تا چه اندازه این تصاویر سنتی مستعد بازاری‌گذاری متافیزیکی‌اند:

«بودی ستوه بلافاصله پس از تولد، پایش را صاف بر زمین می‌گذارد و به سمت شمال می‌چرخد، هفت گام برمی‌دارد، به زیر سایبانی پناه می‌برد، به تمامی مناطق اطراف خود می‌نگرد و با صدایی نظیر صدای گاو میش می‌گوید: «من بر فراز جهانم، من بهترین [فرد] در جهانم؛ این آخرین تولد من است؛ برای من دیگر هستی وجود ندارد.» (مجهیمه - نیکایه، ص ۱۲۳ - *Majjhima - Nikaya*). این خصلت اسطوره‌ای تولد بودا، با تنوع معینی، در نوشته‌های بعدی نیکایه *Agama - Nikaya* و *Vinaya*، و در زندگینامه‌های بودا تکرار می‌شود. آقای اتین لاموت Etienne Lamotte در یادداشت طولانی خود برای ترجمه‌ی *Maha-pajñāparamitāsastra* ناگارجونه *Nāgārjuna* مهم‌ترین متن‌ها را دسته‌بندی می‌کند؛ بودا هفت گام در یک جهت واحد، به سمت شمال برمی‌دارد، یا در چهار، شش یا ده جهت؛ این گام‌ها را با صاف گذاشتن پاهایش بر زمین، یا بر گل نیلوفر، یا در ارتفاع ۱۰ سانتی متری برمی‌دارد. ظهور مکرر اولین بُن‌مایه - هفت گامی که منحصراً به سمت شمال برداشته می‌شود - ما را بر آن می‌دارد که سایر اشکال گوناگون (چهار یا شش یا ده جهت) را، شاید به سبب ادغام این مضمون در نمادپردازی پیچیده‌تر، تازه‌تر پنداریم.

در این لحظه تحلیل شیوه‌های متفاوت رسیدن بودا به شمال («صاف گذاشتن» پاها، یا پا گذاشتن بر گل نیلوفر، یا حالت راه رفتن در ارتفاع) را کنار می‌گذاریم و توجه خود را به نمادپردازی کانونی هفت گام محدود می‌کنیم. آقای پل موس Paul Mus، در مطالعه‌ی خود درباره‌ی این موضوع اسطوره‌ای به خوبی ساختار کیهان‌شناسی و اهمیت

متافیزیکی آن را مطرح کرده است.^۱ در عمل، هفت گام، بودا را به قله‌ی نظام کیهانی می‌رساند. گفته: «من بالاترین [فرد] در جهانم.» اگوهم اسمی لوکسه *aggo'ham asmi lokassa* مبنای دیگری جز آن که بودا فراسوی فضا رفته است ندارد. او با گذشتن از هفت مرحله‌ی کیهانی که همان‌طور که می‌دانیم با هفت آسمان سیاره‌ای ارتباط دارد، «به قله‌ی جهان» (لوکه‌گه *Lokkage*) می‌رسد. از سوی دیگر، بنایی که با نام «پراسادای هفت طبقه» *Seven Storied Prāsāda* شناخته شده است، جهانی را که در شمال کیهانی به اوج می‌رسد نمادپردازی می‌کند: از قله‌ی آن می‌توان به سرزمین علوی بودا رسید.^۲

آنچه اسطوره‌ی تولد بودا با دقت کامل بیان می‌دارد، این است که بودا بی‌درنگ پس از تولد، فراسوی کیهان می‌رود و فضا و زمان را ملغی می‌کند («بالاترین» و «کهن‌ترین» در جهان می‌شود). شیوه‌های متفاوت برداشتن هفت‌گام از جانب بودا، به روشن‌شدن نمادپردازی این فراسو رفتن کمک می‌کند. یا پا بر زمین نمی‌گذارد، یا زیر پایش نیلوفر سبز می‌شود، یا با فاصله‌ای از زمین گام می‌زند؛ چون در تماس مستقیم با زمین نیست آلوده و بی‌حرمت نمی‌شود. بورنوف *Burnouf* درباره‌ی نمادپردازی پایی که موازی با زمین قرار می‌گیرد، از متنی بودایی نقل می‌کند که پل موس با توضیح زیر به آن اشاره می‌کند: «به هر جا که سلطان جهان می‌رود، سوراخ‌ها پر می‌شود، و برآمدگی‌ها مسطح و مانند آن». زیر پاهای بودا زمین «نرم» می‌شود؛ یعنی به این ترتیب آن توده کاهش می‌یابد و بُعد سوم از بین می‌رود؛ تصویری که گویای فراسورفتن فضایی است.^۳

اهمیت متافیزیکی این نمادپردازی فراسورفتن فضایی، در تفکر نظری بودایی به مرزهای نهایی می‌رسد. اما این نمادپردازی اتفاقاً آفریده‌ی بوداگرایی نیست. فراتر رفتن از جهان با صعود به آسمان، در زمان‌های پیش - بودایی نیز موجود بوده است. «قربانی، در کلیت خود، کشتی بی است که به بهشت می‌رود.» (کتبته برهمانا، ۲، ۵، ۱۰). الگوی آیین یک دوروهنه *durohana* «عروجی دشوار» است. برگزارکننده از پله‌ها بالا می‌رود (*ākramana*)، در مقابل جایگاه قربانی قرار می‌گیرد، دستانش را می‌گسترده (مانند پرنده‌ای که بال‌هایش را!) و با صدای بلند می‌گوید: «من به آسمان دست یافتم، به ایزدان؛ من بی‌مرگ شده‌ام!» (تیتیرییه سمهیتیه، ۱، ۷، ۹ *Taittirīya Samhita*). «به راستی، برگزار

1. Paul Mus, *Barabundur, Esquisse d'une histoire du Bouddhisme*, Hanoi, 1935, I pp. 476-575, and *La notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique*, Melun. 1939.

2. P. Mus. *Barabudur* p. 95ff, p. 320 ff.

3. Mus. *Barabundur*, p. 484.

کننده از خود نردبانی و پلی می‌سازد تا به جهان کیهانی رسد» (همان جا، VI، ۶، ۲/۴).^۱ روشن است که در این مورد ما با باوری به کارآیی جادویی - دینی قربانی کردن ودایی رو به رو هستیم و نه «فراسوی» کیهان رفتن که مضمون تولد بودایی است. با وجود این، مقایسه‌ی گام‌های بودا و «پله‌های» قربانگاه که برگزارکننده از آن بالا می‌رود حائز اهمیت است. اثرات هر دو مورد همسان است: دستیابی به رفعت عالی عالم، که با شمال کیهانی، یا «مرکز جهان» برابر گرفته می‌شود.

گذشتن بودا از هفت آسمان به منظور رسیدن به «عالی‌ترین نقطه» - یعنی عروجش از مراحل کیهانی که به هفت آسمان سیاره‌ای مربوط می‌شود، مضمونی است که به مجموعه‌ای نمادین - آیینی تعلق دارد که در هندوستان، آسیای مرکزی و خاورمیانه مشترک است. ما این دستگاه باوری و آیینی را در کتاب شمن‌گرایی (ص ۲۳۷، ۴۲۳، جاهای دیگر) مورد مطالعه قرار دادیم. در این جا تنها خاطر نشان می‌کنیم که «هفت گام بودا» با عروج به آسمان شمنی به کمک پله‌هایی که در درخت توس آیینی بریده می‌شود (هفت، نه یا شانزده سوراخ که به همین تعداد آسمان وجود دارد) یا با نردبانی با هفت پله که رازآموز در رموز میتراپی از آن بالا می‌رود، قابل قیاس است. تمامی این آیین‌ها و اسطوره‌ها ساختار مشترکی دارند: عالم چنین دریافت می‌شود که دارای هفت مرتبه، یکی بر فراز دیگری است - یعنی، هفت آسمان سیاره‌ای؛ که اوج آن یا در شمال کیهانی، یا در ستاره‌ی قطبی، یا در امپیرین Empyrean، است که همه مترادفهایی برای نمادپردازی «مرکز جهان» است. بالا رفتن به بالاترین آسمان، یعنی عمل فراتر رفتن از جهان، در نزدیکی یک «مرکز» (معبد، شهر پادشاهی، یا درختی مقدس که با درخت کیهانی و قربانگاه که در محور عالم *Axis Mundi* تحلیل رفته، همسان گرفته می‌شود) صورت می‌گیرد، زیرا در «مرکز» است که گسست از یک سطح به سطح دیگر، و بنابراین گذر از زمین به آسمان روی می‌دهد.^۲

به مسئله‌ی تولد بودا باز گردیم: در این جا مسلماً با تفسیر دوباره‌ی نمادپردازی باستانی فراروی رو به رو هستیم. تفاوت اصلی هفت‌گام بودا با آیین‌های برهمنی سبیریایی و میتراپی، در سمت‌گیری دینی و کاربردهای متافیزیکی متفاوت آن‌ها نهفته است. اسطوره‌ی تولد، فرارفتن بودا از این جهان آلوده و اندوهبار را بر ما آشکار می‌سازد.

۱. رجوع کنید به تصاویر و نمادها ص ۵۷ و شمن‌گرایی، ص ۳۶۲.

۲. رجوع کنید به تصاویر و نمادها، ص ۵۲.

آیین‌های برهمایی و شمنی به عروجی آسمانی اشاره دارد که فرد را در جهان ایزدان شریک می‌سازد و شرایط ممتازی را پس از مرگ، یا دریافت برکاتی را از جانب ایزد اعظم تضمین می‌کند. در اسرار میتراپی، رازآموز دست به سفری نمادین و در هفت آسمان می‌زند تا خود را از تأثیرات سرپرستانه‌ی Tutelary سیاره‌ها «پاک کند» و خود را تا سطح امپیرین بالا برد. اما ساختار تمامی این «بن‌مایه‌ها» یکسان است: فراروی از جهان به یاری گذر از هفت آسمان و دستیابی به اوج کیهان، به قطب.

بنا به اشارات پل موس درباره‌ی کیهان‌شناسی هندی، نقطه‌ای که آفرینش از آن آغاز می‌شود، نقطه‌ی اوج است. «آفرینش به تدریج، از طریق مراحل متوالی رو به پایین صورت گرفته است.» قطب نه تنها محور حرکت‌های کیهانی است، قدیمی‌ترین مکان است، زیرا از آن جاست که جهان پا به هستی گذاشته است. به همین سبب بودا می‌گوید: «این من هستم که در اوج جهانم... این من هستم که کهنسال ترینم». زیرا با دست یافتن به قلعه‌ی کیهان، بودا با سرآغاز جهان هم عصر می‌شود. زمان و آفرینش را ملغی می‌کند و خود را در لحظه‌ی بی‌گذر a - temporal ماقبل پیدایش کیهان می‌یابد. آنچه روی می‌دهد، «بازگشت به گذشته» است تا وضعیت خاستگاهی بازسازی شود، آن هم به صورت «ناب» و فاسد نشده، زیرا هنوز به زمان آلوده نگشته است. بودا با «کهنسال‌ترین فرد عالم» خواندن خود، فرارفتن خود را از زمان اعلام می‌دارد، درست همان‌طور که می‌گوید با رسیدن به «قلعه‌ی جهان» فراسوی فضا رفته است. هر دو تصویر بیانگر فراروی کامل از جهان و ورود دوباره به «مطلق» و حالت معماآمیز (پارادکس گونه‌ی) فراسوی زمان و فضا است.

توجه داشته باشیم که تنها کیهان‌شناسی هندی نیست که آغاز آفرینش را از نقطه‌ی اوج می‌پندارد، بنا به سنت‌های سامی، جهان به نحوی آفریده می‌شود که از ناف (تصویر مرکز) آغاز می‌کند و پنداره‌های مشابه در جاهای دیگر نیز یافت می‌شود.^۱ «مرکز جهان» الزاماً «قدیمی‌ترین» بخش عالم است. اما نباید از یاد برد که از نقطه نظر نمادپردازی‌های مورد نظر، این «عمر داشتن» قاعده‌ای برای زمان خاستگاهی، برای «اولین» زمان است. «کهنسالی» (جیشته *jyeshtha*) بودا، استعاره‌ای است که به معنای حضور او پیش از تولد جهان است، یعنی او به هستی آمدن جهان و اولین پدیداری زمان را می‌بیند. از سوی دیگر ما می‌دانیم که عروج‌های آیینی به آسمان، همواره در «مرکز»ی صورت

۱. نگا، اسطوره‌ی بازگشت ابدی، ص ۱۶، الگوهای ادیان تطبیقی، ص ۳۷۷.

می‌گیرد. درخت شمنی «مرکز جهان» فرض گرفته می‌شود، زیرا در درخت کیهانی تحلیل رفته است. و در هندوستان جایگاه قربانی (یوپا *Yupa*) با محور عالم *Axis Mundi* انطباق دارد. اما نوعی نمادپردازی قیاسی را می‌توان در خود ساختار معابد و محل سکونت افراد یافت. از آن‌جا که تمامی اماکن مقدسه، کاخ‌ها، و شهرهای شاهی، و وسیع‌تر، تمامی خانه‌ها، به شکلی نمادین در «مرکز جهان» قرار دارند، در نتیجه چنین برمی‌آید که صرف نظر از ماهیت این بناها، گسست سطوح امر ممکن است؛ یعنی، می‌توان (با ورود دوباره به لحظه‌ای خاستگاهی پیش از هستی یافتن جهان) فراسوی زمان رفت. جای شگفتی نیست، زیرا می‌دانیم که هر محل سکونتی، تصویر جهان *imago mundi* است و ساختن هر بنای جدیدی، تکرار پیدایش عالم. به طور کلی، این نمادها که مؤید و مکمل متقابل یکدیگرند، هر یک از چشم‌انداز خاص خود، معنایی واحد دارند: این که امکان فرارفتن از جهان برای انسان وجود دارد، با بالا رفتن از لحاظ فضایی، «وارونه کردن» یا «عقب رفتن» از لحاظ زمانی. با فراتر رفتن از این جهان، پا به وضعیت خاستگاهی می‌گذاریم؛ به شرایط نامقید سرآغاز جهان، به کمال «اولین لحظه»، پیش از آن که چیزی آلوده و بی‌حرمت شود و به زمانی که هیچ چیز فرسوده و بی‌رنگ نبود، زیرا جهان تازه تولد یافته بود.

انسان متدین پیوسته، به شیوه‌های گوناگون و با شروع از دیدگاه‌های مختلف کوشش نموده تا خود را با ورود دوباره به «کمال یافتگی سرآغاز» به شکل دوره‌ای، نوزایی و تجدید کند؛ یعنی با کشف دوباره‌ی سرچشمه‌ی اولیه زندگی، درست به همان‌سان که زندگی، مانند کل آفرینش، هنوز مقدس بود، زیرا هنوز در درست آفریننده تازه بود.

دوروهنه *Durohana* و «رؤیای بیداری»

حال می‌دانیم که پرواز، صعود و عروج، به کمک بالا رفتن از پله مضامینی است که بارها در رؤیا تکرار می‌شود. گاه، به راستی، یکی از این مضامین نسبتاً غالب در فعالیت رؤیا یا تخیل می‌گردد. بار دیگر به نمونه‌ای اشاره می‌کنیم که بیش از این خاطر نشان ساختیم.^۱ جولین گرین *Julien Green*، در ژورنال ۴ آوریل ۱۹۳۳ خود می‌نویسد: «پنداره‌ی ترس، یا هر عاطفه‌ی نیرومندی، در تمامی کتاب‌های من به شکلی توضیح‌ناپذیر با پلکان ارتباط دارد. دیروز به هنگامی که تمامی رمان‌های خود را بازبینی

۱. نگا، تصاویر و نمادها، ص ۶۴.

می‌کردم به این نکته پی بردم... (در این جا منابع ذکر می‌شود). مانده‌ام چگونه بدون آنکه بدانم، بارها از این بُن‌مایه استفاده کرده‌ام. کودک که بودم خواب می‌دیدم که کسی مرا روی پلکان تعقیب می‌کند. مادرم در جوانی همین ترس را داشته؛ شاید چیزی از آن در من باقی مانده است...»

پس از تمامی آنچه که درباره «هفت گام بودا» گفتیم، می‌توان پی برد که چرا پلکان، در رمان‌های جولین گرین با «اندیشه‌ی ترس یا هر عاطفه‌ی نیرومند دیگری» پیوند دارد. از پیش آشکار است که پلکان نماد گذر از یک شیوه‌ی بودن، به شیوه‌ی دیگر است. جهش هستی‌شناسانه می‌تواند تنها از طریق آیین‌گذر روی دهد، و در واقع، تولد، رازآموزی، عطش جنسی، ازدواج و مرگ، در جوامع سنتی سیازنده‌ی بسیاری از آیین‌های گذر است. وجه تمایز آنها، تنها به مثابه پی‌آمد گسست می‌تواند تغییر کند - و این حالت احساس‌های مبهم ترس و شادی، کشش و رانش را آزاد می‌سازد. از همین رو، بالا رفتن از پله، نه تنها، چنانکه دیدیم دستیابی به تقدس است - «شکستن سطحی» که از پیش آشکار است - بلکه مرگ را نیز نمادپردازی می‌کند. بسیاری از آن‌ها سنت‌هایی است که در آن جان مرده از مسیرهای کوهستانی یا از درخت بالا می‌رود. فعل «مردن» در زبان آسوری به معنای «چنگ زدن به کوه» نیز می‌تواند باشد، و «چنگ زدن» به زبان مصری حسن تعبیر «مردن» است. در آثار جولین گرین، همان‌طور که خود او با شگفتی متوجه شده است، تمامی وقایع نمایشی مرگ، جنایت، مکاشفه‌های عشق، یا ظهور شبیح، در پلکان روی داده است. قوه‌ی تخیل نویسنده، هرگاه که یکی از شخصیت‌هایش با تجربه‌ی تعیین‌کننده‌ای رو به روست که او را «به دیگری» تبدیل می‌کند، خود به خود، همان تصویر نمونه‌وار پلکان را می‌آفریند.

فروید صعود از پلکان را به مثابه بیان تغییر صورت داده‌ی میل جنسی تفسیر می‌کند - دیدگاهی یک بُعدی و تا حدی ساده شده، که روان‌شناسان بعدی آن را تصحیح و تقویت کرده‌اند.^۱ اما حتی معنای تماماً جنسی که فروید کشف می‌کند، تضادی با نمادپردازی همه جانبه‌تر پلکان ندارد؛ زیرا عمل جنسی خود یک «آیین گذر» را می‌سازد. استنباط ارضای میل جنسی مدفون شده در ناخودآگاه، از رؤیایی که در آن بیمار از پلکان بالا می‌رود، مثل آن است که بگوییم بیمار، در ژرفنای وجودش، سعی دارد از وضعیتی که در آن «گیر افتاده» - وضعیتی منفی و سترون بیرون آید. رؤیای مورد نظر اگر در مورد روانی

1. Cf, e.g. R. Desoille, *Le reve éveillé en psychothérapie*, Paris, 1945, pp. 294 ff.

بحرانی باشد - باز هم بر طبق معنای کاملاً جنسی که فروید برای آن قائل بود - نشان می‌دهد که عدم تعادلی روانی می‌تواند به کمک فعالیت جنسی مورد نظر حل شود؛ یعنی به کمک تعدیل ژرف وضعیت بیمار به گونه‌ای که با تغییر رفتار، و حتی شیوهی بودن، همسان است. به کلامی دیگر، تعبیر فرویدی این تصویر پلکان به مثابه نشانگر میل ناخودآگاه جنسی، کاملاً با معنای چندگانه‌ی «گذر» که در آیین‌ها و اسطوره‌ها به صورت پلکان، نردبان و مانند آن تشریح می‌شود سازگار است.

تنها چیزی که می‌ماند بررسی این مسئله است که آیا روش تقلیل‌دهنده‌ی reductive روانکای فرویدی حق مطلب را برای کارکرد نماد ادا می‌کند. مسئله پیچیده‌تر از آن است که در این چند صفحه‌ای که به نمادهای پرواز و عروج اختصاص داده‌ایم، بررسی می‌شود. با این حال به یاد داشته باشیم که چگونه دژوای R. Desoille از فن «روئای بیداری» با موفقیت استفاده می‌کند، و حتی در مواردی که درمان روانکاوانه با بهبودی همراه نبوده، باعث درمان شده است. نوع «روئای بیداری» که دژوای اغلب از بیماران خود می‌طلبد، دقیقاً [روئای] صعود از پلکان یا بالا رفتن از کوه است. به عبارت دیگر، او به جان تازه بخشیدن به برخی از نمادهایی که پنداره‌های «گذر» و «جهش هستی‌شناسی»^۱ را در ساختار خود جای داده است، به کمک قوه‌ی تخیل فعال، به نوعی درمان فوق‌روانی Psychic می‌رسد. این نمادها در چارچوبی شناخته شده برای تاریخدانان ادیان، بیانگر نگرش‌هایی است که انسان اتخاذ کرده و در عین حال واقعیت‌هایی است که با آن رو به رو بوده، که پیوسته واقعیت‌های مقدس است، زیرا در سطح باستانی فرهنگ، مقدس به صورت آشکاری از پیش واقعی است. بنابراین، می‌توان گفت که تکرار ساده‌ی برخی از نمادهایی که دینی است (یا دقیق‌تر بگوییم نمادهایی که به وفور در ادیان بی‌شمار یافت می‌شود)، به کمک تخیل فعال، باعث بهبودی روان‌شناسی و در نهایت درمان می‌شود. به عبارت دیگر، روان تلقینی^۱ Psychagogy «روئای بیداری» عروج، کاربرد تکنیکی روحی در قلمرو فعالیت روانی ناخودآگاه است.

مسئله زمانی روشن‌تر می‌شود که در می‌یابیم دژوای نه تنها بیماران خود را برمی‌انگیزد که از پلکان یا کوه بالا روند، بلکه آن‌ها را به «پرواز» نیز فرامی‌خواند.^۲ گاستون

۱. معنای این واژه، عبارت است از تأثیرگذاری بر رفتار از طریق تلقین اهداف خوش‌آیند زندگی. در واژه‌نامه‌ی روان‌شناسی و زمینه‌های وابسته تألیف براهنی، باطنی و سایرین (فرهنگ معاصر) روان‌درمانی رهنمودی ترجمه شده است.

2.R. Desoille, *op.cit.* pp. 29ff, 146 ff, and *passim*.

باشلار به درستی تکنیک رؤیای بیداری را به مثابه شکلی از «تجسم حرکت» تعریف کرده است.^۱ «صعود جان با آرامش و صفا متناسب است. در پرواز و صعود، وحدتی پویا شکل می‌گیرد.» پیش‌تر معانی پرواز و صعود را در فولکلور، در تاریخ ادیان و در عرفان روشن ساختیم؛ و توانستیم نشان دهیم که تصور مورد نظر همواره تصور فراروی و آزادی است. اگر بخواهیم از علّیت بیش از حد ساده شده‌ای پرهیزیم که در روش تقلیل به کار می‌رود، مجبوریم به این نتیجه‌گیری برسیم که سطوح متفاوت اما پیوند درونی یافته رویا، تخیل فعال، آفرینش اسطوره‌ای و فولکلور، گمانه‌زنی آیینی و متافیزیکی و سرانجام در سطح تجربه‌ی وجد، نمادپردازی عروج، همواره به گسستن از وضعیتی اشاره دارد که «قفل» یا «سنگ» شده، گسست از سطحی که امکان گذر از یک شیوه‌ی بودن به شیوه‌ی دیگر را فراهم می‌سازد - به طور خلاصه، امکان آزادی «حرکت»، آزادی تغییر وضعیت، از میان بردن سیستم شرطی‌کننده را بوجود می‌آورد. و خواهیم دید که در زمینه‌های متفاوت - رؤیا، خلسه، آیین، اسطوره و مانند آن - معانی مکمل اما از لحاظ ساختاری تجزیه‌ناپذیری را می‌یابیم که در یک الگو جا می‌افتد. از این گذشته، نمی‌توان هر آنچه را که چنین الگویی نمایان می‌سازد، به شکلی که در رمزنویسی صورت می‌گیرد، مشخص کرد، مگر آن که پس از کشف رمز معانی خاص آن‌ها به ترتیب و در چارچوب خاص خود، در یک کل یکپارچه شود. زیرا هر نمادپردازی یک «نظام» است و تنها تا آنجا به درستی درک می‌شود که در کلیت کاربردهای خاصش مطالعه گردد.

با پذیرش این نکات، نمی‌توان از تأیید این مسئله سرباز زد که نمادپردازی عروج ژرف‌ترین معانی خود را زمانی آشکار می‌سازد که در رابطه با «ناب‌ترین» فعالیت روح بررسی شود. می‌توان گفت انتقال «پیام راستینش» در سطوح متافیزیک و عرفان صورت می‌گیرد. همچنین می‌توان گفت در سایه‌ی ارزش‌هایی که عروج برای زندگی روحانی دارد (بالا بردن جان تا جایگاه پروردگار، خلسه‌ی عرفانی و مانند آن) سایر معانی آن که در سطوح آیینی، اسطوره‌ای، رؤیا یا روان‌تلقینی تشخیص‌پذیر است، هوشمندانه شده و مفهوم پوشیده‌ی خود را آشکار می‌سازد. در عمل، بالا رفتن از پلکان یا کوه در خواب یا در یک رؤیای بیداری، در ژرف‌ترین سطح روان، به معنای تجربه‌ی «رستاخیز» است (حل بحران، یکپارچگی دوباره‌ی روان). اکنون چنانکه دیدیم، متافیزیک ماهایانا عروج

1. Gaston Bachelard, *Lair et les songes*, Paris 1943, pp. 129 ff.

(خطوط فوق از ص ۱۳۶ نقل شده است.)

بودا را به مثابه حادثه‌ای در مرکز جهان تفسیر می‌کند، و بنابراین حادثه‌ای که به معنای فرارفتن از زمان و فضا است. بسیاری از سنت‌ها آفرینش جهان را تا آن نقطه‌ی مرکزی (ناف) ردیابی می‌کنند که از آن در چهار جهت اصلی گسترش یافته است. دستیابی به مرکز جهان به معنای رسیدن به نقطه‌ی خروج» از کیهان در «سرآغاز زمان»، و در یک عبارت، از میان بردن زمان است. اکنون بهتر می‌توان اثر نوزایی را که در عمق روان یا تصویر عروج و پرواز ایجاد می‌شود، درک کرد، زیرا می‌دانیم که «در سطوح آیین، خلسه و متافیزیک - عروج از جمله می‌تواند زمان و فضا را از میان برد و انسان را به لحظه‌ی رازآلود آفرینش جهان «فراکند» که به این ترتیب به مفهومی «دوباره متولد می‌شود». و با تولد جهان هم‌عصر می‌گردد. به طور خلاصه «نوزایی» که در عمق روان عملی می‌شود تا زمانی که در نیابیم تصاویر و نمادهای برانگیزاننده‌ی آن - در ادیان و عرفان - بیانگر رها شدن از قید زمان است، توضیح کاملی نمی‌یابد.

مسئله آنچنان که به نظر می‌رسد آسان نیست. درست است که روان‌شناسان ژرفنا اتفاق نظر دارند که پویایی‌های ناخودآگاه را مقولات فضا و زمان - چنانکه در تجربه‌ی آگاهانه خود می‌شناسیم - اداره نمی‌کنند، و کارل یونگ با صراحت اعلام می‌دارد که به سبب خصوصیت بی‌گذر *a - temporal* ناخودآگاه جمعی است که با کم‌ترین تماس با محتوای آن، «تجربه‌ی ابدیت» حاصل می‌شود، و درست همین فعال‌شدن دوباره‌ی این درونمایه است که به صورت نوزایی کامل زندگی روانی حس می‌گردد. تردیدی به درستی این نظرات نیست. اما مشکلی باقی می‌ماند. میان کارکردهای انجام یافته و پیام‌های فرستاده شده از طریق نمادپردازی‌های خاص به ژرف‌ترین لایه‌های ناخودآگاه و معانی آن‌ها در سطوح «ناب‌ترین» فعالیت روحی، یک پیوستگی وجود دارد. چنین تداومی، حداقل غیر قابل انتظار است، زیرا روانکاوان عموماً میان ارزش‌های ناخودآگاه و خودآگاه تضاد و تعارض دیده‌اند، و فیلسوفان اغلب روح را در مقابل زندگی یا ماده‌ی زنده قرار می‌دهند.

مسئله‌ی همواره می‌توان به فرضیه‌ی مادی‌گرایانه، یعنی توضیح مسائل به یاری تقلیل آن‌ها به «اولین شکل» در هر چشم‌اندازی که ظهور آن «اولین شکل» در آن گنجانیده شود، بازگشت. جست و جو برای یافتن «سرچشمه»ی یک رسم یا «یک شیوه‌ی بودن»، یا مقوله‌ای مربوط به روح و مانند آن در یک پیشینه، یا به لحاظی در یک وضعیت جنینی، و سوسه‌ای نیرومند است. از توضیحات علت و معلولی بسیاری که توسط مادی‌گرایان از هر نوع مطرح شده، و در جست و جوی کاهش فعالیت و آفریده‌های روح به غریزه،

غده‌ای خاص یا ضربه‌ای در کودکی است، با خبر هستیم. از جنبه‌هایی، این توضیح واقعیت‌های پیچیده به کمک کاهش آن‌ها به «سرچشمه‌ها»ی ابتدایی آموزنده است، اما آن‌ها را نمی‌توان به درستی توضیح به حساب آورد، تنها بازگفتن این مسئله است که آفرینش هر چیز آغازی در زمان دارد، که هیچ کس، حتی خواب انکار آن را نمی‌بیند. اما روشن است که حالت جنینی دلیلی برای شیوه‌ی بودن بزرگسال نیست؛ جنین تا آن‌جا اهمیت می‌یابد که با بزرگسال ارتباط دارد و با او مقایسه می‌شود. «جنین» توضیح انسان نیست، زیرا شیوه‌ی بودن خاص انسان در جهان تا آن‌جا پدیدار می‌شود که دیگر هستی جنینی ندارد. روانکاوان از برگشت‌های روانی به حالت جنینی سخن می‌گویند، اما این یک نوع «جادادن» interpolation است. شکی نیست که «بازگشت» همواره ممکن است؛ اما تذکار آن چیزی بیش از آن نیست که برای مثال بگوییم، ماده‌ی زنده - از طریق مرگ - به حالت ماده‌ی صرف باز می‌گردد؛ یا تندرستی به علت قطعه قطعه شدن به حالت ماده‌ی خام گذشته‌ی خود «برگشت می‌کند». پرسش اصلی این است: از چه لحظه‌ای می‌توان گفت که یک ساختار یا شیوه‌ی بودن، چنین ساختمانی یافته است؟ در نادیده گرفتن آنچه پیش از لحظه‌ی شکل‌گیری وجود داشته است، هیچ‌گونه رازآلودگی وجود ندارد و اشتباه است که فرض کنیم با نشان‌دادن «پیش‌تاریخ» (شاید دردناک) این یا آن ارزش روح، آن را از رازآلودگی خارج ساخته‌ایم. مانند آن است که بگوییم فیل زمانی جنین بوده است.

به پرسش خود باز گردیم - کوشش برای توضیح کارکرد نمادها به کمک مراجعه به مراحل «نطفه‌ای» بی‌فایده است. به عکس، معنای نهایی برخی از نمادها تا «بلوغشان» آشکار نمی‌شود - یعنی تا زمانی که کارکردشان در پیچیده‌ترین تقلای روح مطالعه نشود. و این‌جا نیز دگربار مسئله‌ی رابطه‌ی میان سرشت، یا ماده‌ی زنده، و روح مطرح می‌شود؛ و به رغم این همه، خود را در قلمرو فلسفه می‌یابیم.

جالب توجه است که به یاد آوریم که اندیشه‌ی فلسفی هند را این رابطه‌ی معماگونه (پارادکس)، از آغاز عذاب داده است. یکی از راه‌حل‌های بسیار شناخته شده برای آن در غرب (که در ودانتا آمده است) سؤال را کوتاه می‌کند و آن را در یک کلمه «توهم» (مایا) اعلام می‌کند. راه‌حل کم‌تر شناخته شده، همان است که توسط سام‌خیا Symkhya و فلسفه‌ی یوگایی مطرح شده است که ممکن است روزی پژوهنده‌ای را برای توضیح ناخودآگاه جمعی یونگ وسوسه کند. سام‌خیا دو اصل را از پیش مفروض داشته: ماده (پراکرتی) و روح (پروشا) که دومی همواره در حالت فردی است: یعنی سام‌خیا و یوگا

اینهمانی روح فردی (آتمان) و روح جهانی (برهمن) را که ودانتا وجودش را بدیهی می‌شمارد، انکار می‌کنند. حال، هر چند هیچ رابطه‌ی واقعی میان طبیعت و روح نمی‌تواند وجود داشته باشد، هر چند پراکرتی در شیوه‌ی بودن خویش «ناخودآگاه» و «کور» است و هر چند انسان را در اسارت توهمات بی‌شمار هستی و رنج مداوم نگاه می‌دارد، در واقعیت، برای رهایی روح (پروشه) کار می‌کند. او که خود قادر به «درک» نیست، سعی می‌کند تا روح به آن رسد: او که، بنا به تعریف، محکوم به بودنی شرطی است، به روح برای رهایی - یعنی غیرشرطی کردن خود - یاری می‌رساند.^۱ (به یاد داریم که از نظر ارسطو نیز، ماده، در عین ناهوشمندی، به «هدفی» اشاره داشت - خدمت به شکل). در هندوستان نوشته‌های بسیاری به توضیح این رابطه‌ی معماگونه بین آنچه که مقدمتاً ناخودآگاه است - ماده - و «آگاهی» ناب، روح، که در اثر شیوه‌ی بودنش، بی‌گذر، آزاد و نادرگیر *uninvolved* در حال «شدن» است، اختصاص یافته است. و یکی از غیر منتظره‌ترین پی‌آمدهای این کار و زحمت فلسفی این نتیجه‌گیری بوده است که ناخودآگاه (یعنی پراکرتی) که به کمک نوعی «غریزه آخرت‌شناسی» *teleological* حرکت می‌کند، رفتار روح را تقلید، و ناخودآگاه به نحوی رفتار می‌کند که فعالیتش ظاهراً شیوه‌ی بودن روح را از پیش متصور می‌کند.

ملاحظه‌ی نمادپردازی عروج در این چشم‌انداز هندی جالب است؛ در فعالیت ناخودآگاه (پراکرتی) به راستی «نیات» معینی می‌یابیم که می‌تواند پیام نهایی خود را تنها به سطح خودآگاهی ناب (پروشه) بفرستند. تصاویر «پرواز» و «عروج»، که اغلب در جهان رؤیا و تخیل ظاهر می‌شود، تنها در سطح عرفان و متافیزیک کاملاً هوشمندانه می‌شود، و پنداره‌های آزادی و فراروی را به روشنی بیان می‌کند. اما در تمامی دیگر سطوح «پایین‌تر» دیگر زندگی روانی، این تصاویر هنوز ما به ازای رویه‌هایی است که از لحاظ تمایلشان، با اعمال «آزادی» و «فراروی» همسان می‌باشند.

۱- (نگا، یوگا، فناپذیری و آزادی، ص ۳۱).

قدرت و تقدس در تاریخ ادیان

۶

تجلی تقدس

زمانی که رودلف اوتو Rudolf Otto پروفیسور دانشگاه ماربورگ در ۱۹۱۷ کتاب کوچک خود تحت عنوان *Das Heilige* («مقدس») را منتشر کرد، در رؤیا هم نمی‌دید که «کتاب پرفروشی» را عرضه کرده باشد. اثری که انعکاسی جهانی خواهد یافت.^۱ این کتاب از آن زمان بیش از بیست بار در آلمان تجدید چاپ شده، و به ده‌ها زبان ترجمه گشته است. چگونه می‌توان پیروزی بی‌سابقه‌ی آن را توضیح داد؟

تردید نیست که علت آن، بداعت و اصالت چشم‌اندازی است که نویسنده اتخاذ کرده است. رودلف اوتو به جای مطالعه‌ی پنداره‌های خدا و دین، به تحلیل وجوه تجربه‌ی دینی می‌پردازد. او که استعداد عظیمی در تشخیص روان‌شناسی داشت، استعدادی که به پاس آموزش‌های دین‌شناسی و تاریخ ادیان تقویت شده بود، توانست درونمایه و خصوصیت خاص این تجربه را بیرون کشد. با چشم‌پوشی از جوانب منطقی و تفکر نظری دین، توجه خود را به ویژه بر جنبه‌ی بی‌منطق آن متمرکز می‌کند. زیرا - چنانکه به نحوی صریحاً اعتراف کرده است - لوتر را مطالعه کرده بود، و معنای «خدای زنده» را برای یک باورمند [مؤمن] فهمیده بود، و دریافته بود که این خدای فیلسوفان، برای نمونه خدای آراسموس نیست؛ یعنی یک پنداره، یک برداشت انتزاعی، یا یک تمثیل اخلاقی

1. Rudolf Otto, *Das Heilige*, Breslau, 1917, Aufsätze das Numinose betreffend 1923, o.u.p

همچنین رجوع کنید به اثر همین نویسنده، ترجمه‌ی انگلیسی اثر قبلی توسط جی. دبلیو هاردی تحت عنوان *پنداره‌ی مقدس*، O.U.P., 1923.

صرف؛ به عکس، از دید یک باورمند [خداوند] قدرتی هراس‌انگیز است که در «خشم» خدا و در ترس از آن تجلی می‌یابد. رودلف اوتو در کتاب خود درباره‌ی «مقدس» به تمییزگذاری مشخصات این تجربه‌ی هراس‌انگیز و غیرمنطقی می‌پردازد. احساس ترس را در مقابل آنچه مقدس است، در مقابل راز سهمناک *mysterium tremendum* این جبروت که حاکی از قدرتی به مراتب برتر و در هم شکننده است، آشکار می‌کند: ترس دینی در مقابل راز افسون‌کننده *mysterium fascinans* که پرتو افکنی کمال بی‌خدشه‌ی وجود است. اوتو تمامی این تجربه‌ها را ماوراطبیعی^۱ *numinous* نامگذاری می‌کند، زیرا در اثر جنبه‌ای از قدرت الهی برانگیخته می‌شود: «ماوراطبیعی» از راه چیزی که «کاملاً دیگر» است (*ganz andere*) متمایز می‌شود، چیزی که از ریشه و به طور کامل متفاوت است؛ به هیچ چیز انسانی یا کیهانی نمی‌ماند. انسان در رابطه با آن احساس «هیچ بودن» مطلق می‌کند، احساس می‌کند، «چیزی جز یک آفریده‌ی صرف» نیست، یا با استفاده از کلماتی که ابراهیم در خطاب به پروردگار به کار می‌برد، [احساس می‌کند] «چیزی جز ذره‌ای خاشاک» نیست (پیدایش XVIII 27).

از تحلیل پرنفوذ رودلف اوتو، به این مشاهدات می‌توان رسید که مقدس همواره خود را به صورت قدرتی با نظامی بسیار متفاوت با نظم نیروهای طبیعت، متجلی می‌سازد. درست است که زبان انسان به شکل ساده‌انگارانه‌ای عبارت سهمناک *tremendum* جبروت *majestas* یا راز افسون‌کننده *mysterium fascinans* را که از قلمروهای طبیعت یا خودآگاهی دنیوی انسان به وام گرفته است، بیان می‌کند؛ اما می‌دانیم که این واژه‌شناسی قیاسی است، و صرفاً ناشی از ناتوانی انسانی در بیان *ganz andere* می‌باشد؛ زبان برای القای فراتر رفتن از تجربه‌ی طبیعی ناگزیر است که از اصطلاحاتی استفاده کند که از همان تجربه به وام گرفته است.

بنابراین، مقدس خود را به یکسان به صورت نیرو یا قدرت متجلی می‌سازد. برای اشاره به عمل ظهور مقدس، ما استفاده از اصطلاح تجلی مقدس *hierophany* را پیشنهاد می‌کنیم، که اصطلاحی مناسب است، زیرا به تصریح بیش‌تر نیاز ندارد. معنایی بیش از آنچه که درونمایه ریشه‌شناسی‌اش، آن را می‌رساند، ندارد. از جمله این که چیز مقدسی به ما نشان داده می‌شود، خود را متجلی می‌سازد. می‌توان گفت که تاریخ ادیان - از ابتدایی‌ترین تا تکامل‌یافته‌ترین دین‌ها - از شماری تجلی‌های مهم امر مقدس، تجلی

۱. این واژه، مقدس و رازآمیز نیز معنا می‌دهد.

واقعیت‌های مقدس ساخته شده است. با شروع از ابتدایی‌ترین [شکل] تجلی مقدس - برای نمونه تجلی مقدس در هر شیئی، مثل سنگ یا درخت - و پایان بخشیدن به آن با عالی‌ترین [شکل] تجلی مقدس، تناسخ خداوند در عیسی مسیح، هیچ گسست واقعی در پیوستگی آن نیست. از لحاظ ساختار، خود را با همان عمل رازآلود رو به رو می‌بینیم - تجلی چیزی که «کاملاً دیگر» است - واقعیتی که به جهان ما تعلق ندارد - در چیزهایی که بخش و قسمتی از همین جهان «طبیعی» یا «دنیوی» است.

انسان نوین غربی در مقابل اشکال بسیار تجلی مقدس احساس ناراحتی می‌کند: برای نمونه پذیرش این حقیقت را که برای برخی از انسان‌ها مقدس می‌تواند خود را در یک سنگ یا درخت متجلی سازد، دشوار می‌یابد. با وجود این نباید از یاد برد که در این جا مسئله مورد نظر نیایش سنگ در خود یا پرستش درخت به صورت درخت نیست. سنگ یا درخت‌های مقدس در ظرفیت طبیعی‌شان پرستش نمی‌شوند، بلکه بدین خاطر پرستیده می‌شوند که تجلی‌های مقدس‌اند، زیرا چیزی را به نمایش می‌گذارند که دیگر مواد کانی یا گیاه نیست، بلکه مقدس - «کاملاً دیگر» است.

اشکال و راه‌های تجلی مقدس از قومی به قومی دیگر و از تمدنی به تمدنی دیگر متفاوت است. اما همواره این حقیقت معماگونه (پارادکس) - یعنی درک ناشدنی - وجود دارد که این مقدس است که متجلی می‌شود و به این ترتیب خود را کرانمند می‌سازد و از مطلق بودن باز می‌ماند. این نکته برای درک مشخصه‌ی خاص تجربه‌ی دینی از اهمیت عظیمی برخوردار است؛ اگر بپذیریم که تمامی تجلیات مقدس به این ترتیب برابرند، و فروتنانه‌ترین تجلی مقدس و هراس‌انگیزترین تجلی خدا، ساختار یکسانی دارد و با دیالکتیک مشابهی از مقدس توضیح داده می‌شود، آن‌گاه در می‌یابیم که هیچ‌گونه عدم پیوستگی مهمی در زندگی دینی انسان وجود ندارد. نمونه‌ی واحدی را در نظر گیریم: تجلی مقدس که به سنگ نسبت داده می‌شود را با برترین تجلی خدا - تناسخ - مقایسه می‌کنیم. راز بزرگ در این حقیقت نهفته است که مقدس متجلی شده است، زیرا چنانکه در بالا دیدیم، تجلی مقدس آن را کرانمند و تاریخی می‌کند. می‌توان دید که مقدس با گرفتن شکل سنگ به خود، تا چه اندازه خود را محدودتر می‌کند: اما فراموش می‌کنیم که خداوند، خود کرانمندی و تاریخی شدن از طریق تناسخ در عیسی مسیح را می‌پذیرد، و تکرار می‌کنیم که این همان راز سهمناک، سرّ مکتوب است: این حقیقت که مقدس، کرانمند شدن خود را می‌پذیرد. عیسی مسیح به زبان آرامی سخن می‌گفت، زبان سنسکریت یا چینی نمی‌دانست. او کرانمندی زندگی و تاریخ را پذیرفته بود. هر چند به

خدا بودن ادامه داد، دیگر قادر مطلق نبود. درست به همان‌سان که در سطحی دیگر، زمانی که مقدس خود را در صخره یا درختی متجلی می‌سازد، از "همه چیز بودن" دست می‌کشد و خود را محدود می‌سازد. بی‌تردید، تفاوت‌های مهمی میان تجلیل‌های بی‌شمار مقدس وجود دارد؛ اما هرگز نباید فراموش کرد که ساختار و دیالکتیک آن‌ها همواره یکسان است.

مانا و کراتوفانی^۱

پس از تعیین انسجام ساختاری تجلی‌های مقدس به طور عام، به مطالعه‌ی ژرف‌تر قدرت و پویایی آن‌ها می‌پردازیم. هر تجلی مقدسی یک کراتوفانی، تجلی نیرو است. این حالت چنان برجسته است که تلاش‌هایی در جهت یافتن منشاء دین در پنداره‌ی نیرویی غیرشخصی و عام که با نام ملانزی آن مانا به کار می‌رود، صورت گرفته است.^۲ این همانندسازی فرضی نخست‌ترین تجربه‌ی دینی با تجربه‌ی مانا، تعمیمی نسبتاً شتاب‌آلود و از لحاظ علمی، تا حدی ناجور بود. اما از آن جا که مفهوم انسان در تاریخ ادیان حائز اهمیت است، و هنوز، حداقل در برخی از محافل، باور بر این است که ناب‌ترین و اصیل‌ترین تجربه‌ی انسانی از مقدس است، درباره‌ی آن اندکی تأمل می‌کنیم.

طبیعت دقیق مانا را به یاد آوریم. در سال‌های پایانی قرن نوزدهم، میسیونر انگلیسی کدرینگتون Codrington مشاهده نموده که ملانزی‌ها از نیرو و یا تأثیری سخن می‌گویند که فیزیکی نیست. به نوشته کدرینگتون این نیرو «به نحوی ماوراطبیعی است؛ اما خود را به صورت نیروی فیزیکی، یا هر نیرو با فضیلتی که انسان در اختیار دارد، نشان می‌دهد. این مانا در چیزی ثابت نیست، می‌تواند در تقریباً همه چیز باشد، اما ارواح، خواه در قالب جان‌های بی‌بدن شده و خواه به صورت موجودات فوق‌طبیعی، آن را در خود داشته و می‌توانند آن را انتقال دهند و به نمایش بگذارند».^۳ باز بنا به اطلاعات کدرینگتون

۱. Kratophanie، این واژه که توسط برخی از نظریه‌سازان علوم مذهبی، به ویژه توسط نویسنده رایج شده است، برای تعیین موجودیت فرهنگی به کار می‌رود که به منزله‌ی تجلی یا تجسمی از مفهوم نیرو یا همانند کارآیی و علامت مشخصه‌ی چیزی است که عجیب، پیش‌بینی نشده یا خطرناک، به نظر می‌رسد. فرهنگ مردم‌شناسی میشل پانوف، میشل پرن، ترجمه‌ی اصغر عسگری خانقاه. نشر ویس.

۲. درباره‌ی این مسئله، به ص ۱۹ کتاب الگوهای ادیان طبیعی ما مراجعه کنید.

۳. R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, pp. 118-119. به ویژه پانویسی که ما خطوط فوق را از آن نقل کرده‌ایم.

دست‌آورد عظیم آفرینش کیهان، تنها توسط مانای الوهیت امکان‌پذیر بوده است. رئیس قبیله نیز دارای ماناست؛ اما انگلیسی‌ها، مائوری‌ها^۱ را تابع خود ساختند، زیرا از مانای نیرومندتری برخوردار بودند و دفتر میسونری مسیحیت نسبت به آیین‌های بومی، مانای نیرومندتری داشت. قایق، تنها زمانی سریع‌تر حرکت می‌کند که دارای مانا باشد، و همین مسئله درباره‌ی تور ماهیگیری، یا پیکانی که برای ایجاد زخمی مرگبار رها می‌شود^۲، صادق است. به طور خلاصه، هر آنچه آشکارا هست یا علل می‌کند، درست به همین سبب دارای ماناست، یعنی هر آنچه به عنوان تأثیرگذارنده، خلاق یا کمال یافته، انسان را برانگیزاند.

با اتکا به این حقیقت که مانا می‌تواند خود را در هر چیز یا هر عملی متجلی سازد، چنین فرض می‌شد که نیروی مورد نظر چیزی غیرشخصی است که در سراسر کیهان پراکنده می‌باشد. این فرضیه از طریق کشف برداشت‌هایی مشابه مانا که در فرهنگ‌های ابتدایی دیگر مرسوم است، تقویت گردید. مشاهده شد که برای نمونه اورندای *orenda* ایروکوآها *Iroquois*، اُکی *oki* هورون‌ها *Hurons* مگبه *megbe* پیگمی‌های آفریقا و مانند آن، در کل نمایانگر همان نیروی مقدسی است که اصطلاح ملانزی *مانا*^۳ بیان می‌کند. شماری از نظریه‌پردازان از این جا نتیجه گرفتند که باور به مانا پیش از هر شکل دیگری از مذاهب وجود داشته است و مانا نمایانگر مرحله‌ی پیش - جانگرایانه‌ی مذهب است. می‌دانیم که جان‌گرایی، باور به هستی جان را از پیش مفروض می‌گیرد - اعتقاد به جان مردگان، ارواح، شیاطین - که خود را به جلوه‌های گوناگون متجلی می‌سازد. و به یادآوریم که چگونه تیلور *Tylor* جان‌گرایی را با اولین مرحله‌ی دین همانند می‌گرفت: به عقیده‌ی این نویسنده، کهن‌ترین باورهای دینی دقیقاً همان بود که عالم را جان‌دار *animated* در نظر می‌گرفت که شمار بی‌پایانی از جان‌ها در آن می‌زیستند و پویایش می‌ساختند. اما اکنون، وجود نیرویی غیرشخصی، مانا، را کشف کردیم که این جا و آن جا در سراسر عالم تجلی می‌یابد و تقریباً آماده بودیم که اولین مرحله‌ی دین را پیش - جانگرایانه پنداریم. در این جا بحث درباره‌ی سرچشمه‌ی مذهب یا تعیین کهن‌ترین باور دینی انسان کار ما نیست. اما در رابطه با این نظریه‌ها که براساس مشخصه‌ی خاص‌گاهی و عام مانا استوار است، باید بی‌درنگ بگوییم که پژوهش‌های بعدی آن‌ها را بی‌اعتبار ساخته است،

۱. Maoris - یکی از قبایل پولنزی - برای اطلاعات بیشتر، نگا، فرهنگ مردم‌شناسی.

۲. Codrington, *op.cit*, p. 120.

۳. نگا، الگوهای ادیان تطبیقی، ص ۲۰، و جادو، پژوهشی جامعه‌شناسی، استانفورد، ۱۹۴۸، ص ۳۰.

و خالی از کشش نیست که توجه کنیم حتی در پایان قرن که کدرینگتون مفهوم مانا را به جهان فرهیختگان معرفی کرد، می شد نشان داد که این نیروی مرموز غیرشخصی نبود. دقیق تر آن که می شد نشان داد که در میان ملانزی‌ها، مانند سایر قبایل باستانی، برداشت‌های شخصی و غیرشخصی خالی از معناست.

«شخصی» و «غیر شخصی»

نگاه دقیق تری به این مفاهیم اندازیم. کدرینگتون می گوید: «اگر سنگی یافت شود که از نیروی ماورا طبیعی برخوردار است، از این روست که روحی، خود را با آن مربوط ساخته است؛ استخوان یک مرده با خود مانا دارد، زیرا شبیح با استخوان همراه است، انسان می تواند با یک شبیح یا روح چنان رابطه‌ی نزدیکی داشته باشد که با مانای درونش، و می تواند آن را چنان هدایت کند که به خواست‌هایش جامه‌ی عمل پوشد.»^۱ مانند آن است که بگوییم همه چیز و همه کس دارای ماناست، زیرا آن را از موجودات برتری دریافت کرده‌اند، یا به کلامی دیگر، زیرا هر یک تا درجه‌ای، به شکلی رازآلود در تقدس سهم دارد. از این گذشته کدرینگتون این زحمت را به خود می دهد تا مشخص کند که «این قدرت، هر چند خود غیرشخصی است، اما همواره با فردی که آن را هدایت می کند پیوند دارد؛ تمامی ارواح، شبیح‌ها به طور عام، و برخی از انسان‌ها از آن بهره‌مندند.» (همان‌جا). از چند نقل قول فوق روشن می شود که کدرینگتون، مانا را نیرویی فرضی، جدا از اشیاء و موجودات نمی دید.

پژوهش‌های بعدی هوکارت Hocart، ویلیامسون Williamson، کاپل Capell و سایرین، سرشت و ساختار مانا را روشن تر ساخته است.^۲ هوکارت با کنایه می گوید: «مانا چگونه می تواند غیرشخصی باشد اگر همواره به موجوداتی شخصی بسته شده است؟ برای نمونه در گوآدال کانال Guadal canal و مالایتا Malaita، منحصرأ جان‌های مردگان دارای نامانا namana می باشند، هر چند استفاده از آن به سود انسان در چارچوب قدرت

1. Cordington, *op.cit.*, p.119 - 120

2.Cf. H. Iau Hogbin, "Mana" in *Oceania* Vol. VI, 1936, pp. 241-247; A. Capell, "The word Mana; a linguistic Study" *ibid*, Vol. IX, 1938, pp. 89-96; R. W. Williamson, *Essays in Polynesian Ethnology*, Cambridge 1936, pp. 264.

همچنین رجوع کنید به یادداشت کتاب‌شناسی الگوهای ادیان تطبیقی ص ۳۶-۳۷، و Paul Radin, *Die Religiöse Erfahrung der Naturvölker*, Rhein-Verlag Zurich, 1951, pp.12-19

آن‌هاست. به نوشته‌ی هوگبین Hogbin: «انسان می‌تواند سخت کار کند، اما تنها در صورت جلب تأیید ارواح، که از قدرت به سود او استفاده می‌کنند، می‌تواند ثروتمند شود...» هر کوششی برای تضمین جلب ارواح به کار می‌رود تا مانا پیوسته در دسترس باشد. قربانی کردن، معمولی‌ترین روش دستیابی به مورد پسند قرار گرفتن است، اما مراسم دیگری نیز ظاهراً به همان اندازه برای آن‌ها خوش آیند است.» (ص ۲۵۷ و ۲۶۴ مقاله‌ی مذکور).

با تحلیل‌های دقیق‌تر برداشت‌های مشابه، برای نمونه برداشت *wakanda* و مانیتو *manito* در نزد سیوها^۱ و آگون کین‌ها^۲، اصلاحات همانندی ضروری گشته است. پل رادن Paul Radin از این لحاظ، مشاهده کرده است که اصطلاحات مورد نظر به معنای «مقدس»، «غریب»، «مهم»، «اعجاب‌انگیز»، «فوق‌العاده» یا «نیرومند» به کار می‌روند، اما هرگز پنداره‌ی «نیروی ذاتی» را نمی‌رساند.^۳ به نوشته‌ی رادن، آنچه ظاهراً توجه آن‌ها را به خود معطوف می‌کند، در مرحله‌ی اول مسئله‌ی «هستی واقعی» است. (همان‌جا ص ۳۵۲) پژوهشگر امریکایی دیگری به نام رافل کارستن Raphael Karsten به نوبه‌ی خود می‌نویسد: «این که چیزی به عنوان زیستگاه موجودی روحانی دریافت شود، و یا دارنده‌ی نوعی قدرت غیرشخصی جادویی، پرسشی بسیار بی‌اهمیت است که سرخپوست به احتمال بسیار نمی‌تواند به آن پاسخ دهد. برای او، میان شخصی و غیرشخصی تمایز روشنی وجود ندارد.»^۴

در نتیجه مسئله را باید در چارچوب اصطلاحات هستی‌شناسی مطرح کرد: از سویی در چارچوب چیزی که هستی دارد، که واقعی است، و از سوی دیگر در قالب چیزی که هستی ندارد یعنی در چارچوب مفاهیم و شخصی و غیرشخصی، یا جسمانی و ناجسمانی؛ مفاهیمی که، برای خودآگاهی «انسان‌های نخستین» از آن دقتی که این مفاهیم در فرهنگ‌های بسیار تکامل یافته کسب کرده، برخوردار نیست. هر آنچه از مانا پُر باشد در سطح هستی‌شناسی، هستی دارد و بنابراین مؤثر، بارور و پربرکت است. نمی‌توان «غیرشخصی بودن» را به مانا نسبت داد، زیرا این انتساب در افق روحانیت باستانی

۱. Sioux، از خانواده‌های سرخپوست امریکا. فرهنگ مردم‌شناسی.

۲. Algonquins خانواده‌ی زبانی بسیار بزرگ سرخپوستی که از چندین قبیله تشکیل شده، هرنی.

3.P. Rakin, "Religion of the North American Indians, in the *Journal of American Folklore*, Vol. 28, 1914 pp. 335-373.

4.Raphael Karsten, *The Civilization of the South American Indians*, London 1926, p. 375.

بی معناست.

اما هنوز نکات بازگو نشده‌ای وجود دارد. برداشت مانا در همه جا دیده نشده است؛ و برداشتی نیست که به شکل جهانی در تاریخ ادیان شناخته شده باشد. مانا حتی یک مفهوم همهٔ ملانزیایی‌ها نیست؛ در بسیاری از جزایر ملانزی ناشناخته است.^۱ هوگبین اجباراً نتیجه گرفت: «مانا به هیچ وجه جهانی نیست و در نتیجه اتخاذ آن به مثابه بنیانی برای پرداختن به یک نظریه‌ی عمومیِ ادیانِ ابتدایی، نه تنها نادرست، بلکه در واقع سفسطه‌آمیز است. (همان‌جا، ص ۲۷۴)

بنابراین، از تمامی این مشاهدات جدید و تحلیل‌هایی که مردم‌شناسان با تجربه در اختیار گذاشته‌اند، چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ بسیاری از فرضیه‌های نامعتبر ما را به احتیاط بیشتر تر فرامی‌خواند. خود را به بیان این گفته محدود می‌کنیم که در میان «مردم ابتدایی»، مانند مردم نوین، مقدس به اشکال و انواع گوناگون تجلی می‌یابد، اما تمامی این تجلیل‌های مقدس از یک قدرت برخوردار است. مقدس، نیرومند و قدرتمند است، زیرا واقعی است؛ مؤثر و دیرپای است. تضاد میان مقدس و نامقدس اغلب به صورت تضاد میان واقعی یا غیرواقعی یا شبه واقعی بیان می‌شود.^۲ قدرت به معنای واقعیت و در عین حال ماندگاری و تأثیر است. اما همواره باید اشاره داشت که مقدس خود را به صورت جلوه‌های گوناگون و در سطوح متفاوت آشکار می‌کند. کمی پیش دیدیم که مانا می‌تواند هر عینیت یا عملی را بارور کند، و نیروی جادویی - دینی آن از چندین منبع گرفته می‌شود - جان‌های مردگان؛ ارواح طبیعت یا ایزدان. این گفته بدان معناست که ملانزی‌ها به شکلی ضمنی چندین جلوه برای مقدس قائلند: ایزدان، ارواح، اشباح و مانند آن. تحلیل مختصر چند نمونه‌ای که وصف آن رفت این نکته را اثبات می‌کند. اما زندگی دینی ملانزی‌ها به باور به مانایی که از جانب ایزدان و ارواح تفویض شده محدود نمی‌شود و شامل کیهانشناسی‌ها و اسطوره‌ها، آیین‌های پیچیده و حتی دین‌شناسی

۱. برای نمونه در اوتانگ ، Otang (شمال شرقی جزایر سلیمان)، در ووگنو Wogeo (یکی از جزایر گینه‌نو) ناشناخته است؛ نگا هوگبین، مانا، ص ۲۶۸؛ یا در واگاواگا Wagawaga، توبه‌توب Tubetube و مانند آن، نگاه کنید به، Capell, *Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910, p. 576; C.G.Seligman, *op.cit.*, p. 92.

۲. بی‌شک نباید انتظار داشت که در زبان‌های باستانی اصطلاحات پر آب و تاب فیلسوفان را بیابیم: واقعی - غیر واقعی و... اما اصطلاح چیز the thing را می‌یابیم. برای خودآگاهی اقوام باستانی، نیرومند، مقدس، بیان واقعیت متعال است.

است: به مفهوم دیگر، مقدس دارای وجوه متفاوت است، و قدرت‌های جادویی - دینی گوناگونی با این وجوه چندگانه پیوند دارد. طبیعی است قدرتی که در قایقی تجلی می‌یابد که مانا به آن تفویض کرده است، باید دارای کیفیتی متفاوت با قدرتی باشد که از نماد، از اسطوره یا از موجود الهی ساطع می‌شود. قدرت مانا خود را به شکلی مستقیم متجلی می‌سازد؛ آن را می‌بینند یا احساس می‌کنند، [وجود] آن را می‌تواند در این یا آن شیئی یا عمل مؤثر ثابت کرد. قدرت آفریننده - موجودی آسمانی - نظیر موجوداتی که کم و بیش در همه جای ملانزی شواهدی دارد، تنها به شکلی غیر مستقیم تجربه می‌شود: ملانزی‌ها از قدرت عظیمی که باید برای خلق جهان در اختیار آفریننده باشد بی‌خبر نیستند، اما آن قدرت را بی‌درنگ با حس‌هایشان حس نمی‌کنند. در نتیجه، این موجودات - آفریننده‌ی به سختی مورد پرستش قرار می‌گیرند. خدایانی شده‌اند که دور، و غیرفعالند. به زودی به اهمیت این پدیده برای تاریخ ادیان می‌پردازیم.

بنابراین، ما تفاوت‌های سطوح بسیار تجلیات مقدس را احساس می‌کنیم. برخی از تجلی‌های مقدس توجه را بلافاصله به خود جلب می‌کند؛ شماری دیگر چنانکه از ساختارشان روشن است، پوشیده‌ترند و به قدرت بصیرت بیش‌تری نیاز دارند تعدادی از تجلی‌های مقدس به کرات ظاهر می‌شوند و ما می‌توانیم از عهده‌ی رو به رو شدن با آن‌ها برآییم، و برخی دیگر بسیار نادرند. این نکته حائز اهمیت است، زیرا به درک این مسئله یاری می‌رساند که نقص اصلی دیدگاه غلط درباره‌ی زندگی دینی مردمان «ابستدایی» چیست. تعدادی از مشاهده‌گران تحت تأثیر شدید خشونت و ظهور پرشمار برخی از تجلیل‌های مقدس قرار گرفته‌اند. آن‌ها با مشاهده‌ی این مسئله که ملانزی‌ها به اشیاء و اعمال بی‌شماری باور داشتند که از مانا برخوردار است، چنین نتیجه گرفتند که دین آن‌ها به باور انحصاری به این تقدس و قدرت رازآلود محدود است؛ در نتیجه بسیاری از سایر جلوه‌های زندگی آن‌ها دریافت نشد.

انواع تجربه‌های دینی

برای پژوهشگر مردم‌شناسی دین، افتادن به دام این خطا آسان است و یافتن علتش دشوار نیست. جایگاهی که برای مشاهده‌ی پدیده‌ای انتخاب می‌شود نقش بسیار قابل

۱. درباره‌ی موجودات متعالی ملانزی و «تاریخشان» رجوع کنید به

W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* Vol. I., Munster in Westphalia, 1912, pp. 412 ff, 480 ff.

ملاحظه‌ای در خود آن پدیده می‌یابد. [اصطلاح] «پیمانه، پدیده را می‌سازد»، در علوم نوین تبدیل به اصل شده است و منظور از «پیمانه»، چشم‌انداز است. هانری پوانکاره این پرسش را مطرح نمود: «آیا طبیعت‌شناسی که هرگز فیل را جز به کمک میکروسکوپ مطالعه نکرده است می‌تواند بر این گمان باشد که فیل را می‌شناسد؟» نمونه‌ای می‌آوریم. یک کارمند اداری کهنسال هندی به نام آبات J. Abbot کتاب قطوری بالغ بر ۵۰۰ صفحه تحت عنوان کلیدهای قدرت: پژوهشی در باب آیین‌ها و باورهای هندی منتشر می‌کند. در این کتاب نشان می‌دهد که آیین‌ها و باورهای مورد نظر، در کل، مفهوم قدرت یا نیروی جادویی - دینی را می‌رساند. این مسئله از پیش شناخته شده بود، اما آنچه که اطلاع کم‌تری از آن داشتیم، شمار وسیع چیزها و موجودات، ایما و اشارات، علائم، افعال و پنداره‌هایی بود که در ذهن هندی می‌تواند جایگاه این قدرت باشد. در واقع اگر کتاب تا به آخر خوانده شود، نمی‌توان فهمید که از چشم یک هندی، چه چیزی می‌تواند این قدرت را نداشته باشد. زیرا آبات با سختکوشی ستایش‌برانگیزی به ما نشان داده است که مرد و زن درست مانند آهن و سایر فلزات، مانند افلاک، سنگ‌ها، رنگ‌ها، گیاهان، حرکات و علائم گوناگون، دوره‌های متوالی ساده، ماه و روز و شب و غیره و غیره - همه از دید هندیان دارای چنین قدرتی‌اند.

بنابراین، آیا پس از مطالعه‌ی این کتاب به حق می‌توانیم نتیجه بگیریم که زندگی دینی برخی از اهالی نوین هندوستان به باور به نیروی مقدسی محدود است که آن‌ها سکتی Sakti یا برکت barkat یا پیر یا بالیث balisth و مانند آن می‌نامند؟ مطمئناً خیر! در کنار این باور عناصر دیگری نیز وجود دارد که در ترکیب با یکدیگر یک دین را می‌سازند: عناصری مانند ایزدان، نمادها، اسطوره‌ها و مفاهیم اخلاقی و دین‌شناسی که نویسنده‌ی کتاب خود این جا و آن جا از آن‌ها سخن می‌گوید، هر چند می‌افزاید که تمامی این ایزدان، اساطیر، نمادها و غیره تا آن جا مورد نیایش قرار دارند که از آن قدرت بهره‌مند باشند. کاملاً درست است، اما این قدرت مورد نظر چیست؟ باید پنداشت که سکتی یا برکت یک شیرینی یا آبنبات^۱ از همان توان - یا شاید کیفیتی - برخوردار نیست که قدرتی که در اثر ریاضت‌کشی یا پرسش خدایان بزرگ یا تفکر عرفانی به دست می‌آید.

برای درک بهتر داده‌های این مسئله، نگاهی به زندگی یک روستایی اروپایی می‌افکنیم. شکی نیست که در آن جا تعداد قابل ملاحظه‌ای باور می‌یابیم (باور به قدرت

1. J. Abbott, *The Keys of Power*, London 1932, pp. 310 ff.

اماکنی معین، درخت‌ها و گیاهان خاص؛ خرافات بسیار (درباره‌ی آب و هوا، اعداد، علائم، موجودات شیطانی، زندگی فراسوی گور و مانند آن)، نوعی اسطوره‌شناسی که به سختی تحت لوای زندگی انبیاء استتار شده؛^۱ نوعی کیهان‌شناسی که نیمی انجیلی و نیمی غیرمسیحیایی است و مانند آن. آیا درست است که به دلیل وجود این توده‌ی وسیع باورها و خرافات به این نتیجه رسیم که این‌ها، به تنهایی و از خود، مذهب یک روستایی اروپایی را می‌سازند؟ به هیچ وجه! زیرا در کنار این باورها و خرافات، سبک زندگی مسیحی و وجدان مسیحی وجود دارد. ممکن است به راستی - حداقل در مناطقی - باور به قدیسین با گرمی و التهاب بیش‌تر نسبت به ایمان به خدا و به عیسی مسیح تجلی یابد؛ اما این مسئله که ایمانی به ویژه مسیحی نیز در آن‌جا وجود دارد به قوت خود باقی است؛ و با وجودی که همیشه فعال نیست، اما هرگز غایب نمی‌باشد.

این دو نمونه - پژوهش‌های آبات درباره‌ی دهقانان هندی و کند و کاو تخیلی ما درباره‌ی روستایی اروپایی - نشان می‌دهد که چگونه باید چارچوب مسئله‌ی مقدس و نیرومند را در تاریخ ادیان مشخص نمود. پذیرفتنی است که مقدس به شکل تغییرناپذیری خود را به صورت یک قدرت متجلی سازد، اما تفاوت‌های عظیمی میان درجه و تناوب این تجلیات وجود دارد. و اجازه ندهیم که کسی مدعی شود که «مردم ابتدایی» نمی‌توانند چیزی جز تجلیات ابتدایی یا مستقیم و بلافصل قدرت مقدس را دریافت کنند! به عکس، آنان به خوبی از آن آگاهند، برای نمونه، اندیشه خود می‌تواند منبع انرژی عظیمی باشد و بسیاری از مردم «ابتدایی» بر این باورند که ایزدان، جهان را «از هیچ» آفریدند، صرفاً با نیروی اندیشه؛ یعنی با تمرکز روی خود.^۱

تمامی ایزدان آسمانی مردم «ابتدایی» از خواص و قدرت‌هایی بهره‌مندند که نمایانگر هوش، دانش و «حکمت» است. ایزد آسمانی همه چیز را می‌بیند و بنابراین همه چیز را

۱. شمن‌ها از راه ریاضت‌کشی و تفکر «می‌آفرینند»؛ پاذونی می‌پندارد که تصویر موجودات آفریننده، در میان بدوی‌ها، هنوز بر پایه‌ی مشاهداتی که درباره‌ی رفتار شمن‌ها دانسته‌اند، ساخته می‌شود! رجوع کنید به مقاله‌هایش: «اسطوره‌های سرچشمه و اسطوره‌های آفرینش»، در رویه‌های هفتمین کنگره برای تاریخ ادیان، آمستردام ۱۹۵۱، ص ۷۳. به عقیده‌ی ما حقیقت عکس آن است. شمن‌ها در کاری که می‌کنند سعی دارند تا از الگوهای اسطوره‌ها تقلید کنند، و این نمونه‌های اسطوره‌ای به نوبه خود به تصویر موجود آسمانی وابسته است. نگا، شمن‌گرایی... پاریس ۱۹۵۱، همچنین رجوع کنید به ص همین کتاب.

می‌داند، و این دانش، که نظمی فوق‌طبیعی دارد، خود یک قدرت است.^۱ اِی‌هو (Iho) (آیو Io)، خدای بزرگ مردم پولنزی جاودان و دانای مطلق است؛ با عظمت و نیرومند است، آغازگر همه چیز، منشاء دانش مقدس و نهان‌گرا، و مانند آن.^۲ همین حالت را در ادیان بسیار پیشرفته می‌بینیم: هوش، علم لایتناهی و دانایی، تنها، خواص الوهیت آسمانی نیستند، بلکه قدرت‌هایی هستند که انسان مجبور است آن‌ها را به حساب آورد. ورونه Varuna «رد پای پرواز پرندگان در هوا را... جهت بادها را می‌داند... و آن کس که همه چیز می‌داند، به تمامی رازها، تمامی افعال و تمامی نیّت‌های نهایی پی می‌برد...» (ریگ‌ودا I، ۷/۳۵ «او حتی تعداد پلک‌زدن انسان‌ها را شمرده است.» *Atharva veda* IV، ۱۶، ۲، ۷). ورونه به راستی خدای قدرتمندی است، یک ساحر بزرگ^۳ و در مقابل او انسان‌ها بر خود می‌لرزند. اهورامزدا («خدای دانایی») «دارای علمی لایتناهی است: متون موجود او را کسی که فریب نمی‌خورد»، «کسی که از چگونگی آگاه است»؛ «لغزش‌ناپذیر، با هوشی همه‌دانا و مصون از خطا» توصیف می‌کنند.^۴

سرنوشت وجود متعال

از این چند نمونه می‌توان دریافت که نه ادیانی که «ابتدایی» نامیده می‌شوند و نه آن‌هایی که «چندخدایی» طبقه‌بندی می‌شوند، از پنداره‌ی ایزدی که آفریننده، قادر متعال و همه‌دانا است، غافل نیستند. با اینحال تنها کافی است کمی ژرف‌تر به مسائل نگاه کنیم تا دریابیم که خدایان متعال به سختی مورد پرستش دینی قرار می‌گیرند. اهورامزدا را باید استثناء کرد، زیرا سرزندگی فوق‌العاده‌ی مذهبی خود را مدیون اصلاحات زردشت است. همچنین می‌توان ورونه را که مورد نسبتاً پیچیده‌ای است، کنار گذاشت. در این لحظه خود را به ایزدان اقوام «ابتدایی» محدود می‌کنیم. آن‌ها موضوع پرستش نیستند: به مثابه

۱. نگا، الگوهای ادیان تطبیقی، ص ۶۲.

2. Cf. R. Petazzoni, *Dio*, pp. 173 ff

و از همین نویسنده

L'omniscienza di Dio, Turin 1955, pp. 510 ff.

۳. «سرچشمه» این قدرت بی‌شک موضوع نسبتاً پیچیده‌ای است: ورونه بلادرنگ یک ایزد آسمانی است، مقتدر و ساحری الهی: نگا. الگوهای ادیان تطبیقی، ص ۶۷، و تصاویر نمادها، پاریس ۱۹۵۲، فصل III؛ «خدایی که متصل می‌کند» و نمادپردازی گره‌ها.

۴. نگا، به متن‌های نقل شده در الگوهای ادیان تطبیقی، ص ۷۲.

خدایانی در نظر گرفته می‌شوند که چنان دور از دست‌اند که در واقع غیرفعال - بی تفاوت *dii otiosi* - به نظر می‌آیند. اقوام «ابتدایی» از قدرت خاستگاهی این موجودات متعالی به خوبی مطلعند: برای نمونه می‌دانند که آن‌ها جهان، زندگی و انسان را آفریدند. اما به زودی - بنا به اسطوره‌هایشان - این موجودات متعال و آفریننده، زمین را رها کردند و به رفیع‌ترین طبقه‌ی آسمان عقب نشستند^۱ و به جای خود، پسران یا پیامبران یا الوهیت دیگری را که تابع آن‌ها هستند، با ما گذاشتند تا به نوعی کار آفرینش، و به کمال رساندن یا حفظ آن را ادامه دهند.

به این ترتیب ندیامبی *Ndyambi* خدای متعال هررها *Hereros*، به آسمان عقب‌نشسته و انسان را به دست ایزدان مادون سپرده است. یکی از بومیان می‌گوید: «چرا باید برای او قربانی کرد؟ دلیلی برای ترسیدن از او وجود ندارد؛ زیرا بر خلاف مردگان ما (اکاکوروس *okakurus*)، او آسیبی به ما نمی‌زند.» وجود متعال تومبوکاها با عظمت‌تر از آن است که به امور معمولی آدمیان علاقه‌مند باشد. دسترس‌ناپذیری و بی‌تفاوتی وجود متعالی به شکل ستایش‌برانگیزی در آواز نیش آفریقای استوایی *Fang of Equatorial Africa* بیان شده است:

ایزد نظامه *Nzame* آن بالاست و انسان این پایین.

ایزد، ایزد است، انسان، انسان است؛

هر یک در جای خود، هر یک در منزلگاه خود.^۲

نیازی به آوردن نمونه‌ای بیش‌تر نیست. همه جا، در این ادیان «ابتدایی»، عالی‌ترین موجود آسمانی از لحاظ اهمیت عملی دینی نزول شأن یافته است؛ و از انسان‌ها خود را کنار کشیده است. با وجود این، در یادها باقیست و به مثابه آخرین ملجاء در پیشگاهش دعا کرده می‌شود، زمانی که توسل به سایر ایزدان، ایزدبانوان، شیاطین و نیاکان، مؤثر واقع نشده باشد. دزینگبه *Dzingbe* (پدر همگان)، وجود متعال یو^۳ تنها در زمان

۱. پتاذونی دسترس‌ناپذیری و بی‌فعالیتی ایزدان آفریننده را با این حقیقت ساده توضیح می‌دهد که آن‌ها پس از به پایان رساندن کار آفرینش، اهمیت واقعی خود را در نتیجه از دست دادند: نگا اسطوره‌های آغاز و اسطوره‌های آفرینش، ص ۷۵. این بخشی از حقیقت است، اما نباید فراموش کرد که آفرینش، کیهان‌شناسی، به مثابه الگوی سرمشق‌گونه در خدمت هر عمل «آفرینش» انسانی است، برای نمونه ساختن معبد، محراب، کاخ یا خانه و مانند آن و حتی برای شمار معینی از کنش‌ها (نظیر شفابخشی و کار درمانی): نگا. اسطوره‌ی بازگشت بعدی، ص ۱۷. ۲. نگا الگوهای ادیان تطبیقی، ص ۷۲.

۳. *Ewe* اهالی سیاهپوست غنا و تونگو و مناطق مرزی و اهومی - واژه‌نامه‌ی وبستر.

خشکسالی مورد توسل قرار می‌گیرد. «ای آسمان که ما باید شکرگزارت باشیم، خشکسالی بیداد می‌کند! باران پاران تا زمین تازه شود و مزارع سبز!» سلک‌نام‌های تیره‌دل فوئه‌گو وجود متعال خود را «ساکن آسمان» یا «کسی که در آسمان است» می‌نامند: تصویری از او وجود ندارد، یافرستاده‌ای، اما طی بحران‌های آب و هوایی برای او نذر می‌کنند و در زمان بیماری در پیشگاهش دست به دعا برمی‌دارند: «ای که در آن بالا هستی، کودکم را بگیر؛ او هنوز بسیار خردسال است!» پیگمی‌های سمانگ Semang به هنگام طوفان، پاهای گاوها را یا چاقوی بامبو می‌خراشند و قطره‌های کوچک خون را به اطراف می‌پاشانند و می‌خوانند: «تا پدن Ta Pedn! من سخت نشده‌ام بهای اشتباهم را می‌پردازم. بدهی مرا بپذیر؛ به پرداختش برخاسته‌ام!» اراثون‌ها Oraon، در زمانی که از کمک ایزدان و ایزدبانوان مایوس شوند، به وجود متعالی دارمش Darmesh متوسل می‌شوند: «دست یاری به سوی همه دراز کردیم، اما هنوز تو یاری‌بخش را از دست نداده‌ایم!» و خروس سفیدی را قربانی می‌کنند و می‌گویند: «ای خدا، تو آفرینندی ما هستی، به ما رحم کن!»^۱

به ویژه به این وقایع مسلم توجه کنید: این که موجودات متعال پیوسته اهمیت دینی خود را از دست می‌دهند، و با موجودات الهی نزدیک‌تر به انسان، موجودات «عینی‌تر» و «پویاتر» - ایزدان خورشیدی، ایزدبانوی کبیر نیاکان عارف و مانند آن جایگزین می‌شوند. این موجودات الهی ممکن است کل زندگی مذهبی قبیله را در تسلط خود گیرند. با این حال، در مواقع سختی‌ها، بیش از هر چیز بلاهای آسمانی - طوفان، خشکسالی، طاعون - پس از آزمودن بی‌ثمر همه چیز، به وجود متعال - متوسل و به درگاهش دعا کرده می‌شود. این نگرش، تنها خاص اقوام «ابتدایی» نیست. آنچه در میان عبری‌های کهن گذشت را به یاد آوریم: هرگاه که در صلح اقتصادی و فراوانی می‌زیستند، روی از خدا برمی‌گرداندند و به بعل Baal و عشتار Astartes قبایل همجوار روی می‌آوردند. تنها فجایع تاریخی آن‌ها را به راه راست باز می‌گردانید و مجبورشان می‌کرد تا بار دیگر به پروردگار راستین توسل جویند. و رو به پروردگار کردند و گفتند: «ما گناهکاریم، زیرا پروردگار را رها کردیم، و به بعل و عشتار خدمت نمودیم؛ اما کنون ما را از دست دشمنان برهان و ما به تو خدمت خواهیم کرد» (I ساموئل ۱۲، ۱۰).

عبری‌ها پس از مصائب تاریخی یا خطر حتمی نابودی به دست نیروهای تاریخی

۱. نگا الگوهای ادیان تطبیقی، ص ۴۵، ۱۳۱ و غیره.

(امپراطوری‌های بزرگ نظامی) دگر بار رو به سوی یهوه آوردند^۱؛ و اقوام «ابتدایی» موجودات متعال خود را در زمان‌های فجایع کیهانی به یاد می‌آوردند. اما معنای این بازگشت به وجود متعال در هر دو مورد یکسان است: در یک وضعیت بی‌نهایت بحرانی، «عسرت»، به هنگامی که حیات اجتماعی در معرض خطر جدی است، موجودات الهی که در دوران‌های به‌هنجار، زندگی را ارتقا می‌بخشند، رها شده و به وجود متعال رو آورده می‌شود. این عمل در ظاهر معماگونه به نظر می‌رسد؛ موجودات الهی که در میان اقوام «ابتدایی» جایگزین وجود متعال می‌شود - درست مانند بعل و عشتَرِ عبری‌ها - عبارتند از خدایان باروری، ثروت و وفور زندگی و به‌طور خلاصه، ایزدانی که به زندگی، زندگی کیهان - گیاهان، کشت‌وکار، گله‌ها و دام‌هایش و زندگی انسان - جلال و برکت می‌بخشند. این ایزدان از هر لحاظ نیرومند و با قدرت بودند. اهمیت دینی آنان دقیقاً از نیروشان، منابع بیکران سرزندگی و باروریشان ناشی می‌شد. و با وجود این پرستش‌کنندگانشان عبری‌ها و اقوام «ابتدایی» احساس می‌کردند که تمامی این ایزدبانوان پر عظمت، این ایزدان خورشیدی یا زمینی، و همه‌ی این نیاکان و شیاطین، قادر نبودند در لحظات بی‌نهایت حیاتی آنان را نجات بخشند و بقایشان را تضمین کنند. زیرا این ایزدبانوان و ایزدان تنها می‌توانستند زندگی را بازتولید کنند و فراوانی بخشند، و از آن مهم‌تر، تنها در زمان‌های «به‌هنجار» می‌توانستند به این عملکرد خود جامه‌ی عمل پوشانند، و در یک کلام ایزدانی بودند که آهنگ‌های موزون کیهانی را به شکل ستایش‌برانگیزی نظم می‌بخشیدند، اما نمی‌توانستند کیهان و جامعه‌ی انسانی را در یک بحران عظیم (در مورد عبری‌ها بحران «تاریخی») نجات بخشند.

چگونه می‌توان این پدیده را توضیح داد؟ به این پرسش به زودی خواهیم پرداخت: ایزدان متفاوتی نیروهای زندگی را در خود گرد می‌آوردند. اما درست به همین سبب که در فراوری procreation تخصص داشتند، قدرت‌های ظریف‌تر، «پاکنهاد» و «روحانی»‌تر ایزدان آفریننده را از دست دادند. کل نمایش به اصطلاح «انحطاط دینی» انسانیت در این حقیقت نهفته است که درباره‌ی آن جلوتر سخن خواهیم گفت. انسان با کشف قداست زندگی، خود را بیش‌تر و بیش‌تر به دست این کشف خود سپرد؛ خود را به دست تجلی‌های حیاتی تقدس، به دست لذت‌هایی که از تجربه‌های بلافصل زندگی قابل حصول بود سپرد، و از مقدساتی که از نیازهای بی‌درنگ و روزمره‌ی او فراتر می‌رفت،

۱. نگا، اسطوره‌ی بازگشت ابدی، ص ۱۰۲.

روی گردانید. اولین «هبوط» انسان - که به فرود به تاریخ که مشخصه‌ی انسان‌نویین است انجامید - فرو افتادن به دامان زندگی بود: انسان از کشف قدرت‌ها و قداست زندگی سرمست شد.

«ایزدان نیرومند»

باید همواره به یادداشت که مقدس کردن زندگی، و قبل از هر چیز مقدس کردن قدرتهای جادویی - مذهبی - باروری جهانی بود که جایگزین پرستش و برتری دینی وجود متعال شد. برخلاف آنچه ما غربی‌های قرن بیستم تجربه می‌کنیم نفس زندگی نبود. اکنون این حقیقتی است - هر چند در اولین نگاه غریب به نظر می‌آید - که هر چه انسانیت بیش تر پیشرفت می‌کند و شیوه‌های امرار معاش تکامل یافته‌تر و تمدن پر آب و تاب تر می‌شود، زندگی دینی از آن اشکال الهی طلبیده می‌شود که در تجلی خود، راز فراوری و باروری جهانی را منعکس می‌کنند. موجودات متعال آسمانی ouranian که در همه جا، تا درجه‌ای توسط اقوام «ابتدایی» به رسمیت شناخته شده، تقریباً در جوامع بسیار تکامل یافته فراموش شده‌اند. کشف کشاورزی بیش از هر چیز تغییرات ریشه‌ای در سلسله مراتب الهی ایجاد می‌کند: این ایزدبانوان کبیر، مادران الهی و همسرانشان، نرینه‌های الهی‌اند که سپس راه خود را به پیش‌زمینه می‌گشایند. به زودی به نمونه‌هایی از آن اشاره خواهیم نمود. اما در این جا نیز نباید حقایق را از چشم‌اندازی غربی - یعنی مادیرگرایانه - تفسیر کرد. اکتشافات فنی ما فی‌الذمه نیست که چشم‌انداز و محتوای زندگی دینی جوامع سنتی را تغییر داده است، بلکه پذیرش جادویی - دینی آن‌هاست که موجب چنین دگرگونی‌هایی شده است. و نباید بر این فرض بود که کشاورزی خود به مثابه یک نوآوری فنی، می‌توانسته چنین انعکاساتی در فضای روحانی انسانیت باستانی به همراه داشته باشد. در افق دید آنان، میان ابزار - شیئی واقعی و عینی - و نمادی که به آن ارزش می‌بخشید؛ میان یک فن و عملکرد جادویی - مذهبی که به طور ضمنی با خود داشت، جدایی نبود. فراموش نکنیم که بیل ابتدایی آلت تناسلی مرد را نمادپردازی می‌کرد و خاک زهدان زمینی *telluric matrix* را؛ عمل کشت در عمل زاینده‌گی حل می‌شد: در بسیاری از زبان‌های استرالیایی - آسیایی بیل هنوز با آلت تناسلی مرد همانم است.^۱ خاک، نمایانگر زمین مادر بود، بذر نطفه‌ی مردانه و باران، ازدواج مقدس *hieros*

۱. نگا، الگوهای ادیان تطبیقی، ص ۲۶، ۲۳۱.

gamos زمین و آسمان. به طور خلاصه تمامی تعدیل‌هایی که از دید ما، به تغییرات ناشی از تکامل تکنیک می‌ماند، از نظر جوامع سنتی تغییرات چشم‌انداز در عالمی جادویی - دینی است. مقدسات معینی با مقدسات دیگری که نیرومندتر و دسترس‌پذیرترند، جایگزین می‌شوند.

این یک پدیده‌ی جهانی است، که در کتاب ما تحت عنوان *الگوهای ادیان تطبیقی* توصیف شده است. در آن جا نشان دادیم که چگونه ایزدان کهن آسمان در همه جا با ایزدان پویاتر جابه‌جا شدند - با ایزدان خورشیدی، یا خدایان طوفان یا باروری. ایزد کهن هندو - آریایی آسمان، دیائوس Dyaus به ندرت در وداها ظاهر می‌شود: حتی در آن عصر دور، جای خود را به ورونه و پَرَجَنیه *parjanya* خدای طوفان داد. ایزد دوم، به نوبه‌ی خود، توسط ایندیره، که محبوب‌ترین ایزد ودایی می‌شود، زدوده می‌گردد، زیرا ایندیره در برگیرنده‌ی تمامی قدرت‌ها و باروری‌ها می‌شود. ایندیره تمامی وفور زندگی، کیهان و انرژی‌های زیست‌شناسی را در خود دارد؛ آب‌ها را روان می‌سازد و ابرها را می‌گشاید، گردش شیرهی گیاهی و خون را تسریع می‌کند، بر تمامی تریها حاکم است و هر نوع باروری را تضمین می‌کند. متون کهن او را ایزد «هزار بیضه»، «ارباب مزارع»، «گاو زمین»، بارورکننده‌ی مزارع، جانوران و زنان می‌نامد. تمامی خواص و نیروهای ایندیره یک پارچه و تمامی قلمروهای تحت اداره‌ی او، مکمل هم می‌باشد. چه درباره‌ی آذرخش‌های او که بر وریتره Vritra فرود می‌آید و آب‌های طوفان را که پیش از بارش باران شکل می‌گیرد آزاد می‌کند، بخوانیم، چه درباره‌ی جذب کمیت‌های افسانه‌ای کالبدها *Soma* بارور کردن مزارع، یا توان‌های عظیم جنسی او، پیوسته با ظهور نیروهای زندگی رو به رو هستیم. کوچک‌ترین حرکت و اشاره‌اش از وفور نشأت می‌گیرد، حتی فخر فروشی و تکبرش. اسطوره‌ی ایندیره بیانی فوق‌العاده از اتحاد ژرفی است که متضمن تمامی تجلیات پر وفور زندگی است.

نمونه‌ی دیگر آنو Anu یکی از کهن‌ترین ایزدان بین‌النهرین است که نامش به معنای «آسمان» می‌باشد و مدتها قبل از هزاره‌ی چهارم ظاهر شد. اما در زمان تاریخی، آنو تا حدی انتزاعی می‌شود و پرستشش به سختی ادامه می‌یابد. جای او را پسرش انلیل Enlil (یا بِل Bêl) می‌گیرد، ایزد طوفان و باروری، همسر مادر کبیر که گاو کبیر نیز نامیده می‌شد و معمولاً با نام بِلتو Bêltu یا بلیت Bêlit، «بانو» طلبیده می‌شد. زیرا، در بین‌النهرین، و پیش از آن در خاورمیانه، جایگزینی ایزدان «نیرومند» و «پرتوان» با پدیده‌ای همراه است که از اهمیت کم‌تری برخوردار نیست. ایزد باروری همسر ایزد بانوی کبیر، مادر بزرگ

Magna Mater زمینی می‌شود، دیگر مانند ایزدان کهن آسمان، خود مختار و قادر مطلق نیست، و به جایگاه یار در ازدواجی الهی نزول می‌کند. کیهان‌زایی - که خاصیت سرشتین ایزدان کهن آسمانی بود - اکنون با ازدواج مقدس hierogamy جایگزین می‌شود: ایزد آبستن‌کننده دیگر جهان را نمی‌آفریند؛ او به بارور کردن آن خرسند است.^۱ و در تعدادی از فرهنگ‌ها، نرینه، خدای آبستن‌کننده، به جایگاه فروتنانه‌تری نزول می‌کند، زیرا ایزدبانوی کبیر به تنهایی باروری جهان را تضمین می‌کند؛ با گذشت زمان، همسرش جای خود را به پسرش می‌دهد که در عین حال معشوق مادر نیز هست: مشخصه‌ی ایزدان شناخته شده‌ی گیاهان، از نوع تموز، آتیس و آدونیس، این است که به شکل دوره‌ای می‌میرند و زنده می‌شوند.

برکناری خدای آسمانی به سود خدای قدرتمند در اسطوره‌ی اورنوس نیز نمونه می‌یابد. پذیرفتنی است که این اسطوره بازتاب شماری تحول‌های دیگر باشد که در مجموعه خدایان یونان روی داده و در این جا نمی‌تواند مورد بررسی قرار گیرد.^۲ اما به یاد آوردن این حقیقت حائز اهمیت است که اورانوس که نامش به معنای «آسمان» است و همراه با همسرش گایا Gaia، سایر خدایان و غول‌های یک چشم Cyclops و بسیاری از موجودات هیولایی را به وجود آورده بودند، توسط یکی از فرزندانش کرونوس عقیم می‌شود. عقیم شدن اورانوس تصویر اسطوره‌ای ناتوانی و در نتیجه بی‌کفایتی ایزد آسمانی است. جایگاه او را سپس زئوس می‌گیرد که خواص ایزد مقتدر و ایزد طوفان را می‌یابد.

برخی از ایزدان آسمانی توانستند اهمیت دینی خود را با نشان دادن خود به مثابه ایزدانی مقتدر حفظ کنند: به کلام دیگر، اقتدار خود را با کسب آبرو و اعتباری جادویی - دینی که به نظم دیگری تعلق داشت، تقویت نمودند. در واقع اقتدار، سرچشمه‌ی قدرت مقدسی می‌شود که می‌تواند نقش حاکم مطلق را در معبد خدایان ایفا کند، که در این حالت در مورد زئوس، ژوپیترا، تی‌ین Tien چینی و ایزد مغول‌ها صادق بوده است. برداشت اقتدار در اهورامزدا دگر بار پدیدار می‌شود، که با بهره‌برداری از انقلاب دینی زردشت، جایگاهی رفیع‌تر از سایر خدایان می‌یابد. همچنین می‌توان گفت که یهوه نیز

۱. نگا، الگوهای ادیان تطیقی، ص ۶۵ و ۸۷.

۲. نگاه کنید به کتاب اورانوس - ورونه اثر جورج دومزیل، پاریس ۱۹۳۴؛ و W. Staudacher, Die Trennung von Himmel und Eyd. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern, Tubingen, 1942; همچنین نگا، الگوهای ادیان تطیقی، ص ۷۶.

شامل عناصر ایزد متقدر می‌باشد. اما شخصیت یهوه بسیار پیچیده‌تر است و ما به آن باز خواهیم گشت. در این جا تنها به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که انقلاب تک خدایی، پیامبرانه و مسیحیایی عبری‌ها (و علاوه بر آن حضرت محمد(ص)) در تقابل با بعل و بلیتس، علیه ایزدان طوفان و باروری، و خدایان کبیر نرینه و مادینه صورت گرفت. از سویی ایزدان نیرومند و پویا، «گاوها» و «به وجود آورندگان»، یاران مادرکبیر، خدایان میگساری قرار دارند که خود را در تجلیات پرآشوب خود بر انسان ظاهر می‌سازند و در اسطوره‌های غنی و نمایشی به شادمانی می‌پردازند: مانند بعل و عشتار که با آیین‌های فراوانی و خونی پرستش می‌شوند (قربانی‌های چندگانه، میگساری‌ها و هم‌آغوشی‌های گروهی و مانند آن). و از سوی دیگر یهوه است، که به تنهایی تمامی خواص وجود متعال اقوام «ابتدایی» را در بر دارد (آفریننده، دانا و قادر مطلق است)، اما علاوه بر آن، دارای قدرت و واقعیتی مذهبی است که به نظمی کاملاً متفاوت تعلق دارد. برخلاف بعل و بلیتس، یهوه با اسطوره‌های چندگانه و گوناگون احاطه نمی‌شود، پرستش او نه پیچیده است و نه میگسارانه، او با قربانی‌های خونی و افزایش آیین‌ها مخالف است. از باورمند، رفتاری دینی را می‌طلبد که با آنچه که در پرستش بعل و عشتار جافتاده تفاوت بسیار دارد. به کلام یهوه که به دست اشعاع بنی‌اسرائیل نوشته شده گوش فرا دهید.

منظور شما از قربانی کسردن‌های بی‌شمارتان به پیشگاه من چیست؟ خداوند می‌گوید: من از پیشکش‌های سوخته‌میش‌ها، و دنبه‌جانوران پروار اشباع شده دم و خون گوساله‌های وحشی، یا بره‌ها، یا بزغاله‌های نر خوش آیندم نیستم. هنگامی که در مقابلم ظاهر می‌شوید، چه کسی از شما خواسته که با دستانی پُر، پا به درون بارگامم گذارید؟

خیراتی نکنید؛ عود به مشامم زهر است؛ ماه نو و شنبه‌ها، فراخوانی‌های گروهی، مرا تاب تحملشان را نیست؛ بی‌انصافی است اما حتی گردهم‌آیی‌های رسمی را تاب نمی‌آورم. جان من از ماه‌های نو شما و ضیافت‌های از پیش معلوم شده‌تان نفرت دارد؛ زحمتی است بر دوش من؛ خسته از تحمل آن‌هایم... دستانتان آغشته به خون است. بشوید خود را، پاک کنید خود را. از اعمال زشت دست کشید؛

انجام کارهای نیک را فراگیرید؛ به جست و جوی عدالت برآید، ستمدیدگان را تسکین بخشید؛ یتیمان را دستگیری، برای بیوگان استغاثه کنید.

اشعاع بنی‌اسرائیل I، ۱۱-۱۷

برای ما که وارثین و بهره‌برداران انقلاب دینی یهودی - مسیحی هستیم، دستورات یهوه ظاهراً مفهومی آشکارا خیر دارد، و شاید تعجب کنیم که چگونه عبری‌های زمان اشعیاء بنی اسرائیل مراسم ایزد نرینه‌ی فراوری را به پرستش بی‌نهایت ناب و ساده‌تر یهوه ترجیح دادند. اما نباید فراموش کرد که آن تجلی‌های ابتدایی زندگی، که پیوسته عبری‌ها را شیفته خود می‌ساخت، تجربه‌های دینی انکارناپذیری را در اختیار می‌گذاشت. دین‌گرایی ابتدایی که عبری‌ها به کرات به آن باز می‌گشتند به تاریخ مذهبی تمامی عهد عتیق شرق تعلق داشت؛ دینی بسیار پر عظمت و بسیار کهن بود که در دست تجلی‌های مقدس کیهانی قرار داشت و در نتیجه، تقدس زندگی را تجلیل می‌نمود. این دین که ریشه‌های ژرف و گسترده‌ای در پیش تاریخ شرق داشت، بازتاب کشف تقدس زندگی و آگاه شدن نسبت به اتحادی بود که در سایه‌ی آن کیهان با انسان و انسان با خدا یکی است (قربانی‌های بسیار و خونی که یهوه از آن نفرت داشت و پیامبرانش پیوسته مردود می‌شماردند، گردش انرژی مقدس بین مناطق متفاوت کیهان را تضمین می‌نمود) در سایه‌ی این گردش انرژی بود که کل زندگی می‌توانست به حیات خود ادامه دهد. حتی قربانی کردن نفرت‌آور کودکان که به مولک moloch پیشکش می‌شد، معنای ژرف دینی داشت. انسان به کمک (آن قربانی، آنچه را که به خدا تعلق داشت به او باز می‌گردانید) زیرا اولین کودک، اغلب به مثابه کودک پروردگار انگاشته می‌شد؛ در واقع در سراسر شرق باستان مرسوم بود که زنان جوان شبی را در معبد بگذرانند و توسط پروردگار بارور شوند (یعنی، توسط نماینده‌ی روحانی او یا «ناآشنای» فرستاده او). خون کودک به این ترتیب انرژی مصرف شده‌ی پروردگار را افزایش می‌بخشید، زیرا ایزدان به اصطلاح آبتنی، در تلاشی که برای حفظ جهان و تضمین غنایش لازم بود، از جان خود مایه می‌گذاشتند: بنابراین هر از گاهی خود به نوزایی نیاز می‌یافتند.^۱

(پرستش یهوه تمامی این آیین‌های خونی را که فرضاً برای تضمین تداوم زندگی و باروری کیهان صورت می‌گرفت نفی نمود) قدرت یهوه از نظمی کاملاً متفاوت برخوردار بود؛ به تقویت دوره‌ای نیاز نداشت. بسیار قابل توجه است که سادگی پرستش که مشخصه‌ی یکتاگرایی و پیامبرگرایی یهودی است، به سادگی اولیه‌ی پرستش موجودات متعال در میان اقوام «ابتدایی» مربوط است. چنانکه در گذشته مشاهده کردیم، این نوع پرستش تقریباً ناپدید شده است، اما از درونمایه آن آگاهییم: از خیرات اولین میوه‌ها و

۱. نگا، اسطوره‌ی بازگشت، ص ۱۱۰.

دعاهایی که در پیشگاه موجودات متعال انجام می‌گرفت. یکتاگراییِ یهودی به سادگی این شیوه‌های فرهنگی بازگشت. از این گذشته، احکام دینی موسی (ع) تأکید بر ایمان است، بر تجربه‌ی دینی که به معنای درونی ساختن پرستش بود، و این پر عظمت‌ترین نوع نوآوری بود. می‌توان گفت که کشف ایمان به مثابه یک مقوله‌ی دینی، نوآوری‌یی بود که از زمان نوسنگی وارد تاریخ دین گردید. توجه داشته باشیم که یهوه خدایی «نیرومند»، قادر مطلق و دانای مطلق باقی می‌ماند، اما، هرچند می‌تواند این قدرت و دانایی را در حوادث بزرگ کیهانی متجلی سازد، اما ترجیح می‌دهد مستقیماً با انسان‌ها سخن گوید و به زندگی روحانی علاقه‌ورزد. نیروهای دینی که یهوه به جنبش در می‌آورد نیروهای روحانی است. این تعدیل چشم‌انداز از اهمیت بسیار برخوردار است، و به آن باز خواهیم گشت.

ادیان هندی قدرت

در این مجال می‌خواهیم تا به دینی بپردازیم که در آن اسطوره‌ها، مراسم و فلسفه‌های قدرت مقدس، تناسب‌های تا آن زمان ناشناخته‌ای می‌یابد: به هندوستان اشاره داریم و آن جنبش عظیم دینی که شکتی‌گرایی، تانترائیسم، و مراسم گوناگون ایزدبانوی کبیر را در بر می‌گرفت. ارائه‌ی نموداری از این مجموعه‌ی دینی دشوار است، اما شماری از حقایق اصلی را خاطر نشان می‌کنیم. تانترا را شاید بتوان مناسب‌ترین تجربه‌ی دینی شرایط کنونی انسان پنداشت - زندگی در کالی‌یوگا، عصر تاریکی. از آن جا که روح در زمانه‌ی ما، بیش از اندازه به دست گوشت شرطی شده است، تانترا ابزار و شیوه‌های کافی برای هر آن کس که مایل است از این شرایط رها شود، در دسترس می‌گذارد. اکنون یعنی در عصر کالی‌یوگا جست و جوی رهایی به یاری روش‌هایی که در روزهای کهن وداها و اوپانیشادها به کار می‌رفت، بی‌فایده است. انسانیت هبوط کرده، اینک مسئله شناکردن بر خلاف جریان آب است، باید از «نهان شدن» Occultation واقعی روح در گوشت آغاز نمود. به‌همین سبب، تانترا ریاضت‌کشی و تفکر محض را نفی می‌کند و به سایر فنون چیرگی بر جهان و رهایی نهایی روی می‌آورد. پیرو تانترا، بر خلاف دانای اوپانیشاد، یوگی یا بودا، جهان را انکار نمی‌کند، در عوض سعی می‌کند تا با لذت بردن از آزادی کامل، بر آن چیره شود.

حال می‌خواهیم بدانیم بنیان نظری تمامی مکاتب تانترایی چیست؟ بر اساس این بنیان نظری، جهان توسط دو اصل متضاد شیوا و شکتی آفریده و اداره می‌شود: اما چون

شیوا نمایانگر انفعال، و بی جنبشی روحی است، در نتیجه تمامی جنبش و حرکت کل آفرینش و زندگی در هر سطح کیهانی، به سبب تجلی شکتی است. رهایی تنها می تواند به یاری اتحاد این دو اصل در تن تانتریکا (پیرو تانترا) به دست آید. در تن او - و نه تنها در تجربه‌ی روانی - ذهنی اش. در این جا وارد جزییات نمی شویم، کافی است گفته شود در تانترائیسیم، نقش مهم توسط شکتی ایفا می شود که در اشکال چندگانه‌ی ایزدبانوی کبیر تجلی می یابد؛ اما در زن نیز فعال است. شکتی، نیروی جهانی است که پیوسته جهان را می آفریند و از آن جا که ما بخش و قسمتی از جهان و زندانیان آن هستیم، جست و جوی رهایی بدون توسل به او که جهان را زائیده، پرورانیده و حفظ نموده است، یعنی شکتی، بیهوده خواهد بود. به گفته‌ی تَنترَه - تَتَوَه Tantra-tattva: «شکتی ریشه‌ی همه‌ی هستی هاست، از اوست که عالم‌ها تجلی می یابد؛ اوست که، آنها را زنده نگاه می دارد، در پایان زمان، در اوست که جهان‌ها از نو جذب می شوند.»^۱

متن دیگری در ستایش او می گوید:

«در سایه‌ی قدرت تو تنهاست که برهما می آفریند، ویشنو حفظ می کند، و شیوا در پایان زمان عالم را نابود می کند. بدون تو آن‌ها قدرتی برای انجام مأموریت خویش در اختیار ندارند: بنابراین، این تو هستی که به راستی آفریننده، حافظ و نابودکننده‌ی جهانی»^۲.

در مَهانیروانا تَنترَه، شیوا به ایزدبانو می گوید: «ای دوی Devi، تو به راستی خود واقعی من می باشی!»

مفهوم این نیروی کیهانی که در ایزدبانویی کبیر شخصیت یافته است، ابداع تانترائیسیم نیست. هندوستان پیش آریایی، و عوام هندوستان که این انگاره در میان آن‌ها ادامه‌ی حیات یافته، از عصر نوسنگی با پرستش مادر کبیر، به هر شکل، نام و اسطوره‌ای که داشته آشنا بوده‌اند.^۳ مراسم هندیِ مادر کبیر با سایر مراسم باروری که در خاورمیانه‌ی عهد عتیق شایع بود، شباهت بسیار داشت. تانترا تنها میزان قابل توجهی از اساطیر و آیین‌های مادر اعظم Magna Mater را جذب نمود، بلکه آن‌ها را از نو تفسیر کرد و نظام

1. The *Tantra-tattva* of Siva-candra Vidyarnava Bhattacharya, trans. by a. Avalon. London - Madras, 1914, Vol. II p. XVii.

۲. دوی باگاوانا به نقل از آوالون، سرودهای دینی برای خدایان، لندن، ۱۹۱۳.

۳. نگا، بوگا، فناپذیری و آزادی، ص ۳۴۲.

بخشید و از همه مهمتر این میراث دیرین را به فن رازآمیز رهایی تغییرشکل داد. تانترائیسیم کوشید تا نیروی کیهانی نهفته در تن و روان را که در ایزدبانوی کبیر شخصیت یافته بود، از نو کشف کند. رویه‌ی تانترایی عمدتاً در بیدار کردن این نیرو که کوندالینی نام دارد، وادار ساختن آن به صعود از ستون فقرات، جایی که سرگردان است، تا بالای مغز، برای از نو پیوستن با شیوا، نهفته است. «بیدار کردن» کوندالینی با احساس گرما همراه است که شایسته‌ی بررسی است. زیرا یکی از مرسوم‌ترین اسطوره‌های هند درباره‌ی این مسئله است که چگونه ایزدبانوی کبیر، از انرژی آتشین تمامی ایزدان زاده شد.

زمانی که اهریمنی غول‌پیکر، مَهیشَه *Mahisha*، عالم وهستی ایزدان را به خطر انداخته بود، برهما و تمامی خدایان دست‌کمک به سوی ویشنو و شیوا دراز کردند. خدایان که از خشم می‌سوختند، انرژی خود را به صورت آتشی که از دهانشان شعله‌ور می‌شد، بیرون فرستادند.

این آتش‌ها، در ترکیب با یکدیگر، ابر آتشی را به وجود آورد که سرانجام شکل ایزدبانویی با هجده دست را به خود گرفت - که ایزدبانو شکتی بود که توانست مَهیشَه هیولا را از بین ببرد و به این ترتیب جهان را نجات بخشد. به گفته‌ی هانریش زیمر: «ایزدان انرژی‌های خود را به شکتی، تنها قدرت، سرچشمه‌ای که همه چیز از آن آغاز گردیده واگذارند. نتیجه، تازه شدن دوباره و عظیم حالت ابتدایی قدرت جهانی بود.»^۱

گرمای جادویی

با وجود این، تأکید کافی بر این حقیقت نشده است که «قدرت‌های» ایزدان که در اثر خشم افزایش یافته بود، در شکل شعله تجلی یافت. گرما و آتش، در سطح فیزیولوژی عرفانی، نمایانگر بیداری قدرت جادویی - دینی است. در یوگا و تانترائیسیم این پدیده‌ها بارها روی می‌دهد. چنانکه در بالا گفته شد، کسی که کوندالینی را بیدار می‌کند، احساس گرمای شدید می‌کند؛ پیشروی کوندالینی در تن، خود را به این صورت آشکار می‌کند که بخش‌های پایینی که کوندالینی در آن به حرکت درآمده، به شدت گرم می‌گردد.^۲ سایر متن‌های تانترایی مشخص می‌کنند که این «گرمای جادویی» به یاری «تغییرشکل» انرژی

۱. هانریش زیمر، اسطوره‌ها و نمادها در هنر و تمدن هند، نیویورک، ۱۹۴۶، ص ۱۹۱۰.

۲. نگا. به قدرت مار اثرا. آوالون، (چاپ دوم)، مادراس، ۱۹۲۴، ص ۲۴۲.

جنسی حاصل می‌شود.^۱ این فنون، نوآوری تانتراپی نیست. مجیهی مَنیکایه *Majihimanikâya* (I, ۲۴۴، و غیره) به «گرمایی» اشاره می‌کند که به کمک کنترل تنفس حاصل می‌شود؛ و سایر متن‌های بودایی، برای نمونه *Dhama Pada* (۳۸۷)، به‌طور قطع اظهار می‌دارند که بودا «می‌سوزد». بودا در اثر گرما «می‌سوزد»، زیرا به تمرین ریاضت‌کشی (تپس *tapas*) می‌پردازد. معنای اولیه‌ی این اصطلاح، اتفاقاً «گرمای شدید» بود؛ اما تپس اکنون به تلاش ریاضت‌کشانه به‌طور عام دلالت دارد. تپس در ریگ‌ودا مقرر شده است و قدرت‌های آن هم در سطوح روحانی و هم در سطوح کیهانی خلاق است؛ از طریق تپس، مرتاض روشن‌بین می‌شود و می‌تواند ایزدان را در خود جای دهد. ایزد پرچَیتی از جانب خود جهان را با «گرم کردن» خود تا بی‌نهایت به کمک ریاضت‌کشی می‌آفریند: در واقع آن را به کمک تعریق جادویی می‌آفریند، درست به مانند برخی از خدایان کیهان‌زایی‌هایی قبایل امریکای شمالی.^۲

در این جا به مسئله‌ی بسیار مهمی می‌رسیم که نه تنها به دین هندی که به تاریخ دین به‌طور عام مربوط می‌شود: فزونی قدرت، نیروی جادویی - دینی به صورت گرمایی بسیار زنده تجربه می‌شود. مسئله دیگر اسطوره و نماد قدرت نیست، بلکه تجربه‌ای است که فیزیولوژی مرتاض را تعدیل می‌کند. تمامی شواهد دال بر این است که عرفا و ساحران زمان‌های کهن نسبت به آن آگاهی کامل داشتند. بسیاری از اقوام «ابتدایی» نیروی جادویی - دینی را به مثابه «سوختن» ادراک می‌کنند و آن را با اصطلاحاتی که به معنای «گرما»، «سوزش»، «بسیار گرم» و مانند آن است، بیان می‌دارند. به همین سبب است که جادوگران و ساحران «ابتدایی»، آب نمک یا آب فلفل دار می‌نوشند یا گیاهان بسیار تند می‌خورند؛ آنان می‌پندارند این مسئله «حرارت» درون آن‌ها را بالا می‌برد. در هندوستان نوین پیروان حضرت محمد(ص) می‌پندارند که با ارتباط برقرار کردن با خداوند، انسان «سوزان» می‌شود و گفته می‌شود فردی که می‌تواند معجزه کند «می‌جوشد». با بسط این پنداره، تمامی افرادی که دارای نوعی از «قدرت» جادویی - دینی باشند، فرضاً «در حال

۱. لاما کاسی داوا سام‌دوپ و دلبو، وای. اوانس - وتس، یوگای تبتی و رساله‌های رازآمیز (ترجمه‌ی فرانسه) پاریس ۱۹۳۸، ص ۱۳۵، ۳۳۲. همچنین نگاه کنید به:

H.Maspero, "Les procédés de 'nourrir le principe vital' dans la religion taoïste ancienne" in the *Journal Asiatique*, April-June, July-September, 1937/pp. 177-252, 353-340, and p. 205

۲. درباره‌ی تپس و ظرفیت‌های شمنی آن به کتاب ما شمن‌گرایی و فنون باستانی خلسه، ص ۳۷۰ مراجعه کنید.

سوختن» هستند. همچنین باید به یادداشت که در سراسر جهان، شمن‌ها و جادوگران به «چیره‌گران آتش» مشهورند، و اخگر سوزان می‌بلعند، آهن داغ در دست می‌گیرند و روی آتش راه می‌روند. از سوی دیگر مقاومت زیادی در مقابل سرما دارند. شمن‌های مناطق قطبی، و مرتاضان هیمالیا، در سایه‌ی «گرمای جادویی» شان مراسم مقاومت در مقابل حدی از سرما را برگزار می‌کنند که حتی در تخیل نمی‌گنجد.^۱ چنانکه در گذشته اشاره شد (ص ۹۱)، معنای تمامی این فنون «چیرگی بر آتش»، ژرف‌تر از این است. نمایانگر دستیابی به حالت خاصی از وجد و خلسه، حالت نامشروط آزادیِ روحی است. اما قدرت مقدسی که به صورت گرمای شدید تجربه می‌شود، به کمک فنونی متفاوت با فنون شمنی و عرفانی به دست می‌آید. می‌تواند از نیروهایی سرچشمه‌گیرد که در ابتکارات نظامی ظاهر می‌شود. چندین اصطلاح در واژگان «قهرمانی» هندواروپایی - *ferg, furor* - بیانگر درست همان «گرمای شدید» و خشمی است که در سایر قلمروهای مقدس تناسخ «قدرت» را همراهی می‌کند. درست همانند یک یوگی یا شمن جوان، یک قهرمان طی نبرد اولیه خود «گرم» می‌شود. کوچولن Cuchulain قهرمان ایرلندی از اولین عمل قهرمانی خود (که چنانکه دومیژیل نشان داده است، با رازآموزی جنگجوی برابر است)، چنان «داغ» بیرون آمد که برای خنک کردنش سه بشکه آب مصرف شد. «او را در بشکه‌ی اول گذاشتند، چنان حرارتی از خود به آب داد که دیواره‌های بشکه درست مثل شکسته شدن پوست سخت گردو از هم پاشید. در بشکه‌ی دوم، آب با جوشش‌هایی به شدت اولی جوشید. در بشکه‌ی سوم حرارت به اندازه‌ای بود که برای عده‌ای قابل تحمل و برای شمار دیگر تحمل‌ناپذیر بود. پس از آن بود که آتش مزاجش (*ferg*) فروکش کرد و توانستند لباس بر تنش پوشانند.»^۲

این «آتش مزاج» که به صورت گرمای شدید تجلی می‌یابد، تجربه‌ای جادویی - دینی است؛ و هیچ حالت «به‌هنجار» یا «طبیعی» ندارد؛ و به نشانگان تسخیر شدن توسط چیزی مقدس تعلق دارد. از آن جا که نوعی انرژی مقدس است، می‌تواند در اثر روند

۱. نگا، شمن‌گرایی، ص ۴۱۲.

چه نگاه کنید به کتاب‌های سودمند دومیژیل تحت عنوان اسطوره‌ها و خدایان ژرمنی، پاریس ۱۹۳۹، و *Horaces et les Curiaces*، پاریس، ۱۹۴۲.

۲. ترجمه و خلاصه Tâin bô Cuâlinge در کتاب دومیژیل *Horaces et les Curiaces* ص ۳۵. همین «گرمای رازآلود» (از نوع «جنگجو»)، قهرمانان Batradz, Nartes را متمایز می‌سازد. نگاه کنید به کتاب دومیژیل *Légends sur Nartes*، pp. 55ff و کتابش *Horaces et les Curiaces* pp. 179 ff.

یکپارچه شدن یا «تعالی» تغییر شکل، افتراق یابد، یا تلطیف شود؛ واژه‌ی هندی کراتو *kratu* که زمانی به معنای انرژی جنگجویی دو آتسه، به ویژه «ایندره» بود، معنای «نیروی پیروزی، نیرو و شوق قهرمانی، شجاعت و عشق به نبرد» را یافت و سپس به معنای «قدرت» و «جلال» به طور عام و سرانجام «قدرت به نبرد» به کار رفت و پس از آن به معنای «قدرت» و «جلال» به طور عام و سرانجام «قدرت یک زاهد که او را قادر می‌سازد تا از دستورات ریته *rita* پیروی کند و به خوشبختی دست یابد»، به کار برده شد.^۱

با وجود این، چنانکه انتظار می‌رود، «آتش مزاج» و «حرارت» که در اثر دسترسِ بیش از حد و سببانه به قدرت برانگیخته می‌شود، در بیش‌تر میرندگان تولید ترس و وحشت می‌کند: قدرت از این گونه، در حالت ناپخته‌اش، عمدتاً مورد علاقه‌ی جادوگران و جنگجویان است: کسانی که برای یافتن اعتماد به نفس و تعادل به مذهب روی می‌آورند و ترجیح می‌دهند خود را در مقابل «گرما» و «آتش» جادویی محافظت کنند. اصطلاح شانتی *shânti* که در زبان سنسکریت به معنای آرامش و صلح جان، نبود هیجان و تسکین رنج است، و از ریشه‌ی شم *Sham* گرفته شده است که در اصل معانی دیگری چون خاموش کردن «آتش»، فرونشاندن خشم، یا در واقع «حرارت» که در اثر قدرت‌های شیطانی برانگیخته شده را در بر می‌گرفت.^۲ هندیان عصر ودا خطر جادو را حس می‌کردند؛ و در مقابل وسوسه کسب قدرت بیش‌تر مقاومت می‌کردند.^۳ به یاد داشته باشیم که یوگی چنانچه بخواهد به حالت کاملاً نامشروط سَمادهی *samâdhi* دست یابد، باید بر وسوسه‌ی «قدرت‌های جادویی» (سیده‌ی) - وسوسه‌ی دست یافتن به قدرت پرواز، یا نامرئی شدن و غیره - غلبه کند. با وجود این، نباید چنین نتیجه‌گیری کنیم که تجربه‌ی این «گرما» و دستیابی به «قدرت»، منحصرأً به قلمرو جادو تعلق دارد: «حرارت»، «سوختن»،

1. Kasten Ronnow, "Ved. *kratu* eine Wortgeschichtliche Untersuchung" in *Le Monde Oriental* vol. 26, 1930, pp 1-90; Georges Dumezil, *Naissance d'archanges*, paris, 1945, p. 145 ff.

در گات‌ها معنای خراتو (*khratu*) تقلا‌ی دینی انسان پارسا یا آنچه که می‌توان شهامت پارسایانه‌ی انسان در مبارزه با شر نامید که کل زندگی باورمند را اشغال می‌کند. (دومزیل، همانجا، ص ۱۴۵)

2. Cf. D. J. Hoens, *Shânti. A contribution to ancient Indian religious terminology*, S. Gravenhase, 1951, eop pp. 177 ff.

۳. در این نگرش می‌توان واکنش دو وجهی به مقدس را تشخیص داد: از سویی کشش به قدرت جادویی - دینی وجود دارد، و از سوی دیگر، احساس گریز. درباره‌ی این دو وجهی بودن به کتاب الگوهای ادیان تطبیقی رجوع کنید، ص ۶ و ۴۶۰.

«آتش درونی» و تجلی‌های نورانی، مانند انواع دیگر «قدرت»، همه جا در تاریخ دین و مکاتب بسیار تکامل یافته‌ی عرفانی شواهدی دارد. یک قدیس، یک شمن، یک یوگی یا یک «قهرمان» همه مستعد حس کردن گرمای فوق‌طبیعی تا درجه‌ای هستند که هر یک در سطح اختصاصی وجود، از شرایط نامقدس انسانی فراتر رفته و تجسم مقدس می‌گردند.

«قدرت‌ها» و «تاریخ»

باید بکشیم سر نخ را از دست ندهیم. در میان یهودیان شاهد تضاد میان مذهب راستین یهوه، و تجربه‌ی آنان از تقدس کیهانی و خدایی بعل و عشتر بودیم. تضاد میان قدرت‌های دینی با نظم‌هایی کاملاً متفاوت: از سویی تجلی‌های مقدس و کهن کیهانی، و از سوی دیگر تجلی مقدس به صورت شخص یهوه که نه تنها در کیهان، بلکه پیش از هر چیز در تاریخ ظهور می‌کند. و در این مرحله بود که تحلیل خود از ایمان به یهوه را رها کردیم و به هندوستان رو نمودیم؛ زیرا در آن‌جاست که تاریخ قدرت، ظاهراً در پرستش شکتی و تانترا به رفیع‌ترین اوج خود دست یافته است. در جهان هبوط کرده‌ی کالی یوگا تنها با بیدار کردن انرژی کیهانی که در تن انسان خفته و واداشتن آن به صعود و سَهَسَرَرَکْرَهَ sahasracakra و یکی شدن با خودآگاهی ناب که توسط شیوا نمادپردازی می‌شود، می‌توان به رهایی دست یافت. تفاوت آن با ادیان مرسوم پیش‌تاریخ شرق که توسط آیین‌های بعل و ایزد بانوی گبیر نمونه‌سازی شده است، کاملاً روشن می‌باشد. تانترائیسیم نمایانگر عمل بی‌باکانه‌ی درونی کردن است. مجموعه‌ی خدایان، پیکرنگاری و آیین تانترائیسیم تا آن‌جا دارای ارزش است که درونی و جذب شود، و در تجربه‌ی پیچیده‌ای «تحقق یابد» که تن را به اندازه‌ی روان و خودآگاهی در بر می‌گیرد. در ظاهر نقشی که شکتی ایفا می‌کند قابل توجه است؛ اما نباید فراموش کرد که رهایی از طریق اتحاد شکتی و شیوا به دست می‌آید. در تانترائیسیم، شیوا، خودآگاهی ناب منفعل است؛ «ناتوانی» شیوا با حالت خدای بی‌تفاوت *deus otiosus* ادیان «ابتدایی»، یعنی حالتی که موجودات متعال منفعل، بی‌تفاوت، و «غایب» شده‌اند و جای آن‌ها را موجودات الهی نیرومند، قدرتمند گرفته، قابل مقایسه است. تولد شکتی را به یاد آوریم، به یاد آوریم که چگونه خدایان، به ریاست وجود متعال، تمامی «قدرت‌های» خود را متحدانه برای خلق این ایزدانو به کار بردند؛ و پس از آن، اوست که نیروی زندگی را توزیع می‌کند. اما پیروان تانترائیسیم تلاش می‌کنند که این روند را به شکل معکوس تکرار کنند. روح ناب، شیوا، پس از «ناتوان» و منفعل شدن، ناگزیر باید برای «پویا شدن» با شکتی خود که اکنون از آن جدا و در سراسر کیهان

پخش شده است (از طریق عمل آفرینش) یکی شود. تحقق این هدف تضادآمیز (پارادکس) - اتحاد دو اصل متضاد - از لحاظ فیزیکی خود را به صورت گرمایی بسیار زنده متجلی می‌سازد. این حالت چنانکه دیدیم، پدیده‌ای همه‌جایی در میان جادوگران و عرفاست که معنای آن قابل درک است: گرمای فوق‌طبیعی علامت بازشناسی پارادکسی است که به کمک آن از شرایط انسانی فراتر رفته می‌شود. اگر بخواهیم این روند را از لحاظ ادیان ابتدایی نشان دهیم، می‌توان گفت که پیروان تانترائیسم سعی دارند وجود متعال را با یکی کردن آن با «قدرت‌هایی» که جای او را گرفته‌اند «از نو پویا کنند». شیوا نماد روح ناب، خودآگاهی مطلق است، تلاش برای «فعال ساختن» او به کمک اتحاد با شکتی، از جمله به معنای احترام و نیایشی است که هنوز وجود متعال علی‌رغم «ناتوان» شدنش از آن برخوردار است.

در حقیقت، این وجود متعال هرگز کاملاً از آنچه می‌توان ناخودآگاه دینی انسانیت نامید، پاک نمی‌شود. حتی در زمانی که نافع و بنابراین پرستش نشدنی می‌شود، خواص سرشتینش - تعالی، همه‌دانایی و قدرت‌های کیهان‌زایی - در آیین‌ها و نمادپردازی‌هایی که ظاهراً ربطی به وجود متعال ندارد، به حیات خود ادامه می‌دهند (در سراسر جهان نمادپردازی آسمانی بیانگر تقدس متعال است: آنچه که «آن بالاست»، «بالا برده شده» از پیش به شکل روشنی مقدس را بازنمایی می‌کند. آسمانی، با به تدریج ناپدید شدن از اساطیر و جایگیر شدن در آیین، جایگاه مهمی در نمادپردازی دارد: و این نمادپردازی آسمانی، خود را در آیین‌ها (عروج، صعود، رازآموزی، سلطنت و غیره) در اسطوره‌ها (درخت کیهان، کوه کیهانی، زنجیره‌ی پیکان‌ها و غیره)، و در افسانه‌ها (پرواز جادویی، و غیره) به نمایش می‌گذارد. نمادپردازی «مرکز» که نقش قابل توجهی در تمامی ادیان دارد، جزیی از نمادپردازی بهشت است؛ «در مرکز جهان» است که عبور از سطح می‌تواند صورت گیرد و ورود به بهشت را ممکن سازد. (از این گذشته، پیدایش کیهان - که چنانکه دیدیم، دست‌آورد موجودات متعال است - جایگاه ممتاز خود را در خودآگاهی دینی جوامع باستانی حفظ کرده است. آفرینش جهان، دیرینه‌الگوی هر نوع «آفرینش» سازندگی و تمامی کنش‌های واقعی و عملی می‌شود. بنابراین، با این پدیده‌ی غریب رو به رو هستیم که در عین حال که آفریننده دیگر دریافت‌کننده‌ی توجه مستقیم دینی نیست، اما آفرینشش الگوی تمامی انواع کنش‌هاست.

۱. نگا، الگوهای ادیان تطبیقی، ص ۳۸، ۱۰۹، و تصاویر و نمادها، ص ۳۳.

هرگاه انسان محرابی برای قربانی، یا خانه یا قایقی می‌سازد؛ یا برای درمان انسانی بیمار یا تاجگذاری پادشاه دست به عملی می‌زند؛ هرگاه انسانی برای آیین زناشویی جشن می‌گیرد یا کوشش می‌کند که سترونی زنی را درمان کند؛ یا هرگاه عازم جنگی می‌شود و یا به جست و جوی الهامی شاعرانه برمی‌خیزد، در این مواقع یا موارد دیگری که برای اجتماع یا فرد حائز اهمیت است، اسطوره‌ی زایش کیهان خوانده می‌شود: از لحاظ آیینی یا نمادین آفرینش جهان تقلید می‌شود.

(درباره‌ی این مسئله بیش‌تر می‌توان گفت: هر سال نابود شدن نمادین جهان (و به این ترتیب جامعه‌ی انسانی) جشن گرفته می‌شود - تا از نو آفریده شود؛ هر سال زایش کیهان، به صورت تقلید آیینی حرکت اشاره‌ای دیرینه‌الگویی آفرینش تکرار می‌شود.^۱ این همه نشان می‌دهد که نمادپردازی که از طبیعت و اعمال موجودات بهستی متعال ریشه می‌گیرد، به تسلط خود بر زندگی دینی انسانیت باستانی ادامه می‌دهد، حتی زمانی که این موجودات دیگر پرستش نمی‌شوند: نمادپردازی به شیوه‌ای نهان‌گرایانه و کنایه‌آمیز، خاطره‌ی شخص الهی‌بی را که از جهان کناره گرفته، تداوم می‌بخشد.)

(نمادگرایی به معنای عقل‌گرایی نیست، و تقریباً به عکس است، نمادگرایی از دیدگاه تجربه‌ی دینی از نوع شخص‌گرایانه *personalist*، رنگ و لعاب عقل‌گرایی به خود می‌گیرد: «انتزاعی» می‌شود؛ ذات الهی، «پروردگار زنده» یا به قول رودلف اوتو با جلال پر عظمت و فریبندگی رازآمیزش *tremenda majesta & mysterium fasunas* را در نظر ندارد.) بنابراین ایمان حقیقی الهی کردن زندگی را به صورتی که در آیین‌های بعل و عشتار نمونه می‌یابد، کم‌تر از مذهبیت (*religiosity*) «انتزاعی» بنیان یافته براساس نمادها و پنداره‌ها رد نمی‌کند. یهوه، شخص الهی است که خود را در تاریخ آشکار می‌سازد، و نوآوری مهمش نیز در آن نهفته است. در جایی دیگر نیز، خداوند به صورت شخص آشکار شده است؛ تجلی بهت‌آور کریشنا در بگوه گیتا (XI، ۵ و غیره) را به یاد آوریم: اما از این تجلی وجود متعالی در شکل کریشنا در مکانی اسطوره‌ای، کوروکشتره *Kurukshestra*، و در زمانی اسطوره‌ای - زمان نبرد کوروه‌ها و پاندوه‌ها - روی می‌دهد. بر خلاف آن، سقوط سمریه *Samaria* در حقیقت در تاریخ روی داد، و این واقعه خواست و برانگیخته‌ی یهوه بود؛ گونه‌ی جدیدی از تجلی پروردگار *theophany* که تا آن زمان ناشناخته بود. دخالت یهوه در تاریخ. بنابراین پدیده‌ای برگشت‌ناپذیر و تکرارناپذیر بود. سقوط اورشلیم تکرار

۱. اسطوره‌ی بازگشت ابدی، ص ۱۷، ۵۱؛ الگوهای ادیان تطبیقی، ص ۴۱۰ همین نگاه کنید به ص همین کتاب.

سقوط سَمَرِیَه نیست: خرابه‌ی اورشلیم تجلی جدید و تاریخی خدا به انسان را عرضه می‌کند، «خشم» دیگری از یهوه را. چنین اعمالی از سر «خشم» نمایانگر *tremenda majesta* (جلال و جبروت سهمناک) است که به یک شخص، یهوه، وابسته است و دیگر به قدرتی دینی و وراثتی تعلق ندارد. از آن‌جا که یهوه شخص است - یعنی موجودی که از آزادی کامل برخوردار است - خارج از جهان انتزاع‌ها، نمادها و تعمیم‌ها قرار می‌گیرد؛ او در تاریخ عمل می‌کند و با موجودات تاریخی واقعی وارد رابطه می‌شود. و زمانی که پروردگار پدر، خود را با تناسخ یافتن در عیسی مسیح به شیوه‌ای ریشه‌ای و کامل «نشان می‌دهد»، آن‌گاه کل تاریخ، تجلی پروردگار می‌شود و از مفاهیم زمان اسطوره‌ای و بازگشت ابدی مشخصاً فراتر رفته می‌شود.^۱

این انقلاب دینی بسیار عظیمی بود - در واقع بسیار عظیم که حتی پس از گذشت دو هزار سال از زندگی مسیحیت هنوز پا برجاست. به توضیح علتش می‌پردازیم. زمانی که مقدس تنها خود را به کیهان شناساند، به آسانی تشخیص پذیر بود. در کل برای یک انسان پیش - مسیحی، تمایزگذاری میان علامتی که با قدرت پُر بار شده - مارپیچ، دایره یا صلیب شکسته و غیره - و هر آنچه غیر از آن است آسان بود، حتی تمییز دادن زمان عبادی liturgical از زمان دنیوی آسان می‌نمود. (در لحظه‌ای معین، زمان دنیوی از جریان باز می‌ایستد و به سبب یک حقیقت ساده که همانا شروع آیین بود، زمان مقدس عبادی آغاز می‌شود) اما در یهودیت، و بیش از آن در مسیحیت، الوهیت خود را در تاریخ متجلی ساخت. مسیح و معاصرینش بخشی از تاریخ بودند. مسیح مسلماً تنها بخشی از تاریخ نبود، بلکه پسر خدا، از طریق تناسخش، هستی در تاریخ را پذیرفته بود - حتی به همان صورتی که تقدس ظهور یافته در این یا آن شیئی در کیهان به شکل تضادآلودی شرایط بی‌شمار هستی آن شیئی را پذیرفته بود. در نتیجه، ازدیدگاه مسیحی، تفاوتی ریشه‌ای و افزوده میان وقایع متفاوت تاریخی وجود داشت: برخی از وقایع تجلی پروردگار بودند (بیش از هر چیز، حضور مسیح در تاریخ) در حالی که وقایع دیگر صرفاً رویدادهایی زمینی را می‌ساختند. اما مسیح، در تن رازآمیز خود، کلیسا، به حضور در تاریخ ادامه داد. این مسئله از دید یک مسیحی راستین، وضعیتی بی‌اندازه دشوار می‌آفریند: دیگر نه می‌تواند تاریخ را رسوا کند و نه تمامی آن را بپذیرد. پیوسته ناگزیر به انتخاب است، ناگزیر باید در گیرودار وقایع تاریخی، واقعه‌ای را که برای او می‌تواند نجات بخش باشد تمییز

۱. نگا، اسطوره‌ی بازگشت ابدی، ص ۱۴۱؛ و تصاویر و نمادها، ص ۲۲۵.

می دانیم که این انتخابی بسیار دشوار است: در تاریخ، جدایی مقدس از نامقدس - که در دوران پیش از مسیحیت بسیار روشن بود - دیگر واضح نیست. چرا که از دو قرن پس از سقوط انسان به تاریخ، این روند، شتابناک و بی مهابا بوده است. منظور ما از «سقوط به دامان تاریخ» این است که انسان نوین از «شرطی شدن» چندگانه‌ی خود به دست تاریخ که قربانی آن است، آگاه می‌شود. یک مسیحی نوین تا کجا می‌تواند به خوش‌اقبالی یک هندو غبطه خورد! زیرا در ادراک هندی انسان کالی یوگا به واقع *ipso facto* سقوط کرده است - یعنی در اثر زندگی نفسانی تا آنجا شرطی شده که پوشیده شدن روح تقریباً مطلق گشته است و برای بازیابی آزادی روحی، باید از تن خارج شود. اما یک مسیحی نوین احساس می‌کند که نه تنها در اثر شرایط نفسانی، که به علت شرایط تاریخی نیز سقوط کرده است. دیگر تنها کیهان و گوشت و پوست - زندگی - نیست که در مسیر رستگاری مانع می‌آفریند، بلکه تاریخ و وحشت از تاریخ نیز به آن افزوده شده است.

شاید یک مسیحی نوین در دفاع از خود در مقابل وسوسه‌های زندگی پیروز شود، اما برای او، در مقام یک مسیحی، امکان مقاومت در مقابل تاریخ پس از آلوده شدن به عملکردهایش وجود ندارد. زیرا ما در عصری زندگی می‌کنیم که دیگر نمی‌توان خود را از چرخ‌های تاریخ، مگر به یاری عمل بی‌باکانه‌ی گریز، جدا کرد. اما گریز برای یک مسیحی ممنوع است. برای او هیچ راه دیگری وجود ندارد؛ زیرا تناسخ در تاریخ روی داده، زیرا ظهور مسیح مشخص‌کننده‌ی آخرین و عالی‌ترین تجلی مقدس در جهان است - یک مسیحی تنها در چارچوب زندگی عینی، تاریخی، زندگی‌یی که مسیح برگزیده و زیسته بود، می‌تواند خود را نجات بخشد. ما می‌دانیم که باید منتظر چه باشیم. «ترس و دلهره»، «عرق ریختنی به بزرگی قطره‌های بزرگ خون»، «درد طاقت‌فرسا» و «اندوه تا مرگ» (لوقا، ۲۲، ۴۴، مرقس، ۱۴، ۳۴).

زمین مادر و ازدواج‌های مقدس کیهانی

۷

زمین زاینده Terra Genetrix

پیامبر سرخپوست امریکایی، اسمو هالا Smohalla از قبیله‌ی اوماتیلا Umatilla از بیل‌زدن خاک سرپیچی کرد و گفت: «زخمی کردن، بریدن، پاره کردن و خراش دادنِ مادر مشترکمان با کار کشاورزی گناه است». و افزود: «از من می‌خواهید زمین را زیر و رو کنیم؟ آیا باید چاقو به دست گیرم و در سینه‌ی مادرم فرو برم؟ اما سپس، هرگاه مرگم فرا رسد، او دیگر مرا در آغوش نخواهد گرفت. به من می‌گویید زمین را زیر و رو کنم و سنگ‌ها را به دور افکنم. آیا باید گوشت او را ببرم تا به استخوانش رسم؟ در این صورت دیگر هرگز به بدن او راه نخواهم یافت تا دوباره زاده شوم. از من می‌خواهید علف و ذرت درو کنم و بفروشم، و مانند سفیدپوستان ثروتمند شوم، اما به چه جرئتی موهای مادرم را برداشت کنم؟»^۱

بیش از نیم قرن از عمر این بیانات نمی‌گذرد. اما کلامی است که از زمان‌های بسیار دور به ما رسیده است. عاطفه‌ای که از شنیدن آن در خود احساس می‌کنیم، واکنش ما نسبت به حالتی است که در اثر تازگی و خودانگیختگی آن ایجاد می‌شود - تصویر خاستگاهی، زمین - مادر. تصویری است که در سراسر جهان می‌یابیم، در شکل‌ها و گونه‌های بی‌شمار، و طبقه‌بندی آن‌ها، نشان دادن چگونگی رشد آن‌ها، انتقال آن‌ها از

1. James Mooney, "The Ghost - Dance Religion and Sioux outbreak of 1890" in the *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* XIV, 2. Washington, 1890, (pp. 641-1136) p. 721.

تمدنی به تمدن دیگر، عملی خیال‌انگیز خواهد بود. اما پرداختن به آن خود به یک مجلد جداگانه نیاز دارد: و برای پرداختن به آن به شکلی مناسب لازم است وارد جزئیات تکنیکی شد که تنها برای متخصصین، مردم‌شناسان و تاریخ‌دانان ادیان جالب خواهد بود. به عبارت دیگر، کاری نیست که بتوان در این جا همت گماشت. برای هدف و منظور ما می‌توان دست به عملی دیگر و خوش‌آیندتر زد: بازبینی متوالی برخی از تصاویر زمین - مادر، کوشش برای درک آنچه این تصاویر برای ما آشکار می‌سازد و کشف پیام‌های آن‌ها. هر تصویر خاستگاهی حامل پیامی مستقیم است که به شرایط انسانیت مربوط می‌شود؛ زیرا تصویر جنبه‌هایی از واقعیت نهایی را آشکار می‌کند که در غیر این صورت دسترس‌پذیر نمی‌بودند.

گفته‌های آن پیامبر سرخپوست امریکایی که در بالا آورده شد چه چیزی را برای ما روشن می‌سازد؟ او کار روی زمین را مطرود اعلام می‌کند و از انجام دادن آن سر باز می‌زند، زیرا حاضر نیست تن مادر خود، زمین را زخمی کند. از نظر او سنگ، استخوان‌های مادرش است. خاک، گوشتش و گیاهان، موهایش. چنانکه بعداً خواهیم دید، تطابق اندام‌های جسمانی و مواد با مناطق کیهانی، و تصویر یک موجود انسان کیهانی anthropocosmic الهی در اشکال دیگری نیز یافت می‌شود: گاه به شکل غول دو جنسی androgyne اولیه، یا حتی یک نرینه‌ی عظیم کیهانی - که بسیار نادر است. به زودی خواهیم دید که چگونه شاید بتوان این تنوع جنسی را تفسیر کرد. در حال حاضر تصویر زمین به مثابه زن، مادر را دقیق‌تر کند و کاو می‌کنیم. این همان زمین مادر *Terra Mater* یا *Tellus Mater* است که در ادیان مدیترانه‌ای بسیار شناخته شده، و به همه چیز تولد می‌بخشد. اسموهای پیامبر به ما نمی‌گوید که چگونه انسان از زمین مادر زاده شد. اما اسطوره‌های امریکایی بر ما معلوم می‌دارند که چگونه همه چیز در سرآغاز، در *in illo tempore* شکل گرفت: اولین انسان‌ها برای مدتی در تن مادرشان زیستند، یعنی در عمق زمین، در امعاء و احشایش. آن جا در ژرفنای زمین، زندگی نیمه‌انسانی داشتند؛ به اصطلاح جنین‌هایی بودند که هنوز شکل ناقصی داشتند. حداقل این چیزی است که سرخپوستان لنی لنپ *Lenni Lenape* یا دلاور *Delaware*، که قبلاً در پنسیلوانیا می‌زیستند می‌گفتند. بر طبق اسطوره‌های آن‌ها، آفریدگار، با وجودی که تمامی آنچه را که در اختیار انسان است، از پیش بر سطح زمین فراهم آورده بود، اما مقدر کرده بود که آنها برای مدت بیش‌تری در رحم مادر زمینی خود باقی بمانند، در جایی که بتوانند به بهترین شکل رشد کنند و کامل شوند. عده‌ای می‌گویند نیاکانی که زیر زمین می‌زیستند، شکل

انسان داشتند، اما بنا به گفته‌ی دیگران بیش‌تر به حیوانات شباهت داشتند.^۱ این یک اسطوره‌ی بی‌تمثیل نیست. ایروکوآها عصری را به یاد دارند که زیر زمین می‌زیستند: در جایی که همیشه شب بود، زیرا اشعه‌های خورشید هرگز به درون آن نفوذ نمی‌کرد، اما روزی یکی از آنان دهانه‌ای پیدا کرد و از آن به سطح زمین راه یافت. در حالی که بر منظری زیبا و ناآشنا گام می‌زد، به آهوایی برخورد و آن را کشت، و با خود به زیر زمین برد. گوشت آهو مزه‌ی خوبی داشت؛ و آنچه او از جهان دیگر، جهان نور بازگو کرد، برای یارانش بسیار دلپذیر بود. آن‌ها همگی تصمیم گرفتند به سطح زمین آیند.^۲ اسطوره‌های دیگر سرخپوستی از عصری دیرین سخن می‌گویند که طی آن، زمین مادر انسان‌ها را به همان سان تولید کرد که اکنون تپه‌ها و نزارها را.^۳ به این برداشت زاده شدن انسان به سان گیاهان باز خواهیم گشت.

اسطوره‌های پیدایش

اما فعلاً به چند اسطوره‌ی دیگر درباره‌ی دوره‌ی آبستنی و زایمان می‌پردازیم. در زبان ناواجویی زمین، نایستسان Naëstsán نامیده می‌شود که معنای تحت‌اللفظی آن زن «افقی» یا «خمیده» است. بنا به نظر ناواجوها چهار جهان زیرزمینی، هر یک در زیر یکدیگر وجود دارد، و ذونی‌ها Zuni این چار جهان را چهار زهدان زمین می‌نامند. در آغاز انسان‌ها در ژرف‌ترین زهدان زمین می‌زیستند. آن‌ها از راه یک دریاچه یا چشمه، یا بنا به سنت‌های دیگر، از راه بالا رفتن از یک تاک (به عقیدی ماندوها) یا نی (بنا به پنداره‌ی ناواجوها) به سطح زمین آمدند. در یک اسطوره‌ی ذونی چنین آمده است که در سرآغاز زمان، در *in illo tempore* «دوقلوهای جنگ» از راه یک دریاچه به جهان زیر زمین پا گذاشتند. آن‌ها با مردمی «بخار مانند و ناپایدار» برخورد کردند که خوراک جامد نمی‌خوردند و تنها غذای آن‌ها «بخارها و بوهای» خوراکی‌ها بود. این مردم از دیدن دوقلوها که مواد جامد می‌خوردند، وحشت‌زده شدند، زیرا در جهان زیرزمینی چنین

1. The Rev. John Heckenwelder (1819), quoted by J.G. Frazer, *The Worship of Nature*, London, 1920, p. 427.

2. The Rev. C. Pyraeus (1743), quoted in Frazer, *op.cit.* 428

۳. اسطوره‌های سالیواها، قبیله‌ای از اورینوکو (Orinoco): جی. گومیل (۱۷۵۸) به نقل از فریرز همان‌جا، ص ۴۳۲. تعداد قابل توجهی از اسطوره‌های آغاز را می‌توان در مجلد اخیر اثر رافائل پناذونی یافت.
Miti e Legende, III: America Settentrionale, Turin, 1953.

خوراک‌هایی به دور افکنده می‌شد. پس از گشت و گذارهای بسیار، دوقلوها به سطح زمین بازگشتند و تعدادی از این افراد زیرزمینی را با خود به همراه آوردند که انسان‌های فعلی از نژاد آن‌ها می‌باشند. اسطوره به این ترتیب ادامه می‌یابد: به همین سبب است که نوزاد تا لحظه‌ی بریده شدن «طناب نامرئی» منحصرأً از «باد» تغذیه می‌کند: تنها پس از آن است که جذب شیر و خوراک‌های بسیار سبک را آغاز می‌کند، که حتی همین بسیار دشوار است.^۱

می‌توان دید که چگونه این اسطوره تکوین فردی را به تکوین نژادی پیوند می‌دهد: شرایط نوزاد با پیش - هستی اسطوره‌ای نژاد انسان در امحاء و احشاء زمین همانند گرفته می‌شود: هر نوزادی، درحالت پیش از تولد زندگی انسانیت اولیه را از نو می‌زیید. شبیه‌سازی مادر انسانی با مادر کبیر زمینی کامل می‌شود. این تقارن بین تولد فردی و انسان‌زایی anthropogeny - یا با استفاده از اصطلاحات علمی، بین تکوین فردی و تکوین نژادی - را زمانی بهتر درک خواهیم کرد که اسطوره‌ی ذونی آفرینش جهان و انسان را مورد بررسی قرار دهیم. در این جا با شمه‌ای از آن آشنا می‌شویم:

در آغاز، تنها آوونایلونو Awonawílono آفریدگار - سازنده و در برگیرنده‌ی همه چیز وجود داشت. او در خلاء جهانی کاملاً تنها بود. خود را به خورشید تغییرشکل داد، و از ماده‌ی خود دو بذر ساخت که با آن‌ها آب‌های کبیر را بارور کرد: زیرگرمای شدید نورش، آب‌های دریا سبز شد و کفی پدیدار گردید که پیوسته رشد کرد تا سرانجام شکل زمین - مادر و پدر - آسمان (آویتلین تسیتا Awitelin Tsíta «چهار - تای در برگیرنده‌ی مادر - زمین و آپویان تاچو Apoyan Tacho «پدر - آسمان همه پوشاننده) را به خود گرفت، از اتحاد این دو قلوهای کیهانی، آسمان و زمین، زندگی در شکل‌های میلیونی موجودات زاده شد. اما زمین - مادر تمامی این موجودات را در درون تن خود، در آنچه که اسطوره «چهار زهدان جهان می‌نامد»، نگاه داشت. در ژرف‌ترین زهدان غارمانند، بذرهای انسان و سایر موجودات کم‌کم سبز می‌شود و از تخم بیرون می‌آید، در واقع درست به همان‌سان که جوجه از تخم بیرون می‌آید. اما این‌ها هنوز موجوداتی ناقصند: در تاریکی به هم فشرده و توده شده‌اند، مانند خزندگان روی یکدیگر می‌خزند، غرولند و آه و ناله

1.F. H. Cushing, *Zuni Folk-Tales*; New-York, 1901, P. 409; Washington Mathews, "Myths of Gestation & Parturition" in the *American Anthropologist*. N.S. IV, 1902, pp. 737-742, p. 740. For Navajo myths, see A.M. Stephan, "Navajo Origin Legend" in the *Journal of American Folk-lore* vol. 43, 1930, pp. 88-104, &R. Pettazoni, *op.cit.* pp. 233 ff.

می‌کنند. آب دهان به بیون می‌اندازند و از زبانی ناشایست و توهین‌آمیز استفاده می‌کنند. با وجود این، تعدادی از آنان سعی می‌کنند که بگریزند، و این کوشش از پی نوعی بالا رفتن سطح شعور انسان پدیدار می‌شود. یکی از این افراد که با هوش‌تر از سایرین است، مرشد پوشایی‌یانک یا PÓshaiyank'ya است، که به نحوی در شرایط الهی شرکت دارد؛ زیرا اسطوره به ما می‌گوید که او زیر آب‌های خاستگاهی به همان‌سان ظهور کرد که خورشید، خود را بر فراز آب‌ها متجلی ساخت. این فرزانه‌ی بزرگ - که احتمالاً نمادپردازی خورشید شبانه است - به تنهایی پس از عبور از چهار «زهدان غارمانند» زمینی یکی پس از دیگری به دامان نورگام گذاشت. به سطح زمین، که ظاهر جزیره‌ای وسیع، مرطوب و ناپایدار داشت رسید؛ و به سوی پدر - خورشید گام برداشت تا برای رهایی انسان‌های زیرزمینی در پیشگاهش استغاثه کند.

سپس خورشید روند آفرینش را تکرار می‌کند، اما این بار نظم آفرینش متفاوت است: خورشید آرزو دارد موجوداتی هوشمند، آزاد و قدرتمند بیافریند. او دگر بار کف زمین - مادر را آبستن می‌کند و از این کف، دوقلوها زاده می‌شوند. خورشید همه‌گونه قدرت جادویی به آن‌ها می‌بخشد و مقرر می‌دارد که نیاکان و خدایان انسان‌ها باشند. دوقلوها سپس آسمان را بالا می‌برند و با چاقوهایشان که «سنگ‌های رعد» Thunderstones است، کوه‌ها را از هم می‌شکافند و به تاریکی زیرزمین پا می‌گذارند. آن‌جا، در ژرفنای زمین، همه نوع گیاه و روینده‌ی بالا رونده‌ای یافت می‌شود: دوقلوها به یکی از آن‌ها می‌دمند و باعث رشد آن می‌شوند تا آن که سرانجام به نور می‌رسد. سپس آن را به صورت نردبان در می‌آورند تا انسان‌ها و سایر موجودات از آن بالا روند و به غار دوم برسند. تعدادی از آن‌ها در راه فرو می‌افتند و برای همیشه در اعماق زمین می‌مانند و هیولاهایی می‌شوند که زمین لرزه و تحولات ناگهانی ایجاد می‌کنند. در غار زهدان دوم هنوز تاریکی مسلط است، اما فضای بیش‌تری دارد، زیرا اسطوره به ما می‌گوید که این غار به «ناف زمین نزدیک‌تر» بوده است. (به این کنایه به نمادپردازی مرکز توجه کنید: ذونی‌ها مانند بسیاری اقوام دیگر، بر این گمانند که آفرینش انسان در مرکز جهان روی داد). این غار - زهدان، «زهدان بند ناف» یا «جایگاه آبستنی» نام دارد.

دوقلوها دگر بار باعث رشد نردبان می‌شوند، و سپس مردم زیرزمین را با دقت، گروه گروه هدایت می‌کنند - به صورت گروه‌هایی که بعدها نیاکان شش نژاد انسان خواهند شد. آن‌ها به غار - زهدان بزرگ‌تر و روشن‌تر سوم می‌رسند: این «زهدان مهلبلی، یا جایگاه زایش یا آبستنی است». غاری که بزرگ‌تر و پر نورتر است، مانند دره‌ای در زیر نور

ستارگان. انسان‌ها برای مدتی در این جا می‌مانند، و بیش از آن که دوقلوها آن‌ها را به چهارمین و آخرین غار که آخرین (غار) کشف شدنی، یا زهدان زایمان نام دارد هدایت کنند، به زاد و ولد می‌پردازند. میزان نور در این جا مانند پگاه است؛ و انسان‌ها ادراک جهان و رشد فکری را مطابق با طبیعت‌شان، آغاز می‌کنند. دوقلوها، از آن‌ها مانند کودکان خردسال مراقبت می‌کنند، تعلیم و تربیت آن‌ها را کامل می‌کنند، و بیش از هر چیز به آنان می‌آموزند که به خورشید - پدر رو آورند، زیرا اوست که به آنان حکمت خواهد آموخت. اما این غار به نوبه‌ی خود کوچک می‌شود، زیرا انسان‌ها پیوسته تکثیر می‌شوند؛ در نتیجه، دوقلوها آن‌ها را به سطح زمین می‌فرستند که «جهان نور پراکنده، یا دانش یا بینایی» نامیده می‌شود. موجوداتی که به طور کامل به سطح زمین رسیدند، هنوز دارای ظاهری نیمه انسانی بودند، سیاه، سرد و مرطوب، گوش‌هایی پرده‌دار مانند گوش‌های خفاش داشتند و انگشت‌های پاهایشان مانند پای پرده‌داران Palmipeds به یکدیگر چسبیده بود و دم نیز داشتند. هنوز نمی‌توانستند راست راه روند، بلکه مانند قورباغه می‌جهیدند و یا مانند مارمولک‌ها می‌خزیدند. آب و هوا نیز آهنگی متفاوت داشت، هشت سال، چهار شبانه روز طول می‌کشید - چرا که جهان نو و تازه بود.^۱

نیازی به تفسیر نمادپردازی دانش مربوط به زنان و زایمان این اسطوره‌ی منشاء انسان نیست. تصویر زمین به طور کامل با تصویر مادر مطابقت دارد: پیدایش انسان با اصطلاحات هستی‌شناسی توصیف شده است. شکل‌گیری جنین و زایش، تکرار عمل کیهانی تولد نوع انسان است که به صورت بیرون آمدن از ژرف‌ترین غار - زهدان در اسفل السافلین ادراک می‌شود. با وجود این چنانکه دیدیم، این پیدایش تحت نشانه‌ی روح روی می‌دهد؛ خورشید است که از طریق وساطت دوقلوها به انسان یاری می‌رساند و او را هدایت می‌کند تا به سطح زمین رسد. زندگی - هر چند آفرینش اولین ازدواج مقدس

۱. ج. کوئینگ، *رئوس اصلی اسطوره‌های آفرینش کمنی‌ها*، در گزارش *سالیانه اداره‌ی مردم‌شناسی آمریکا*، واشنگتن ۱۸۹۶ (صفحات ۳۲۵-۴۶۲)، ۳۷۶-۳۸۴. روایت دیگری از اسطوره‌ی ذونی، که تقریباً خالی از نمادپردازی آبستنی و زایمان است، توسط الیزه پارسونز منتشر شده است: *Pueblo Indian Religion* شیکاگو، ۱۹۳۹، صفحات ۲۱۸-۲۳۶ و توسط پادونی همان جا، صفحات ۵۲۰-۵۳۲ باز تولید شده است. کوئینگ اسطوره‌ی هوپی را نیز چاپ کرده است، نگا. اسطوره‌ی اورایی آغاز *Origin myth Oraibi* from *مجله‌ی امریکایی فولکلور*، مجلد ۳۶، ۱۹۲۳، صفحات ۱۶۳-۱۷۰ (ترجمه‌ی پادونی، همان جا، صفحات ۵۱۰-۵۱۵). اسطوره‌ی پیدایش در جاهای دیگر نیز، از جمله در میان پیماها Pima یافت می‌شود. نگا. پادونی، صفحات ۵۶۹-۵۷۱.

hierogamy زمین و آسمان است - اگر به حال خود گذاشته می‌شد، تا ابد در سطح هستی جنینی باقی می‌ماند. از این رو اسطوره‌ی ذونی‌ها با صراحت به ما می‌گوید: انسان‌ها در ژرف‌ترین غار- زهدان مانند کرم حشرات می‌زیستند؛ جمعیت پر سر و صدایی بودند که آه و ناله به راه می‌انداختند و یکدیگر را در تاریکی به باد ناسزا می‌گرفتند. پیشروی آنان به سمت نور با پیدایش ذهن همسان است. دوقلوهای خورشیدی جنین انسانیت را به آستانه‌ی خودآگاهی می‌رسانند.

این اسطوره، مانند سایر اساطیر، حالت سرمشق‌گونه دارد. یعنی به مثابه‌ی الگو و مدلی برای بسیاری از فعالیت‌های مهم انسانی عمل می‌کند. در واقع، نباید تصور کرد که اسطوره‌های مربوط به پیدایش کیهان و انسان تنها برای پاسخگویی به پرسش‌هایی نظیر «ما کیستیم؟» و «از کجا آمده‌ایم؟» روایت شده‌اند. در موارد آفریدن چیزی، یا احیاء و نوزایی انسانی، می‌توان از چنین اسطوره‌هایی نمونه‌سازی کرد. زیرا از نظر ذهنی «ابتدایی»، هر نوزایی به معنای بازگشت به سرچشمه‌ها و تکرار زایش کیهان است. برای نمونه می‌توان با مشاهده‌ی آنچه در میان ناواجوها می‌گذرد به ارزش چنین اسطوره‌هایی پی‌برد: عموماً طی مراسم معینی که برای درمان بیماری یا رازآموزی شمن - نوآموز اجرا می‌شود، اسطوره‌ی پیدایش انسان از دل خاک و سفر پُر مشقت وی به سطح خاک و به درون نور بازگو می‌شود.¹ معنای این عمل آن است که اسطوره‌های مربوط به منشاء نژاد انسان هنوز تأثیر حائز اهمیتی در زندگی این قبیله دارد؛ بازگو کردن آن‌ها در هر زمان و به هر شکل صورت نمی‌گیرد، بلکه تنها برای همراهی کردن و توجیه آیینی بازگو می‌شوند که برای دوباره‌سازی چیزی (تندرستی، یکپارچگی حیاتی فرد بیمار)، یا ساختن، آفریدن عامل روحانی (شمن) یا وضعیت جدید روحی برگزار می‌شود. برای احیای سلامتی بیمار، پیدایش جهان را از نو در حضور او، به عمل می‌گذارند؛ پیدایش اولین انسان‌ها را از دل خاک از نو تحقق می‌بخشند. به سبب به زمان حال بازگرداندن و فعال نمودن این انسان‌زایی (که پس از بیان کیهان‌زایی می‌آید) است که بیمار بهبود می‌یابد و در درون خود روند اولیه‌ی پیدایش را حس می‌کند. به کلامی دیگر، از نو با [عصر] پیدایش کیهان و انسان معاصر می‌شود. این بازگشت به سرچشمه‌ها - در این مورد بازگشت به زمین - مادر - این تکرار زایش کیهان و زایش انسان برای اهداف درمانگرانه، گونه‌ی مهمی از

1. Cf Mary C. Wheelwright, *Navajo Creation Myth, The story of the Emergence*, Museum of Navajo Ceremonial Art, Santa Fe' New - Mexico, 1942, p. 19 et passim.

خاطرات و نوستالژی‌ها

اسطوره‌های مربوط به پیدایش از ژرفناهای زمین را می‌توان با خاطرات هستی‌پیش از تولد که برخی از شمن‌های امریکایی شمالی ادعا می‌کنند که تقریباً به روشنی آن‌ها را حفظ نموده‌اند، مقایسه کرد. خاطرات مورد نظر به جایگیری جان شمن در زهدان مادر، اقامتش در تاریکی مشیمه و سرانجام پا گذاشتنش به بیرون و نور مربوط می‌شود. چنین خاطراتی از هستی‌پیش از تولد ممکن است در نگاه اول به نظر نرسد که ارتباط چندانی با اسطوره‌های پیدایش نیاکان از سینه‌ی زمین داشته باشد. اما تصویر یکی است: مجموعه یادمان‌های شخصی شمن‌ها اسطوره‌ی زندگی زیرزمینی را که با رسیدن به سطح زمین دنبال می‌شود، تشریح می‌کند، با این تفاوت که این خاطرات به تولد فردی از طریق زایمان مربوط می‌شود. چند نمونه می‌آوریم: شمنی می‌گوید جانش تصمیم می‌گیرد که در میان آیوواها Iowa تناسخ یابد؛ جان وارد کلبه‌ای می‌شود که بر درش یک پوست خرس آویخته شده بود و مدتی در آن‌جا می‌ماند؛ سپس از کلبه بیرون می‌آید و شمن‌زاده می‌شود.^۱ شمن دیگری به نام وینه‌باگو Winebago از فراز و نشیب‌های یکی از تناسخ‌هایش سخن می‌گوید: او به درون نه یک زن، که یک اتاق وارد شده بود. «آن‌جا، در تمام مدت خودآگاه بودم. روزی صدای کودکان و صدای چیزهای دیگری را در بیرون شنیدم. تصمیم گرفتم خارج شوم. سپس به نظرم آمد که از میان دری گذشتم، اما در واقع به تازگی از زنی زاده شده بودم. بلافاصله پس از خروج، در اثر هوای خنک سردم شد و گریه سر دادم»^۲.

نوستالژی بازگشت به زمین - مادر گاه پدیده‌ای جمعی می‌شود؛ و آن‌گاه علامت آن است که جامعه‌ای دست از مبارزه کشیده و به محو کامل نزدیک می‌شود. این مورد یاروروهای Yarusos امریکایی جنوبی است، مردمی ابتدایی مانند فوئه ژیان‌ها Fuegians که نه اطلاعی از کشت و زرع دارند و نه از حیوانات خانگی به جز سگ. مادر

1. Alanson Skinner, "Traditions of the Iowa Indians", in the *Journal of American folklore*, 1925, Vol. 38, p. 479. quoted by Ake Hultkrantz. *Concepts of the soul among North American Indians*, Stockholm 1953. p. 421.

۲. بل رنکین، جاده‌ی زندگی و مرگ، نیویورک، ۱۹۴۵، ص ۸. اما خاطرات شمن از هستی‌پیش از تولد بسیار متنوع‌تر و پیچیده‌تر است. نگاه کنید به هولتکرترس، همانجا، ص ۴۱۸-۴۲۶.

کبیر یارورها در شرق می‌زیید، در منطقه‌ای دوردست به نام سرزمین کوما. مردگان به آن‌جا، یعنی سرزمین مادر، می‌روند، از نو زاده می‌شوند و در نوعی هستی بهشتی به سر می‌برند؛ نوعی زندگی که یارورها اعلام می‌دارند که پیش از ورود سفیدپوستان از آن برخوردار بودند. شمن‌ها در حالت خلسه‌ی خود به سرزمین کوما سفر می‌کنند و آنچه را که در آن‌جا می‌بینند، باز می‌گویند: کل قبیله از نوستالژی این بهشت گمشده رنج می‌برد، یارورها بی‌شکیبانه در انتظار مرگ و ورود دوباره به سرزمین مادر می‌باشند. شاید دیگر اکنون به آرزوی خود رسیده باشند، زیرا بیست سال پیش که پت رولو Petrullo از آنان دیدار کرد، تنها چند صد تن از آنان باقی مانده بود...^۱

زمین مادر

زاده شدن انسان از زمین، عقیده‌ای جهانی است: تنها کافی است به چند کتابی که درباره‌ی این موضوع نوشته شده، نظیر *Mutter Erde* (زمین مادر) به قلم دیتریش *Kind und Erde* نوشته‌ی نیبرگ نگاهی افکنده شود.^۲ در بسیاری از زبان‌ها، انسان «زمین‌زاده» نامیده می‌شود. عقیده بر این است که نوزادان از ژرفنای زمین، از غارها، مغاک‌ها، شکاف‌ها و نیز مرداب‌ها و رودخانه‌ها «می‌آیند». باورهای مشابهی هنوز در قالب خرافات یا صرفاً استعاره در اروپا حیات دارد. هر منطقه‌ای، و تقریباً هر شهر و روستایی، صخره یا چشمه‌ای را می‌شناسد که با نام‌هایی مانند *Kinderteiche*, *Kinderbrunnen* یا *Bubenquellin* کودکان را «می‌آورد».

باید بسیار در این فرض که این خرافات یا استعاره‌ها چیزی بیش از توضیحاتی برای کودکان نیستند جانب احتیاط را نگاه داشت. واقعیت به این اندازه ساده نیست. حتی در میان اروپایی‌های امروز، حس پوشیده‌ای از یگانگی رازآلود با زمین میهن، مرددانه

1. Vincenzo Petrullo, *The Yanuros of the Capanaparo River Venezuela*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 123, Anthropological Papers, No. 11. Washington 1939, (pp. 167-289) pp. 226 ff, 244, 249, 250.

2. A. Dieterich, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion* Leipzig - Berlin, 1905, 3rd edn, 1925, augmented & completed by E. Fehrle Bertel Nyberg, *Kind und Erde. Ethnologische Studien zur Urgeschichte der Elternschaft und des Kinderschutzes*, Helsinki, 1931;

همچنین رجوع کنید به الگوهای ادیان تطبیقی، پاریس ۱۹۴۹، ص ۲۳۹-۲۶۴ و کتابشناسی افزوده.

۳. در نغمه‌ها، اسطوره‌های روسی لاپ‌ها و استونی‌ها و غیره، دیتریش، همانجا ص ۱۴.

۴. دیتریش، همان‌جا، ص ۱۹، ۴۶.

حضور دارد؛ و این صرفاً احساس مهری دنیوی برای کشور یا ایالت خود، یا ستایش چشم‌اندازهای آشنا یا بزرگداشت نیاکانی که نسل‌ها پیش در پیرامون کلیسای روستا دفن شده‌اند، نیست. چیز دیگری هم در آن وجود دارد: تجربه‌ی رازآلود بومیت *autochthony*، احساس ژرف بیرون آمدن از زمین و زاده شدن از زمین، به همان‌سان که زمین، با باروری فرسوده ناشدنی خود، به صخره‌ها، رودها، درخت‌ها و گل‌ها زندگی می‌بخشد. از این لحاظ است که بومیت را باید فهمید: انسان‌ها احساس می‌کنند که مردم جایی هستند، و این، احساس خویشتی کیهانی، ژرف‌تر از پیوند خانوادگی و همبستگی نژادی است. می‌دانیم که پدر در بسیاری از فرهنگ‌ها نقش تابع داشته است؛ تنها کودک را مشروع می‌ساخته و به او رسمیت می‌بخشیده است. *Mater semper certa, pater incertus* و این اصلی است که مدت‌ها به حیات خود ادامه داد: در پادشاهی فرانسه می‌گفتند: «پادشاه کودک ملکه است.» اما این خود با وضعیت اولیه که همانا این پنداره بود که مادر کاری جز دریافت کودک انجام نمی‌دهد، تفاوت داشت. بنا به باورهای بی‌شمار، زنان هرگاه به اماکنی معین نظیر صخره، غار، درخت یا رودی نزدیک می‌شدند، باردار می‌گردیدند. آن‌گاه بود که جانِ کودکان وارد بدنشان می‌شد و زنان آبستن می‌شدند، صرف نظر از شرایط این کودک - جان‌ها - خواه جان‌های نیاکان بودند و خواه غیر از آن - یک چیز مسلم بود: آن‌ها برای تناسخ یافتن خود، در جایی، شکاف یا سوراخی، در برکه یا جنگلی، انتظار می‌کشیدند. پس نوعی از زندگی جنینی را در زهدانِ مادر واقعی خود، زمین، می‌گذارند. این جایی بود که کودکان از آن می‌آمدند. و از آن جا بود که بنا به باورهای دیگری که تا قرن نوزدهم در میان اروپاییان زنده بود، کودکان را برخی از جانوران آبی - ماهی‌ها، قورباغه‌ها و به ویژه لک‌لک می‌آوردند.

این باور پوشیده به یک پیش - هستی در سینه‌ی زمین پی آمده‌ای قابل توجهی داشته است: در انسان داشتن حس خویشتی کیهانی با پیرامون محلی خود را آفریده است؛ حتی می‌توان گفت در آن دوران، انسان بیش‌تر از آن که به احساس بستگی خود به نژاد انسان آگاه باشد دارای حس مشارکت کیهان - زیست‌شناسانه در زندگی پیرامونش بود. شکی نیست که می‌دانست دارای مادری «بلا فصل» است که در کنار خود می‌دید، اما همچنین می‌دانست که از دورتر آمده است، قورباغه یا لک‌لکی او را به نزد مادرش آورده است، می‌دانست که در غار یا رودی زیسته. و این همه ردپای خود را در زبان به جا گذاشته است: رومی‌ها حرامزاده را پسر زمین *terrae filius* می‌نامیدند؛ مردم رومانی حتی امروز او را «کودک گل‌ها» می‌نامند.

این‌گونه تجربه‌ی کیهان - زیست‌شناسانه‌ی ریشه داشتن به صورت یک همبستگی رازآلود با محل تا آن اندازه ژرف بوده است که تا به امروز در فولکور و سنت‌های عامیانه ادامه حیات یافته است. مادر کاری جز تکمیل آفرینش زمین مادر نکرده است: و به هنگام مرگ، آرزوی بزرگ بازگشت به زمین مادر، مدفون شدن در خاک وطن بود - اکنون می‌توان معنای ژرف «خاک وطن» را دریافت. و از آن جا ترس از به خاک سپرده شدن در جای دیگر؛ و از آن جا، بیش از هر چیز، احساس خرسندی از پیوستن دوباره به «سرزمین مادری» - احساس خرسندی که اغلب در نوشته‌های سنگ قبرهای رومی بیان شده است: *his quo natus fuerat, his natus hic situs est* «در این جا زاده شده، در این جا آرمیده»! *obtains erat illo reveris* - «به این جا که در آن زاده شده، آرزوی بازگشت داشت»^۱. کمال احساس بومیت، چرخه‌ی کاملی از تولد تا مرگ را می‌سازد؛ باید به دامان مادر بازگشت. در ریگ‌ودا آمده است: «به دامان زمین، مادرت دوباره بخزا!» (X، ۱۸، ۱۰). در آتھرَوَودا (XVIII، ۴۸) نوشته شده است: «تو، که از خاکی، تو را در دل زمین می‌گذارم!» و در مراسم تدفین چینی‌ها گفته می‌شد: «بگذار گوشت و استخوان دگر بار به زمین بازگردد!»^۲

Humi Positio: جای گذاشتن نوزاد بر خاک

این مفهوم بنیادین - که مادر تنها نماینده‌ی مادر کبیر زمین است - در سرمنشاء آداب و رسوم بی‌شمار نهفته است. برای نمونه رسم زایمان بر خاک (the humi positiio) را یادآور می‌شویم که آیینی است جهانی و این جا و آن جا از استرالیا تا چین، از آفریقا تا امریکای جنوبی یافت می‌شود. در میان یونانی‌ها و رومی‌ها این رسم با گذشت تاریخ ناپدید شده بود، اما بی‌شک در گذشته‌ی دورتری وجود داشته؛ برخی از مجسمه‌های ایزدبانوهای تولد (آی لای ثیا Eileithia، دامیا Damia، اوکسه یا Auxeia آنان را دقیقاً به حالت زانو زده و در وضعیتی که زنی روی زمین زایمان می‌کند، نشان می‌دهد. در متن‌های جدید هیروگلیفی مصر، گفته‌ی «بر زمین نشاندن» به معنای «زایمان» یا «بستر کودک» بوده است.^۳

1.A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell' Impero Romano*, Budapest, 1937, pp. 36 ff.

2- Li Ki, trans. by Courreur I. p. 246.

3.Ernst Saunter, *Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde*, Leipzig-Berlin 1911, pp. 5 ff; Nyberg, *Kind und Erde*, pp. 131 ff, Uberto Pestalozza. *Religione Mediterranea*, Milan 1951, p. 254.

به آسانی می‌توان معنای دینی این رسم را دریافت: تولد بخشیدن و زایمان، نسخه‌ی خُرد - کیهانی *microcosmic*، عملی سرمشق‌گونه است که توسط زمین صورت می‌گیرد؛ هر مادری تنها مقلد و تکرار کننده‌ی آن عمل خاستگاهی است که از طریق آن زندگی در زهدان زمین پدیدار شد. بنابراین، هر مادری باید خود را در تماس مستقیم با زاینده‌ی کبیر یابد و بگذارد توسط او در مسیر دستیابی به راز زاده شدن یک زندگی جدید هدایت گردد، تا در انرژی‌های سودمند و حفاظت مادرانه‌اش سهیم گردد.

رسمی رایج‌تر از آن، گذاشتن کودک تازه به دنیا آمده بر سطح زمین است. این رسم را آبروزی‌ها *Abruzzi* هنوز اجرا می‌کنند و نوزاد را بلافاصله پس از شست و شو و لباس پوشاندن، روی خاک می‌گذارند. این آیین در میان مردم اسکاندیناوی، آلمانی‌ها و پارسی‌ها، در ژاپن و جاهای دیگر نیز مرسوم است. سپس کودک را پدر (*de terra tollere*) برای بیان حس قدردانی خود، از روی خاک برمی‌دارد.^۱ مارسل گرانه رسم گذاشتن نوزاد بر خاک را در چین کهن مطالعه کرده است و به خوبی معنای این آیین را تفسیر کرده است.^۲ گرانه می‌نویسد: «انسان در حال مرگ، مانند کودک تازه به دنیا آمده، روی خاک گذاشته می‌شود.» پس از گردآوردن آخرین نفس، پس از تلاش عبث در بازخوانی نفس جان - که اولین چیزی است که رخت بر می‌بندد - در پیرامون تن مرده که بر خاک آرامیده زار می‌زنند (درست به همان‌سان که نوزاد به مدت سه روز روی خاک شیون می‌کند)... زاده شدن یا مردن، وارد شدن به خانواده‌ای زنده یا خانواده‌ی اجدادی (یا بیرون رفتن ازهر یک از آن‌ها)، یک آستانه دارد: زمین مولود: زمین نه تنها جایی است که زندگی و ما بعد زندگی از آن آغاز می‌شود، بلکه شاهد بزرگی برای رازآموزی نوع جدیدی از هستی است: قدرت مقتدری است که پیروزی در اوردالیا *Ordalia* را که رازآموزی بدان اشاره دارد، مقدر می‌سازد... زمانی که یک کودک تازه به دنیا آمده یا انسانی در حال مرگ روی زمین گذاشته می‌شود، بر دوش او (زمین) است که بگوید تولد یا مرگ را اعتباری است یا نه و آیا باید آن‌ها را حقایقی مقرر و با فضیلت پنداشت یا به عکس... آیین گذاشتن آن‌ها در خاک، حاکی از پنداره‌ی همسانی ذاتی نژاد و خاک است. این پنداره در واقع در احساس بومیت بیان می‌شود که زنده‌ترین حسی است که در سرآغاز تاریخ چین قابل تشخیص

1. Dietriche, *Mutter Erde*, pp. 7ff, Nyberg, *Kind und Erde*, pp. 31, 158 ff; Robert Briffault, *The Mothers: a study of the Origin sentiments and institutions*, London 1927, vol. III, p. 58.

2. Marcel. Granet, "Le dépôt de l'enfant sur le sol: Rites anciens et ordalies mythiques" in the *Revue Archéologique*, 1922, republished in *Etude Sociologique sur la Chine*, Paris 1953, pp. 159-202.

است: چنان باور ژرفی به پنداره‌ی پیمان میان یک کشور و اهالی آن وجود دارد، که در قلب نهادهای دینی و حقوق همگانی باز مانده است».^۱

در سایه‌ی تحلیل گرانه، اکنون تنها می‌توان به روند زنده‌ی شکل‌گیری تصویر زمین - مادر پرداخت. او نخست «تحت جنبه‌ی خنثی مکان مقدس به مثابه اصل همبستگی» ظاهر می‌شود. کمی بعد «در کلیت تصاویر و مفاهیمی که توسط سازمانیافتگی خانواده بر مبنای مادر خویشی تعیین می‌شد، زمین خانوادگی با خواص قدرتی مادرانه و نان‌آور ادراک می‌شد» (گرانه، ص ۲۰۱). احتمال بسیار دارد که در زمان‌های قدیم مرده را در چار دیواری خانوادگی دفن می‌کردند (همان‌جا، ص ۱۲۹)، در جایی که بذر نگهداری می‌شد. زن تا مدت‌های مدید وظیفه‌ی نگهداری از بذر را بر عهده داشت. «در زمان تچو tcheu، بذرهای مخصوص کشت در مزرعه‌ی پادشاهی را نه در تالار فرزند آسمان، که در خانه‌های ملکه نگاه می‌داشتند.» (همان‌جا، ص ۲۰۰). «اگر در خانه‌ی نجیب‌زاده‌ای، پدر خانواده تختش را در جایی که بذرها نگهداری می‌شوند، یا جان‌ها در آن رفت و آمد دارند. بگذارد، محل مادر خانواده را غضب کرده است. زمانی بود که خانواده زهدان بود و شوهر، در خانه‌ی همسری، یک پسر خوانده‌ی صرف.» (همان‌جا، ص ۲۰۱). تنها بعدها بود که با پیدایش خانواده‌ی پدر خویشی و قدرت اربابی، خاک خدا شد.^۲

1. Marcel Granet, *Etudes Sociologiques* pp. 192-193, 197-198.

۲. به نظر ما مارسل گرانه خوشبختانه تفسیر پیشنهادی ادوارد شاونس را در پژوهش سودمندش درباره‌ی تای شان Le Tai Chan، تصحیح کرده است.

Essai de monographie d'un culte Chinois, Paris 1910, annales du Musee Guimet, Biblioteque d'Etude (esp. pp. 520-525).

بنا به نظر شاونس، شخصیت‌بخشیدن به خاک به مثابه ایزدبانوی بزرگ زمین، یک پدیده‌ی نسبتاً اخیر است که ظاهراً در آغاز پادشاهی سلسله‌ی هان در قرن دوم پ.م. روی داده است، پیش از این تاریخ، تنها آیین‌های محلی که در پیرامون برخی از ایزدان خاک رشد کرده، وجود داشته است (شاونس، همان‌جا، ص ۴۳۷). اما گرانت نشان داده است که این ایزدان جایگزین الوهیت‌های مادینه یا «خنثی» بسیار باستانی شده‌اند که پیش از آن‌ها وجود داشته‌اند. پژوهش‌های کارل هنتز Carl Hentze درباره‌ی پیش تاریخ و ماقبل تاریخ ادیان چین مؤید این نظرات است، اسطوره‌های مربوط به ماه و آب که هنتز تشریح کرده است، جزء جدایی‌ناپذیری از دین زمین - مادر است. نگاه کنید به اسطوره‌ها و نمادهای ماه،

(Mythes et symboles lunaire, Antwerp, 1932; Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de L'Amérique, Antwerp, 1936 Frulchinesische Bronzen, Antwerp, 1938.

از همان سال ۱۹۱۲، لوفر نوشت: «زمین عمدتاً مشخصاً نه ایزدی مادینه است و نه نرینه، و بیش‌تر بی‌جنسیت بوده است، با وجود این، زیر مقوله‌ی بین، اصلی منفی، تاریک، مادینه، چنانکه در کتاب

به این نکته توجه داشته باشیم که زمین پیش از آن که به مثابه مادر بازنمایی شود، به صورت یک قدرت کیهانی خلاق و ناب - غیرجنسی یا اگر بخواهید ماورای جنسی - حس می‌شد. مفهوم همان است که در رابطه با احساس بومیتِ رازآلود توصیف کردیم؛ چنین پنداشته می‌شد که نوزادان از خود خاک «می‌آمدند». روشن است خاکی که کودکان را به همان‌سان تولید می‌کند که صخره‌ها، چشمه‌ها و گیاهان را، همواره یک مادر است، هر چند خواص مادینه‌ی این مادری همیشه آشکار نیست. در این مورد می‌توان از آن به عنوان *Ur-Mutter*، مادرِ خاستگاهی سخن گفت. این نکته شاید نمایانگر خاطره‌ای مبهم از دو جنسی بودن زمین مادر، یا از ظرفیت‌های خودزایی یا بکرزایی *Parthenogenesis* آن باشد، مسئله‌ای بسیار مهم که به آن باز خواهیم گشت.

زهدان زیرزمینی، جنین

در این جا توجه داشته باشیم که مفهوم زمین به مثابه زایندهٔ عام، حتی می‌تواند در آنچه که سطح زمین‌شناسی هستی نامیده می‌شود، تحقیق شود. اگر زمین، مادری زنده و بارور است، تمامی آنچه که تولید می‌کند باید اورگانیک و جان‌دار باشد، نه تنها انسان‌ها و درختان، بلکه سنگ‌ها و مواد کانی نیز. اسطوره‌های بسیاری به سنگ به مثابه استخوان‌های زمین مادر اشاره دارند. دوکالیون *Deucalion* «استخوان‌های مادرش را» روی دوش انداخت تا جهان را از نو پر جمعیت کند. آن «استخوان» سنگ‌ها بودند؛ اما در قدیمی‌ترین سنت‌های قبایل شکارچی - سنت‌هایی که به دوره‌ی پارینه سنگی می‌رسد - استخوان، نمایانگر منشاء زندگی بود؛ در استخوان‌ها بود که گوهر نهایی زندگی متمرکز می‌شد؛ و انسان‌ها و جانوران از آن‌ها دوباره زاده می‌شدند. دوکالیون با پراکنده کردن

تغییرات (بی‌چنگ) آمده، طبقه‌بندی می‌شده است. مسلماً بسیار تردیدآمیز است که واژه‌ی بین از آغاز مفهوم صریح جنسیت که می‌توان آن را انتزاع فلسفی دوره‌های بعدتر پنداشت، داشته است؛ اما تردیدی نیست که ترکیب بین یانگ به معنای کنش درآمیخته‌ی آسمان و زمین در تولید و دگرگونی موجودات، یا قدرت‌های آفریننده‌ی این دو نیروی عظیم بوده است. در قربانی‌هایی که به پیشگاه الوهیت زمین تقدیم می‌شد، تمامی متعلقات از حوزه‌ی بین گرفته می‌شد...»

(B. Laufer, *Jade, A study of Chinese Archaeology and Religion*, Field Museum, Chicago, 1912, pp. 144 ff.)

برای نظرات مخالف نگاه کنید به «برخی از نمادهای باروری در چین باستان».

(Some fecundity Symbols in ancient china" in *Bulletin of the Museum of far Eastern Antiquities*. No. 2. Stockholm, 1930, (pp.1-54), pp. 14 ff.)

استخوان‌ها، در واقع بذرهای انسانی نو را می‌کاشت.

اگر زمین به مادر تشبیه شود، هر آنچه در امعاء و احشاء خود حمل می‌کند با جنین، یا موجودات زنده در جریان «بارداری» - یعنی جریان رشد و تکامل - همانند خواهد بود. این مفهوم به روشنی در واژگان علم کان‌شناسی سنت‌های گوناگون بیان شده است. برای نمونه رساله‌های هندی درباره‌ی کان‌شناسی، زمرد را در «زهدانش» در سنگ، جنین می‌نامند، واژه‌ی سنسکریت برای زمرد سبز اسمگربهجه *Açmagarbha* «زاده‌ی سنگ» است. متنی دیگر الماس را از کریستال چنان متمایز می‌سازد که گویی فقط تفاوت سن و سالی با یکدیگر دارند، و آن را با اصطلاحات زیست‌شناسی توصیف می‌کند: الماس پَکّه *pakka* است - یعنی «رسیده» - در حالی که کریستال کَچّه *kaccha* «نارس»، «سبز»، و به اندازه‌ی کافی رشد نکرده است.

چنین مفاهیمی بی‌نهایت کهن است. کان‌ها، مانند دهانه‌های رودخانه‌ها به زهدان زمین - مادر تشبیه می‌شد. در زبان بابلی، اصطلاح پو *pû* به معنای «منشاء و رودخانه» و «مهبِل» هر دو است؛ در زبان مصری واژه‌ی بی *bi* به معنای «مهبِل» و «راهروی معدن» هر دو است؛ و بوروی *buru* سومری به معنای «مهبِل»، و «رودخانه» است. احتمال دارد رگه‌هایی که از معدن استخراج می‌شد به جنین تشبیه شده باشد. واژه‌ی بابلی ان - کوبو (*an - kubu*) توسط برخی از نویسندگان «جنین» و توسط شماری دیگر «سقط جنین» ترجمه شده است. در تمامی موارد تفاوتی پوشیده میان فلزکاری (متالورژی) و زایمان وجود دارد؛ عمل قربانی که گاه در مقابل آتشخوان آهنگری اجرا می‌شد به قربانی مربوط به زایمان شباهت داشت؛ آتشدان به زهدان تشبیه می‌شد، آن‌جا بود که «رگه‌های جنینی» می‌بایست رشد خود را کامل می‌کردند، و این عمل را در مدت زمانی بسیار کوتاه‌تر از حالت نهان ماندن در زیرزمین انجام می‌دهند. عمل فلزکاری، مانند کار کشاورزی - که به یک اندزه حاکی از باروری زمین مادر است - سرانجام در انسان احساس اعتماد به نفس و حتی غرور آفرید: انسان احساس کرد که می‌تواند در کار طبیعت همکاری داشته باشد، و می‌تواند روندهای رشد را که در سینه‌ی زمین روی می‌داد ارتقاء بخشید. انسان آهنگ جهش‌های درون زمینی *chthonic* کند را شتاب می‌بخشد و تسریع می‌کند؛ از نظری جای زمان را می‌گیرد.

کیمیاگری درافق روحانی مشابهی دنبال می‌شد. کیمیاگر کار طبیعت را پیشه خود

کرده و آن را تکمیل می‌کند. و در عین حال در جهت «کامل کردن» خود کار می‌کند.^۱ طلا با شکوه‌ترین فلز است، زیرا کاملاً «رسیده» است؛ اگر در زهدان درون زمینی خود رها شوند، رگه‌های دیگر نیز به طلا تبدیل می‌شود - اما تنها پس از صدها هزار سال. مانند فلزکار که «جنین‌ها» را با تسریع رشدی که در زمین پست تر - «پست» زیرا هنوز نارس می‌باشند - به فلز «با شکوه» و کاملاً «رسیده» که طلاست، تبدیل می‌کند. به همین سبب است که بن جانسون در پرده‌ی دوم، صحنه‌ی اول نمایشنامه‌ی کیمیاگر خود می‌گوید:

زیرک: در باب مس و سایر فلزها

که اگر فرصت داشتند، طلا می‌شدند همان گویم

مامون Mammon: و آن را هنر ما به پیش خواهد برد.

هزارتو (لابیرنت)

اما اجازه دهید به تصویر زمین که به صورت مادر غول‌پیکر مطرح می‌شود بازگردیم. روشن است که اگر راهروهای کان‌ها و دهانه‌های رودخانه‌ها به مهبل زمین مادر تشبیه شده است، همین نمادپردازی قطعاً *fortiori* باید در مورد شکاف‌های کوه و غارها نیز به کار برده شود. و در عین حال می‌دانیم که در دوره‌ی پارینه‌سنگی، غارها از اهمیت دینی برخوردار بودند. در دوره‌های پیش‌تاریخی، غار که اغلب به هزارتو تشبیه می‌شد و یا به شکل آیینی به آن تغییر شکل می‌داد، بی‌درنگ صحنه‌ی رازآموزی و مکان دفن مردگان شد. هزارتو، به نوبه‌ی خود، با تن زمین مادر همسان گرفته شد.^۲ نفوذ به درون یک هزارتو یا غار، با بازگشت رازآلود به مادر یکی بود - هدفی که در آیین‌های رازآموزی و مجالس ترحیم و تدفین دنبال می‌شد. پژوهش‌های جکسون نایت Jackson Knight نشان داده است که این نمادپردازی هزارتو به مثابه تن ایزدبانوی زمینی چه آهسته ناپدید شد.^۳ احساس می‌شد تروی Troy مانند زمین بود، یعنی مانند ایزد بانو: تجاوزپذیر نبودن شهرهای کهن با بکارت الهی محافظ همسان گرفته می‌شد. تمامی این نمادها، که با یکدیگر همپوشی داشته و یکدیگر را تکمیل می‌کنند، گواهی برای سلطه‌ی ابدی تصویر

۱. نگاه کنید به کتاب *Forgerons et Alchimistes* اثر الیاده، ۱۹۵۶.

۲. با این وجود باید توجه داشت که نمادپردازی هزارتو نسبتاً پیچیده است، و نباید آن را به یک «بُن‌مایه» ی واحد کاهش داد.

3. W.F. Jackson Knight, *Cumaen Gates, A reference of the sixth Aeneid to Initiation Pattern*, Oxford, 1936, pp. 122 ff., and passim.

خاستگاهی زمین مادر است.

اما تنها رازآموزی‌ها و تشجیع جنازه نبود که در غارها صورت می‌گرفت؛ برخی از زناشویی‌های اسطوره‌ای نیز در آن جا جشن گرفته می‌شد. برای نمونه ازدواج پلوس Peleus، و تیس Thetis، جیسون Jason و مدئه Medea، و در انشید Aeneid ویرژیل، ازدواج آنه‌آس و دیدو (IV، ۱۶۵-۱۶۶). ویرژیل در مراسم پیوند آن‌ها می‌گوید، طوفانی آغاز شد: در حالی که حوریان Nymphs در بلندی‌های کوهستان می‌گریستند، رعد می‌گرید و برق - علامت نزدیک شدن خدای آسمان به همسرش - زمین مادر را روشن می‌کرد. ازدواج آنه‌آس و دیدو رازآموزی یک پیوند سرمشق گونه - تجلی اتحاد کیهانی است. اما دیدو باردار نشد؛ هیچ فرزندی برای تقدس بخشیدن به پیوند آن‌ها زاده نشد، و به همین سبب آنه‌آس او را ترک می‌کند؛ او به شکل شایسته‌ای زمین مادر را باز تولید نکرده بود. پیوند آنان عقیم ماند، و پس از رفتن آنه‌آس، دیدو به محل سوزاندن مردگان می‌رود. زیرا به هر حال ازدواج او تجلی اتحادی کامیاب نبود. زمانی که آسمان و زمین با یکدیگر ملاقات می‌کنند، زندگی در اشکال بی‌شمار و در هر سطحی از هستی پدیدار می‌شود. تجلی اتحاد، عملی آفریننده است، همزمان کیهان‌زایی و زیست‌زایی biogony، آفرینش عالم و آفرینش زندگی، است.

ازدواج‌های مقدس کیهانی

پیوند مقدس کیهانی، ازدواج میان آسمان و زمین، اسطوره‌ای است درباره‌ی پیدایش کیهان، که در سراسر جهان یافت می‌شود، به ویژه در اقیانوسیه از اندونزی تا جزایر غرب اقیانوس آرام Micronesia. همچنین در آسیا، آفریقا و امریکای شمالی و جنوبی.^۱ اسطوره‌ای است که کم و بیش با آنچه که هزیود در نسب‌نامه‌ی خدایان Theogony (۱۲۶ و غیره) خود به ما می‌گوید، شباهت دارد. اورانوس، آسمان، با گایا، زمین یکی می‌شود و این زوج الهی، خدایان، غولهای یک چشم و سایر موجودات هیولایی را به وجود می‌آورند. «آسمان مقدس سرمست (از خواست و آرزوی) نفوذ در تن زمین». گفته‌ی آشیل در داناییدز است. (Nauck. قطعه ۴۴). تمامی هستی - کیهان، خدایان و زندگی - از ازدواج زاده می‌شوند.

اسطوره‌ی پیوند مقدس کیهانی، هر چند پراکندگی وسیعی دارد، اما معذک جهانیه

۱. نگا، الگوی ادیان تطبیقی، ص ۲۴۰.

نیست، و در میان استرالیایی‌ها، اهالی قطب، فوئه‌ژیان‌ها یا قبایل شکارچی و دامپرور شمال و مرکز آسیا و جاهای دیگر، ثبت نشده است. برخی از این قبایل - برای نمونه استرالیایی‌ها و فوئه‌ژیان‌ها - کهن‌ترین [قبایل] شناخته شده‌اند؛ فرهنگ آن‌ها به راستی هنوز در مرحله‌ی پارینه سنگی است. بنا به اسطوره‌شناسی سنتی آن‌ها عالم توسط یک وجود متعال آسمانی آفریده شده، گاه حتی گفته شده که خداوند، آفریننده‌ی از هیچ *ex nihilo* است.^۱ زمانی که دارای همسر و فرزندان است، خود اوست که آنان را می‌آفریند. می‌توان بر این فرض بود که در مرحله‌ی پارینه سنگی فرهنگ و دین، اسطوره‌ی تجلی‌پوند کیهانی ناشناخته بوده است. این مسئله الزاماً بدان معنا نیست که چیزی درباره‌ی ایزد بانوی بزرگ زمین و باروری جهان نمی‌دانستند. به عکس، در بازمانده‌های دوره‌ی پارینه سنگی در آسیا و اروپا، مجسمه‌های استخوانی بسیاری یافت شده که نمایانگر ایزدبانوی برهنه‌ای^۲ است که به احتمال زیاد پیش‌گونه‌ی ایزد بانوهای بی‌شمار باروری بوده است که در همه جا پس از دوره‌ی نوسنگی پیدا شده است. از سوی دیگر، می‌دانیم که ایزدبانوهای مادر از متعلقات جوامع کشاورزی نیست؛ آن‌ها تنها پس از اختراع کشاورزی به موقعیت ممتاز خود دست یافتند. ایزدبانوهای کبیر برای قبایل شکارچی نیز آشنا بودند: برای نمونه از ایزدبانوی کبیر جانوران، مادر جانوران وحشی می‌توان نام برد که در شمال دور آسیا و در مناطق قطبی یافت شده است.

با وجود این، نبود اسطوره‌ی ازدواج کیهانی در ابتدایی‌ترین لایه‌ی ادیان «ابتدایی» از دیدگاه ما حائز اهمیت است. دو فرضیه برای توضیح آن می‌توان مطرح کرد. اولین فرضیه این است که: در مرحله‌ی باستانی فرهنگ - که چنانچه به یاد داشته باشیم به دوره‌ی پارینه‌سنگی مربوط می‌شود - ازدواج کیهانی ادراک‌ناپذیر نبود، زیرا باور بر این بود که وجود متعال، خدایی با خصوصیت آسمانی، جهان، زندگی و انسان را به تنهایی آفرید. به این ترتیب پیکره‌های مادینه‌ی ساخته شده از استخوان که در محل‌های site پارینه سنگی یافت شده است - با این فرض که به راستی نمایانگر ایزد بانوان باشند - در سایه‌ی

۱. همان جا، ص ۴۱.

۲. از میان ۸۰ مجسمه‌های کوچک شناخته شده، ۳۵ مجسمه در مطالعه‌ی اخیر هربرت کوهن باز تولید شده است.

Das Problem des Unnonotheismus (Akademie der Wissenschaften und der Diteratur, Abh. d. Geistesund sozial Wissenschaftlichen Klasse, 1950, No, 22. Wiesbaden 1951. pp. 1639-1672. fig. 12 et seq., pp. 166 off).

ادیان و اساطیر استرالیایی، فوئه ژیانی یا ساکنین قطب، آسان است: این مادر - ایزد بانوان خود توسط وجود متعال آفریده شده‌اند، چنانکه در مورد اسطوره‌ی استرالیایی‌ها و ذونی‌ها که در بالا توصیف شد نیز صادق است به هر صورت نمی‌توان از وجود پیکره‌های مادینه‌ی پارینه سنگی، نبود پرستش یک موجود نرینه‌ی الهی را استنتاج کرد. در محل‌های پارینه سنگی حتی کهن‌تر - از جمله غارهای وایلد کیرچلی Wildkirchli، وایلدمان لیشوخ Wildemannlishoch و دراخن لوخ Drachenloch، در آلپ سوئیس، و در پترشوهل Petersshohle در میتلفرانکن Mittel franken - بازمانده‌های قربانی‌هایی یافت شده است که مجاز هستیم آن‌ها را پیشکش‌هایی به پیشگاه ایزدان آسمانی پنداریم.^۱ تشابه حیرت‌انگیزی به راستی میان این بازمانده‌ها - مجموعه‌های خرس‌های غار که به شکل معبد روی سنگ نشانده شده‌اند - و قربانی سرهای جانوران که اقوام شکارچی مناطق قطبی حتی امروز، هنوز به خدایان آسمانی پیشکش می‌کنند، وجود دارد.^۲

این فرضیه ظاهراً شانس خوبی برای اثبات درستیش دارد. مشکل این است که تنها در مورد عصر پارینه‌سنگی صادق است و درباره‌ی وضعیت اعصار پیش سنگی اطلاعی به ما نمی‌دهد. انسان قریب نیم میلیون سال زندگی کرده، بدون آن که اثری از فرهنگ یا دین خود - باقی بگذارد. درباره‌ی این انسانیت پیش - سنگی دانش دقیقی در دست نیست.

دوجنسی بودن و کل بودن

فرضیه‌ی دیگری می‌توان برای توضیح نبود ازدواج کیهانی در ادیان باستانی یافت:

1. Emil Baecher, *Das Alpine Paläolithikum der Schweiz*, Basle, 1940; Konard Hoermann, *Die Petersshohle bei Velden in Mittelfranken*, Abhandlungen der Naturhistorischen Gesellschaft zu Nürnberg, 1923; Oswald Menghin, "Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithikum." in the *Wiener Prähistorische Zeitschrift*, XIII, 1926, pp. 14-19; cf. H. Kuhn, op. cit., pp. 1643 ff.

2. A. Gahs, "Kopfg -Schädel - and Dangknochenopfer bei Rentiervölkern," in: the *Festschrift für Wilhem Schmidt*, Vienna, 1928, pp. 231-268.

همچنین رجوع کنید به:

Karl Meuli, "Griechische Opferbräuche", in *Phyllobolia für Pieter von der Mühl*, Basle, 1946 (pp. 185-288), pp. 237 ff Cf. W. Schmidt, "Die Primizialopfer in den Urkulturen", in *Corona Amicorum*, *Festschrift für E. Bächler*, St. Gallen, 1948, op. 81-92.

این که، موجودات متعالِ ادیان ابتدایی، دو جنسی، همزمان نرینه و مادینه، هم آسمانی و هم زمینی بودند. اگر چنین باشد، پیوند مقدس کیهانی برای آفرینش غیر ضروری بوده است؛ زیرا همین الوهیتِ خاستگاهی، فی‌النفسه از دواج مقدس کیهانی تلقی می‌شود. این فرضیه را نمی‌توان از پیش *a priori* رد کرد. در واقع می‌دانیم که شمار معینی از موجودات متعال اقوام باستانی، دو جنسی بودند^۱، اما پدیده‌ی دو جنسی بودن خداوند بسیار پیچیده است: به معنای چیزی بیش از همزیستی - یا بیش‌تر هم‌آمیختگی - دو جنس در وجود الهی است. دو جنسی بودن یک قاعده‌ی باستانی و جهانی، برای بیان کل بودن است، همزیستی اضداد یا همزمانی اضداد *coincidentia oppositum*. دو جنسی بودن بیش از آن که یک حالت کامل بودن و خود بسندگی باشد، نمادپردازی کمال یک حالت خاستگاهی نامشروط است. به همین علت است که دو جنسی بودن، تنها به موجودات متعال نسبت داده نمی‌شود. غول‌های کیهانی، یا نیاکان اسطوره‌ای انسانیت نیز دو جنسی بوده‌اند. برای نمونه، آدم دو جنسی پنداشته می‌شد. رابا Rabbâ بره‌شیت Bereshit (I، ۴، ستون ۲) تایید می‌کرد که در «سمت راست مرد و در سمت چپ زن بود، اما خداوند او را دو نیم کرده بود».^۲ نیاک اسطوره‌ای، نمادپردازی آغاز شیوه‌ی تازه‌ای از هستی است؛ و هر سرآغازی در کل بودن وجود شکل می‌گیرد.

دو جنسی‌ها خدایان بزرگ گیاهان و باروری کلی نیز هستند. اثرات دو جنسی بودن را می‌توان در میان خدایان - نظیر آتیس و دیونیسوس و الهگان - ایزدبانوهای - نظیر سیل - یافت.^۳ و این قابل درک است زیرا زندگی از پُری بیش از حد، از کل بودن سرچشمه می‌گیرد. آفرینش - در سطح کیهانی - دخالت یک قدرت مقدس را از پیش مفروض می‌دارد. به این ترتیب، خدایان زندگی و باروری، بازنمایی سرچشمه‌های تقدس و قدرت‌اند که از آن می‌توان دو جنسی بودن آن‌ها را اثبات کرد اما دو جنسی بودن حتی به خدایانی گسترش می‌یابد که آشکارا از پیش نرینه، یا مادینه هستند. یعنی دو جنسی بودن قاعده‌ای کلی است که به معنای خود مختاری، نیرو، کل بودن می‌باشد؛ این که بگوییم خدایی دو جنسی است مثل آن است که بگوییم وجود نهایی، واقعیت نهایی است. پس

1. Cf. A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen, 1934.

نگاه‌های ادیان تطبیقی، ص ۴۲۰. رجوع کنید به:

Hermann Baumann, *Das Doppelte Geschlecht*, Berlin, 1955.

2. A. H. Krappe, "The Birth of Eve", *Gaster Anniversary Volume*, London, 1936, 312-322.

۳. نگاه‌های ادیان تطبیقی، ص ۴۲۰، ۲۶۵.

می‌توان دید که دوجنسی بودن وجود متعال را دیگر نمی‌توان به عنوان یک مشخصه‌ی خاص پنداشت؛ زیرا، از سویی این دوجنسی بودن الگویی دیرینه است که در سراسر جهان یافت می‌شود؛ و از سوی دیگر، به هر حال یک خاصیت الهی است که درباره‌ی طبیعت واقعی آن الوهیت چیزی به ما نمی‌گوید. یک خدای آشکارا از پیش نرینه نیز می‌تواند دو جنسی باشد و همین مسئله درباره‌ی مادر - ایزد بانو نیز صدق می‌کند. پس اگر بگوییم که موجودات متعال اقوام ابتدایی دوجنسی هستند - یا بودند، به هیچ وجه «نرینگی»، یا «مادینگی» آن‌ها را کنار نمی‌گذارد. و در آخر، این فرضیه‌ی دوم نیز ما را به حل مسئله‌مان نزدیک‌تر نمی‌کند.

فرضیه‌ی تاریخی - فرهنگی

کوشش برای تفسیر این حقایق - نبود یا وجود پیوندهای مقدس، پُرشماری موجودات آسمانی یا ایزدبانوان زمینی - از یک چشم‌انداز تاریخی صورت گرفته است. بنا به مکتب تاریخی - فرهنگی^۱، ابتدایی‌ترین مرحله‌ی تمدن انسانی *Urkultur* (فرهنگ خاستگاهی)، مرحله‌ی اقتصاد جمع‌آوری خوراک (*Sammelwirtschaft*) و شکار جانوران کوچک بوده است. ساختار اجتماعی تک همسری و حقوق زن و شوهر برابر بوده، و دین اصلی می‌بایست نوعی یکتاپرستی خاستگاهی (*Urmonotheismus*) بوده باشد. امروزه فرهنگ و ادیان کهن‌ترین استرالیایی‌ها، پیگمی‌ها، فوئه‌ژیان‌ها و برخی از اقوام ابتدایی دیگر، کم و بیش با این مرحله منطبق است. با تغییر وسایل معاش، یعنی زمانی که مردان شکار طعمه‌های بزرگ را فراگرفتند و زنان چگونگی کشت گیاهان را یافتند، فرهنگ خاستگاهی *Urkultur* به دو شکل پیچیده و آشکارا متمایز دیگر اجتماع جان بخشید، از سویی به فرهنگ اولیه *Primärkulturen*، جامعه‌ی توتمی که در آن مرد چیره بود، و از سوی دیگر به جامعه‌ی مادر محلی *Matrilocal* و مادر سالاری که زن در آن چیرگی داشت. در دومی بود که پرستش زمین - مادر آغاز شد و به عالی‌ترین رشد خود رسید.

احتمال دارد که این طرح تا حد زیادی با واقعیت‌ها سازگار باشد، اما غیرممکن است که بتوان ثابت کرد که تکامل از سرآغاز انسانیت با چنین نظمی پیشرفت کرده است:

۱. برای نمونه نگاه کنید به:

Wilhelm Schmidt, *Rassen and Volker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes*, Lucerne, 1946.

1. pp. 245 ff.

پیش‌ترین چیزی که می‌توان گفت این است که طرح فوق‌شرحی از تکامل انسانی از زمان عصر پارینه‌سنگی به دست می‌دهد. طرحی که مکتب تاریخی فرهنگی پیش‌می‌گذارد، حتی برای همین دوره‌ی زمانی، نیازمند تصحیح و تعدیل است. باید بیش‌تر از گرایش‌ها سخن گفت تا واقعیت‌های تاریخی. دیگر نمی‌توان به وجود موجود متعال تردید داشت، به آنچه که یکتاپرستی‌خاستگاهی *Urmonotheismus* نامیده شده است؛ اما باید افزود که این نوعی از یکتاپرستی‌خاستگاهی است که در افق ذهنی انسان باستانی ادراک می‌شده است، و نه گونه‌ای از توحید قرن هجدهمی. و معنای آن این است که برای تفکر نمادین - تنها تفکری که در این مرحله‌ی باستانی انسانیت حیاتی و خلاق است - موجود متعال به خوبی می‌توانسته، بدون از دست دادن الوهیت آسمانی خود، در شکل یک جانور تجلی یابد. و همزمان با عقیده به چنین موجود متعالی سایر باورهای دینی نیز حفظ می‌شد. یعنی تا جایی که می‌توان از روی داده‌های موجود داوری کرد، «دین نابی» وجود نداشته است، بلکه تنها گرایش به شکل معینی از دین چیرگی می‌یافته است.

این مشاهدات به مرحله‌ی خاستگاهی تمدن *Urkultur* باز می‌گردد. مسئله با فرهنگ‌هایی که از پی این مرحله می‌آیند، فرهنگ اولیه *Primarkulturen* شکل پیچیده‌تری به خود می‌گیرد. ما نمی‌دانیم آیا مادرسالاری هرگز به صورت دوره‌ی فرهنگی مستقلی وجود داشته است یا نه.^۱ - به کلامی دیگر، آیا هرگز مرحله‌ی معینی در تاریخ انسان بوده که با استیلای مطلق زن و دینی منحصراً زنانه مشخص می‌شده است؟ گفتن این که گرایش‌ها یا تمایلات مادرسالارانه در برخی از آداب و رسوم دینی و اجتماعی آشکار است، به احتیاط نزدیک‌تر است. درست است که برخی از ساختارهای اجتماعی برای نمونه، نسب رحمی *uterine descent*، بومیت مادری *matrilocalism*، دایی‌سالاری و زن‌سالاری *gynecocracy* اهمیت اجتماعی، قانونی و دینی زن را نشان

۱. در مخالفت با وجود دوره‌ی مادر سالاری فرهنگ، نگاه کنید به بحث‌های آ. ای جنسن Gab es eine Mutterrechtliche Kultur, *Studium Generale*, Jg.3, Heft 8/ Berlin - Heidelberg 1950 418-433 در، همچنین رجوع کنید به Josef Haekel, "Zum Problem des Mutterrechtes *Praideuma*, Vol. V.H.6 June 1953 pp.278-322 pp. حلقه‌ی فرهنگی مادر سالارانه را برای حوزه‌ی فرهنگی به روشنی تعریف شده‌ای به کار برد: برای نمونه نگاه کنید به جریان امور در افریقا چنانکه در تک پژوهشی عالی از افرایم اندرسون *Contribution a l'Ethnographie des Kuta*, I, Upsala, 1953, pp. 308 ff توصیف شده است. همچنین رجوع کنید به Wilhem Schmidt, *Das Mutterrecht*, Vienna - Modling, 1955.

می‌دهد، اما اهمیت به معنای چیرگی مطلق نیست.

مردم‌شناسان - صرف‌نظر از آنچه می‌توان درباره‌ی وجود و عدم وجود مادرسالاری اندیشید - در یک نکته‌ی خاص هم‌رأیند: این که مادرسالاری نمی‌توانسته پدیده‌ای خاستگاهی باشد، و نمی‌توانسته پیش از کشف کشت گیاهان، و سفالگری در زمین‌های قابل کشت به وجود آمده باشد. نوآوری‌هایی از این دست نمی‌توانسته تا پیش از اولین مرحله‌ی تمدن، فرهنگ خاستگاهی *Urkultur* که چنانکه دیدیم مشخصه‌اش جمع‌آوری خوراک و شکار طعمه‌های کوچک بوده است، روی داده باشد.

تا این جا، کاری جز خلاصه کردن نتیجه‌گیری‌های مردم‌شناسی و دیرینه‌شناسی نکرده‌ایم. این نتیجه‌گیری‌ها حائز اهمیت است؛ اما نباید فراموش کرد که مسئله‌ی ما - مسئله‌ی زمین‌مادر - به تاریخ ادیان تعلق دارد. و تاریخ ادیان نه تنها با شدن تاریخی یک شکل دینی، بلکه همچنین با ساختار آن سر و کار دارد. زیرا اشکال دینی، نازودگذر *non - temporal*؛ الزاماً در اسارت زمان نیستند. شواهدی در دست نیست که نشان دهد ساختارهای دینی توسط انواع معینی از تمدن یا در لحظات تاریخی معینی آفریده شده باشد. تنها می‌توان گفت که فرصت چیرگی این یا آن ساختار دینی را نوع معینی از تمدن یا لحظه‌ی تاریخی معینی به وجود می‌آورد یا مطلوب می‌سازد. زمانی که ساختارهای دینی را از لحاظ تاریخی در نظر می‌گیریم، تنها تناوب آماری آن‌ها اهمیت می‌یابد. اما واقعیت دینی پیچیده‌تر است: فراسوی سطح تاریخ می‌رود. یکتاپرستی یهود، آفریده‌ی نوع خاصی از تمدن نبود: به عکس، توحید یهود، مانند هر شکل دیگری از توحید، که از تجربه‌ی دینی نخبگان *élite* پدیدار می‌شود، می‌بایست علیه اشکال معاصر دین مبارزه می‌کرد. تمدن‌ها، جوامع و لحظات تاریخی امکاناتی برای تجلی یا چیرگی این ساختارهای نازودگذر ایجاد می‌کند. با وجود این، ساختارهای دینی، در اثر نازودگذر بودن، هرگز در قالب معینی پیروز نمی‌شوند. برای نمونه نمی‌توان گفت که جهان نوین توحیدگرا است، زیرا خود را اسرائیلی یا مسیحی می‌نامد: سایر اشکال دینی نیز با توحیدگرایی یهودی - مسیحی همزیستی دارد - برای مثال، جادو چند خداگرایی و بت پرستی (فتیشیسم). از سوی دیگر، تجربه‌ی توحیدگرایانه در فرهنگ‌هایی شواهد می‌یابد که، به مفهوم رسمی، هنوز در مرحله‌ی چندخداگرایی یا توتمی است.

«وضعیت خاستگاهی»

بنابراین، با بازگشت دوباره به مسئله‌ی مورد بررسی - نبود اسطوره‌ی ازدواج مقدس

در کهن‌ترین فرهنگ‌های ابتدایی - می‌توان نتیجه‌گیری زیر را پیشنهاد کرد: زمین - مادر، الوهیتی بسیار کهن است، که از زمان‌های پارینه‌سنگی شناخته شده است. اما نمی‌توان گفت که زن هرگز تنها الوهیت خاستگاهی بوده است، صرفاً به یک دلیل ساده که به نظر نمی‌رسد "زنانگی" به عنوان شیوه‌ی خاستگاهی بودن (وجود) پنداشته شده باشد. "زنانگی" مانند "مردانگی"، شیوه‌ی خاصی از بودن است، و برای تفکر اسطوره‌ای الزاماً باید شیوه‌ی کل *whole* بودن پیش از آن وجود می‌داشته است. در برخورد با آفریدگاران، با *Urheber*، به نظر می‌رسد که تأکید بر گنجایش آفریدن است، و این گنجایش به صورت کمالی تفکیک‌نیافته، یا در غیر این صورت نامشخص احساس می‌شود. این حالت خاستگاهی را می‌توان کل بودن خنثی و خلاق نامید. این جنبه‌ی مسئله در مواردی که در بالا از چین نقل کردیم به خوبی آشکار است: دیدیم که چگونه خدای آسمانی و جهان‌بینی پدرسالارانه از پی وضعیت دینی پدیدار شد که نه مادرسالارانه و نه پدرسالارانه بود؛ گرانت آن را «جنبه‌ی خنثی مکان مقدس» می‌نامد. این «مکان مقدس» به صورت قدرت دینی تفکیک‌ناشده‌ای ادراک می‌شد، به صورت زمینه‌ی *Grund* خاستگاهی که ماقبل تمامی تجلی‌های بعدی و پشتیبان آن‌ها بود.

می‌توان گفت که چنین «وضعیت‌های خاستگاهی» نبود پیوند مقدس در کهن‌ترین مذاهب را توضیح می‌دهد. در این ادیان نیز، کیهان‌زایی نقش مهمی ایفا می‌کند - اما عمل آفرینش است که مورد توجه محض است. و اکنون می‌دانیم که هر آفرینشی مستلزم کل بودن است که ماقبل آن می‌آید، یک زیرزمینه *Urgrund*. پیوند مقدس تنها یکی از اشکال توضیح آفرینش از زیرزمینه خاستگاهی است؛ اسطوره‌های کیهان‌زایی دیگری جز اسطوره‌های پیوند مقدس وجود دارد، اما پیش‌فرض تمامی آن‌ها این است که پیش از آن وحدتی تفکیک‌ناشده وجود داشته است.

ایزاناجی و ایزانامی

(Izanagi & Izanami)

زمانی که برخی از اسطوره‌های کیهانی را که به ازدواج مقدس آسمان - زمین و آفرینشی که تنها به دست زمین - مادر انجام گرفته است، مربوط می‌شود دقیقتر بررسی کنیم، تمامی جنبه‌های یاد شده را بهتر می‌توانیم درک کنیم. برای نمونه اسطوره‌ی پیدایش کیهان ژاپنی بر ما معلوم می‌دارد که: در آغاز، آسمان و زمین، ایزاناجی و ایزانامی جدا نبودند؛ آن‌ها با یکدیگر گونه‌ای بی‌نظمی (*Chaos*) را می‌ساختند، که مانند

تخم مرغی بود که در میانش بذری نهفته بود. زمانی که آسمان و زمین به این ترتیب درهم آمیخته بودند، دو اصل، نرینه و مادینه، هنوز وجود نداشت. بنابراین، می توان گفت که این بی نظمی نمایانگر کلیت کامل و در نتیجه دوجنسی بوده است. جدایی آسمان از زمین اولین عمل زایش کیهان و گسستگی اتحاد خاستگاهی را مشخص می کند.^۱

اولین مرحله ی آفرینش خود را به صورت زیر نشان می دهد: جزیره ای کوچک، ناپایدار و بی شکل که گرد آن را دریا گرفته است و در میانه ی این جزیره یک نی وجود دارد. از این نی خدایان زاده می شوند و تولد آنها نمادپردازی مراحل مختلف در سازمان یافتگی جهان است. «نی» بذری است که می توان آنرا در میان تخم مرغ کیهانی تشخیص داد. مانند یک زمینه ای Grund گیاهی است؛ و اولین شکلی است که زمین - مادر به خود می گیرد. بلافاصله پس از جدایی، آسمان و زمین نیز خود را در اشکال انسانی مرد و زن متجلی می سازند.

و اکنون مسئله ی غریبی رخ می نمایاند؛ نیهونجی *Nihongi* به ما می گوید که «سه خدای آسمانی» به آسمان و زمین فرمان می دهند که آفرینش را کامل کنند، و سرزمین ژاپن را بیافرینند. بنا به سایر متون ژاپنی مربوط به پیدایش کیهان کوجی کی *Kojiki* نمی توان تصمیم گرفت که سه خدای آسمان پیش از جدایی آسمان و زمین هستی داشتند، یا صرفاً پس از این جدایی در آسمان پدیدار شدند. بنابراین با دو سنت متمایز و متضاد رو به رو هستیم. بنا به سنت اول، کیهان خود به خود از تخم مرغ خاستگاهی تکامل یافت که در آن دو اصل متضاد همزیستی داشتند در حالی که بنا به سنت دوم، ایزدان آسمانی همواره در آسمان حضور داشتند و آنها بودند که آفرینش را دیکته کردند. احتمال بسیار دارد که این سنت دوم - که به معنی از پیش هستی داشتن ایزدی خاستگاهی و همه قدرتمند آسمانی است - از لحاظ زمان شناسی کهن تر باشد، زیرا در کیهان شناسی ژاپنی این سنت در حال از بین رفتن است. پدیده ی ناپدید شدن تدریجی ایزدان آسمانی در جاهای دیگر نیز شناخته شده است. ایزدان آسمانی اهمیت دینی خود

۱. گونه های متفاوت اسطوره ی پیدایش کیهان ژاپنی، چنانکه در کوجی کی و نیهونجی حفظ شده است، تأثیرات تائویی را آشکار می سازد؛ یین و یانگ به ایزاناجی و ایزانامی مربوط می شود؛ رجوع کنید به: Franz Kiichi Numazawa, *Die Weltfänge in der Japanischen Mythologie*, Paris-Loucerne, 1946, pp. 41 ff. اما احتمال دارد که ژاپنی ها، پیش از آن که زیر نفوذ چینی ها قرار گیرند، از اسطوره ی پیدایش کیهان مطلع بوده اند. در خود چین، اسطوره های تائویی بومی نیستند، به نظر می رسد که سرچشمه ای جنوبی داشته باشند (رجوع کنید به نومازاوا همانجا، ص ۴۲۸).

را از دست می‌دهند، خود را از زمین و انسان کنار می‌کشند و بی تفاوت - *dii otiosi* - می‌شوند.

این داستانی است که در کیهان‌شناسی ژاپنی روی داده است. هر آنچه حقیقت آن سه ایزد آسمانی باشد، عملکردشان به فرمان‌دادن به ایزاناجی و ایزانامی برای ادامه و تکمیل آفرینش محدود است. آن‌ها در این کار عظیم دخالت نمی‌کنند. عملکردشان از نوع روحانی است؛ قوانین را می‌سازند و مراقبند که هنجار معینی رعایت شود.

برای نمونه، پس از ازدواج آسمان و زمین، که ابتدا این زمین است که فرمول ازدواج را اعلام می‌دارد، سه ایزد، این آیین را باطل می‌کنند، زیرا می‌بایست درست عکس آن صورت می‌گرفت: آسمان - یعنی شوهر - باید اول سخن گوید؛ زن کاری جز تکرار آن فرمول را نباید انجام دهد. در این ستیز دو جهان‌بینی مادرسالارانه و پدرسالارانه، پیروزی دومی را می‌توان تشخیص داد. در واقع اولین کودکی که از نوع مادرسالارانه‌ی این اتحاد به دنیا می‌آید و «خون‌آشام» نامیده می‌شود، به بهانه‌ی ضعف بیش از حد رها می‌شود.^۱ آسمان و زمین، پس از تکرار فرمول ازدواج به شکل پدرسالارانه، دوباره متحد می‌شوند، و به تمامی مجمع‌الجزایر ژاپن و ایزدان تولد می‌بخشند، آخرین ایزدی که به دنیا می‌آید، ایزد - آتش است، اما این زایمان برای ایزانامی مرگبار است؛ آتش او را از درون زهدان می‌سوزاند و او می‌میرد. ایزانامی در زمانی که درد می‌کشید، از تن خود - یعنی بدون پیوند مقدس - به سایر خدایان جان می‌بخشد، به ویژه به ایزدان آبی و کشت و کار؛ و این بئرمایه‌ی اسطوره‌ای حائز اهمیت است که به آن باز خواهیم گشت.

ایزانامی پس از مرگ به زیر زمین می‌رود. شوهرش ایزاناجی به جست‌وجویش می‌پردازد، درست مانند ارفئوس که برای بازیافتن اوریدیس به سایه‌ها *shades* می‌رود. زیر زمین بسیار تاریک است؛ اما ایزاناجی سرانجام همسر خود را می‌بیند و پیشنهاد می‌کند که با او بازگردد. ایزانامی ملتمسانه تقاضا می‌کند که در پشت کاخ زیرزمینی منتظر بماند و نوری نشان ندهد. اما شوهر شکیبایی خود را از دست می‌دهد؛ دندان‌های از شانه‌اش را روشن می‌کند و وارد کاخ می‌شود، و در زیر شعله‌ای این مشعل ایزانامی را در حال تجزیه شدن می‌بیند، و گرفتار چنان ترسی می‌شود که دست به فرار می‌زند. همسر مرده‌اش به دنبالش می‌رود، اما ایزاناجی از همان راهی که توانسته بود به زیر زمین راه

۱. این در واقع، مورد اسطوره‌ی طردکردن قهرمان خورشید است، رجوع کنید به نومازاوا، همانجا، ص ۱۶۷، همچنین رجوع کنید به

L. Frobenius, *Das Zeitalter des Sommengottes*, Berlin, 1904, pp. 225 ff.

یابد می‌گریزد و تخت سنگ بزرگی را روی دهانه‌ی سوراخ می‌گذارد. زن و شوهر
 حالی که این تخت سنگ مابین‌شان بود، برای آخرین بار با یکدیگر سخن می‌گویند.
 ایزاناجی فرمول مقدس جدایشان را اعلام می‌دارد و سپس به آسمان می‌رود، در حالی
 که ایزانامی برای همیشه در مناطق زیرزمینی باقی می‌ماند. ایزد بانوی مردگان می‌شود، و
 این حالتی است که عموماً برای ایزدبانوان زیرزمینی *chthonic* و کشت و کار روی
 می‌دهد که الهگان باروری و در عین حال مرگ، تولد و ورود دوباره به سینه‌ی مادر
 هستند.

جنسیت، مرگ، آفرینش

این اسطوره‌ی ژاپنی از چند لحاظ حائز اهمیت است: (۱) نشانگر وضعیت
 خاستگاهی است. کلی که خود را به صورت همزمانی *coincidentia*
oppositorum و بنابراین دوجنسی بودن به نمایش می‌گذارد؛ (۲) این کل بودن پیش
 درآمد پیوند مقدس، ازدواج آسمان و زمین است، اما با این حال در درون خود «بذری»
 نهفته دارد، یک پیش‌زمینه *Urgrund* که آن را می‌توان سلاله‌ی الوهیت و دوجنسی بودن
 پنداشت؛ (۳) پیدایش کیهان با جدایی آسمان از زمین آغاز می‌شود، «بذر» خاستگاهی به
 نی تغییر شکل می‌دهد که از آن شماری از ایزدان شکل می‌گیرند؛ (۴) پس از جدایی است
 که آنچه پیوند مقدس می‌توان نامید، معنا می‌یابد - اتحاد دو اصل کیهانی، آفرینش جهان
 و در عین حال سایر ایزدان را به وجود می‌آورد؛ و سرانجام (۵) باید تأکید شود که زمین -
 مادر به هنگام تولد بخشیدن به آتش (همسانی برای خورشید) می‌میرد و ایزدان زمینی و
 باروری گیاهی از تنش متولد می‌شوند. بن‌مایه آخر بیش از سایرین مورد توجه ماست.
 زیرا از آفرینش گیاهان خوراکی از در واقع تن ایزد بانو و نه در نتیجه‌ی پیوند مقدس،
 سخن می‌گوید: آفرینشی است که همزمان با مرگ ایزانامی - یعنی با قربانی شدن او -
 روی می‌دهد.

این نمونه‌ای از قربانی شدن و مثل شدن است، که به روشنی بسیار در داستان الهه‌ی
 دیگری، اوکه‌موچی *Ukemochi*، دختر ایزانامی، دیده می‌شود. بنا به نیهونجی، اوکه‌موچی
 به دست ایزد خورشید، تسوکیومی *Tsukiyomi* کشته می‌شود و از تن مرده‌اش انواع
 حیوانات و گیاهان تولد می‌یابند: گاو و اسب از بالای سرش، ارزن از پیشانی‌ش، کرم‌های

ابریشم از ابروانش و انواع مختلف لوبیاها از مهبلش. (توجه کنیم که آفرینش یا به کمک پیوند مقدس و یا مرگی سخت کامل شده و به کمال می‌رسد؛ به عبارت دیگر آفرینش به جنسیت و قربانی، هر دو، وابسته است، و بیش از همه قربانی شدن اختیاری) در واقع اسطوره‌ی منشاء گیاهان خوراکی - اسطوره‌ای با گسترشی وسیع - همواره به نحوی با قربانی شدن خودانگیخته‌ی موجود الهی ارتباط دارد؛ که می‌تواند مادر، زنی جوان، یک کودک یا یک مرد باشد. برای نمونه، در اندونزی همواره مادر یا دختری وجود دارد که برای تولید گیاهان خوردنی^۲ گوناگون از تن خود، خود را فدا می‌کند. در گینه‌ی نو، در ملانزی و پولنزی، عموماً موجود الهی نرینه این عمل را به عهده دارد.^۳

آفرینش و قربانی

اندکی درباره‌ی این بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای تأمل کنیم، زیرا مسئله پیچیده شده است. به نظر می‌رسد که اکنون با اسطوره‌ای سر و کار داریم که گستردگی بسیار وسیعی دارد، و ظاهراً شمار انواع و اشکال آن قابل ملاحظه است. اما موضوع اصلی آن این است که آفرینش نمی‌تواند جز از طریق فداشدن موجودی زنده - یک غول دوجنسی خاستگاهی، یا نرینه‌ای کیهانی، یا ایزدبانوی مادر یا زن جوان اسطوره‌ای روی دهد. همچنین شاهدیم که این «آفرینش» در مورد تمامی سطوح هستی صادق است: ممکن است به آفرینش کیهان یا انسانیت یا هر نژاد انسانی خاص، یا نوع معینی از گیاه یا جانور اشاره داشته باشد. الگوی اسطوره‌ای یکسان است. هیچ چیز را نمی‌توان بدون فداشدن آفرید، بدون قربانی. به همین سبب برخی از اسطوره‌ها در واقع از آفرینش از تن غولی خاستگاهی، یمیر، پان‌کو، پوروشه، سخن می‌گویند. اسطوره‌های دیگر چگونگی پیدایش نژادهای انسان یا طبقات مختلف اجتماعی را نشان می‌دهند که همواره از غولی خاستگاهی یا

1.F. K. Numzazwa, *op.cit.* pp. 244-245.

همچنین نگاه کنید به ص ۲۴۶ همین کتاب، اسطوره‌ای به زبان کوچی‌کی گفته می‌شود: ایزدبانوی - Oho - ge - tsu - hime توسط سوسانووو Susanowo کشته شد.

2.Cf. Ad.E Jensen, *Hainwele*, Frankfurt a-M, 1939, pp. 59 ff;

و کتاب دیگر همین نویسنده به نام

Das religiöse Weltbild einer Frühen kultur, Stuttgart, 1948.

3.Cf. Gudmund Hatt, "The Corn-Mother in America and indonesia" in: *Anthropos*, XLVI, 1951, (pp. 853-914), p. 892.

نیاکی سرچشمه می‌گیرد که قربانی و قطعه‌قطعه می‌شود. سرانجام، همان‌طور که دیدیم، گیاهان خوراکی سرچشمه‌ی مشابهی دارند: آن‌ها از تن یک موجود مثله شده‌ی گیاهی پدیدار می‌شوند.

بنابراین، اسطوره‌ی آفرینش به یاری مرگی سخت، از اسطوره‌ی زمین - مادر فراتر می‌رود (پنداره‌ی اصلی این است که زندگی تنها می‌تواند از زندگی دیگری که قربانی می‌شود، زاده شود). مرگ سخت، آفریننده است - از این لحاظ زندگی قربانی شده، خود را در شکل درخشان‌تری از زندگی در سطح دیگری از هستی متجلی می‌سازد (قربانی موجب انتقالی عظیم می‌شود؛ زندگی متمرکز شده در شخصیت، از آن شخصیت سرریز می‌کند و خود را در سطحی کیهانی یا جمعی متجلی می‌سازد). موجودی واحد به کیهان تغییرشکل می‌یابد، یا چندین بار در گونه‌ی کاملی از گیاهان یا نژادی از انسان‌ها متولد می‌شود. یک «کل» زنده، قطعه‌قطعه می‌شود و خود را در میلیون‌ها شکل جاندار پراکنده می‌سازد. به کلامی دیگر، در این جا نیز الگوی بسیار شناخته‌شده‌ی کیهان‌زایی «کل بودن» خاستگاهی را که در اثر عمل آفرینش پاره‌پاره می‌شود، می‌یابیم.

از این جا می‌توان پی برد که چرا اسطوره‌ی آفرینش گیاهان و جانوران مفید از تن موجود الهی قربانی شده‌ای در اسطوره‌ی زمین - مادر جای گرفته است. زمین، بیش از همه زاینده (Genetrix) و پرستار (Nurse) جهانی است: زمین از طریق پیوند مقدس با آسمان می‌آفریند، اما این عمل را می‌تواند از طریق بکرزایی یا فداکردن خویش نیز انجام دهد. اثرات بکرزایی زمین - مادر حتی در اسطوره‌های بسیار تکامل‌یافته‌ای نظیر اسطوره‌های یونانی نیز یافت می‌شود: برای نمونه هراکه توسط خودش باردار می‌شود، به تایفون Typhon، هیپستون Haephestos و آرس Ares جان می‌بخشد.^۲ زمین - مادر، دیرینه الگوی باروری، آفرینندگی فرسوده‌ناپذیر را در خود جای می‌دهد. به همین علت است که به جذب خواص و اسطوره‌های الهگان باروی، انسانی، آبی یا کشتکاری گرایش دارد. اما خلاف آن نیز صادق است: این الهگان، خواص زمین - مادر را به خود می‌گیرند، و گاه حتی جانشین آن در آیین می‌شوند. و می‌توان دید چرا آب‌ها، مانند مادر،

۱. درباره‌ی بازمانده این بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای در فولکلور، نگاه کنید به:

Mircea Eliade, "Le mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse," *Zalmoxis*, III, Bucharest, 1942, pp. 3-48.

۲. درباره‌ی بکرزایی و خودمختاری ایزد بانوان یونان و مدیترانه، نگاه کنید به:

Uberto Pestalozza, *Religione mediterranea*, pp. 191 ff, and *passim*.

سرشار از بذرهای زندگی است و ماه نیز، نماد شدن جهانی، آفرینش و نابودی دوره‌ای می‌شود: از لحاظ ایزدبانوان گیاهان و کشتکار، گاه تمییز این ایزدبانوان زمینی دشوار است؛ اسطوره‌های آن‌ها همان راز تولد، آفرینش و مرگ نمایشی را که به دنبالشان نوزایی می‌آید، آشکار می‌سازد. وام‌گیری‌ها و درگیری‌های متقابلی بین اسطوره‌های تمامی این ایزدان روی می‌دهد. می‌توان گفت که زمین - مادر شکلی را می‌سازد که مستعد پر بارتر شدن بی‌پایان است و به روی چنین فرایندی «باز» می‌باشد، و به همین سبب است که تمامی اسطوره‌های مربوط به زندگی و مرگ، آفرینش و زایش، جنسیت و قربانی شدن اختیاری را در خود جای می‌دهد.

آیین‌های زمین - مادر

این نکته به روشنی در آیین‌های ایزدبانوان زمینی دیده می‌شود، زیرا آیین‌های آنها تکرار اعمالی است که در زمان سرآغاز، در زمان اساطیری روی داده است؛ حوادث خاستگاهی را که در اسطوره‌ها بازگو می‌شود، از نو تحقق می‌بخشد. به این ترتیب، در آیین‌های *Terra Mater* (زمین - مادر)، با رازی یکسان رو به رو هستیم، آشکار شدن چگونگی زاده شدن زندگی از بذری پنهان در «کلی» تفکیک نشده، یا چگونگی به وجود آمدنش در نتیجه‌ی پیوند مقدس آسمان و زمین، یا چگونگی سرچشمه‌گرفتنش از مرگی سخت که در بیش‌تر موارد اختیاری است.

تنها چند نمونه‌ی شناخته شده را یادآور می‌شویم. می‌دانیم که در آیین‌های مربوط به *Terra Mater* (زمین - مادر) و ایزدبانوان باروری زمینی (که چنانکه می‌دانیم ایزدبانوان گیاهان و کشتکاری‌اند) زنان نقش مهمی ایفا می‌کنند. لازم به تأکید مجدد بر شبیه‌سازی نمادین زن با زمین و عمل جنسی با کار کشاورزی نیست. این نمادپردازی تا اندازه‌ای همه‌جا در فرهنگ‌های زراعی یافت می‌شود و حتی در تمدن‌های بسیار تکامل یافته بازمانده است. قرآن می‌گوید: «زنانتان مزرعه‌های شما هستند.» نویسنده‌ای هندی می‌نویسد: «زن مزرعه است و مرد افشاننده‌ی بذر.»^۱ به سبب یکی گرفتن رازآلود زن با زمین است که حضور زن در عملیات کشاورزی چنین مورد ستایش است. اما کارکرد دینی زن به ویژه در اتحاد آیینی در مزارع، یا هم‌آغوشی‌هایی که مشخصه‌ی ایام خاصی

۱. نارادا، درباره این قطعه از مانو (Manu IX, 33) چنین توضیح می‌دهد که: «زن را می‌توان مزرعه، و مرد را بذر پنداشت.» درباره‌ی همانندسازی زن با زمین شخم خورده و نمادپردازی مضاعف، جنسی و کشاورزی، نگاه کنید به الگوهای ادیان تطبیقی، ص ۲۵۷، ۳۵۴.

در تقویم کشاورزی است، شواهدی می‌یابد. برای نمونه، در میان اُراثون‌ها Oraons هند مرکزی، ازدواج مقدس که پیش از برداشت محصول و تضمین‌کننده‌ی آن است از لحاظ آیینی هر ساله تکرار می‌شود: ازدواج آسمان و زمین توسط موبد و همسرش تقلید می‌گردد، و تا زمانی که این آیین انجام نگیرد هیچ کاری در مزارع صورت نمی‌گیرد، زیرا چنین پنداشته می‌شود که زمین هنوز با کره است. تقلید از ازدواج الهی، گاه به هم‌آغوشی‌های حقیقی می‌انجامد.^۱ اما درک معنای هم‌آغوشی گروهی دشوار نیست؛ هم‌آغوشی گروهی ورود نمادین دوباره به بی‌نظمی، به حالت خاستگاهی و تفکیک ناشده است. «آشفتگی» و «تمامیت» پیش از آفرینش، شب کیهانی، تخم‌مرغ کیهان‌زای را بازسازی می‌کند. و می‌توان حدس زد که چرا کل اجتماع باید این برگشت به تفکیک‌ناشده را از نو تحقق بخشد.^۲ این عمل به منظور بازیابی کل بودن اولیه که زندگی تفکیک شده از آن سرچشمه گرفته و کیهان از آن پدیدار گشته، صورت می‌گیرد. با چنین ادغام دوباره‌ی نمادین و تیره و ترسناک در حالت پیش-کیهانی است که امیدوارند محصول فراوانی برداشت کنند. زیرا برداشت، نمایانگر آفرینش است، تجلی پیروزمند شکل جوان، پربار و کمال یافته. «کمال‌یافتگی» سرآغاز *ab origine* بازتولید می‌شود. بنابراین امیدوارند منابع ذخیره‌ی حیاتی و پرباری نطفه‌ای را که برای اولین بار در عمل خسروانی آفرینش متجلی شد، بازیابند.

اما، تکرار می‌کنیم، که این همه دارای اهمیت دینی است. نباید فرض نمود که آیین‌های زمین - مادر، بی‌اخلاقی به مفهوم دنیوی اصطلاح را تشویق می‌کند. اتحاد جنسی و هم‌آغوشی گروهی، آیین‌هایی است که به منظور تحقق دوباره‌ی وقایع خاستگاهی جشن گرفته می‌شود. مابقی زمان - یعنی جز آن لحظات تعیین‌کننده‌ی روزشمار کشتکاری - زمین - مادر محافظ‌هنجارها می‌شود: در میان یاهن گوه‌های سودان فرانسه، او پهلوان اخلاق و عدالت است؛ در میان کولانگوهای سواحل قناری، این ایزدبانو از جانی‌ها، دزدها، جادوگران و اشرار نفرت دارد. در افریقا، معمولاً گناهانی که زمین - مادر بیش از هر چیز از آن نفرت دارد، جنایت، تقلب، زنا با محارم و تمامی انواع

1.Cf. Sir James Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, Vol. I, pp. 76 ff; *Adonis, Attis, Osiris*, I, pp. 47 ff, *The Worship of Nature*, pp. 379 ff.

(هنر جادو و تکامل شاهان)

۲. درباره‌ی نمادپردازی و کارکرد آیینی هم‌آغوشی گروهی، به الگوهای ادیان تطبیقی ص ۳۵۶ مراجعه کنید.

بدمنشی‌های جنسی است.^۱ در یونان کهن خونریزی و زنا با محارم، زمین را سترون می‌ساخته است.^۲

قربانی‌های انسانی

دیدیم که اساطیر آفرینش از چه نظر، با شروع از کل بودن خاستگاهی، یا از طریق پیوند مقدس در آیین‌های زمین - مادر از نو به عمل در می‌آید - آیین‌هایی که اتحاد تشریفاتی (المثنی پیوند مقدس) یا هم‌آغوشی گروهی (برگشت به بی‌نظمی خاستگاهی) را در بر می‌گیرد. اکنون لازم است چند آیین دیگر را در رابطه با آن اسطوره‌ی دیگر آفرینش، که آشکارکننده‌ی راز آفرینش گیاهان خوراکی از طریق قربانی یک ایزدبانوی زمینی است، خاطر نشان کنیم. اکنون شواهدی از قربانی کردن انسان تقریباً همه جا در ادیان زراعی agrarian وجود دارد، هر چند چنین قربانی‌هایی عموماً تنها حالت نمادین می‌یابند.^۳ با وجود این، شواهدی از قربانی‌های واقعی نیز در دست داریم که بهترین آن‌ها مریای meriah خوندهای Khonds هندوستان و قربانی کردن زنان در میان آرتک‌هاست.

در این جا، به طور خلاصه، درباره‌ی محتوای این قربانی‌ها سخن می‌گوییم. مریا یک قربانی داوطلب بود که توسط اجتماع خریداری می‌شد. به او اجازه داده می‌شد که سال‌ها زندگی کند، می‌توانست ازدواج کند و بچه‌دار شود. چند روز پیش از قربانی شدن، مریا را مقطوع نسل می‌کردند، یعنی با ایزدی که قربانی‌اش می‌شد همانند گرفته می‌شد؛ افراد برگردش می‌رقصیدند و او را پرستش می‌کردند. سپس دست دعا به سوی زمین برمی‌داشتند: «ای ایزدبانو، به تو این قربانی را پیشکش می‌کنیم؛ به ما محصول خوب، فصول خوب و تندرستی عطا کن!» و رو به قربانی می‌کردند و می‌افزودند: «ما تو را خریده‌ایم و به زور اسیرت ساخته‌ایم؛ اکنون تو را قربانی می‌کنیم، و هیچ گناهی بر ما نمی‌رود!» مراسم شامل یک هم‌آغوشی گروهی که چندین روز به طول می‌انجامد نیز می‌شد. سرانجام مریا را افیون زده می‌کردند، به‌دارش می‌کشیدند و قطعه‌قطعه‌اش می‌کردند. به هر روستایی قطعه‌ای می‌رسید که آن را در مزارعشان خاک می‌کردند. مابقی را می‌سوزاندند و خاکسترها را بر زمین می‌پاشیدند.

۱. فریزر، پرستش طبیعت، ص ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۹، ۴۲۰.

۲. الگوهای ادیان تطبیقی، ص ۲۵۵. ۳. الگوهای ادیان تطبیقی، ص ۲۵۵.

این آیین خونی آشکارا با اسطوره‌ی قطع اندام‌های الوهیتِ خاستگاهی ارتباط دارد. هم‌آغوشی گروهی که به همراه آن می‌آید، ما را قادر می‌سازد که معنای دیگری را نیز دریابیم: قطعه‌های تن قربانی در بذرهایی جذب می‌شوند که زمین مادر را آبستن می‌کند.^۱

در میان آرتک‌ها، سُر دوشیزه‌ای جوان، شیلونن، Xilonen را که نماد گندم جوان است قطع می‌کردند، و سه ماه بعد سر زنی دیگر، تناسخ ایزدبانو طوسی Toci «مادر ما» (که نمایانگر گندمی است که به تازگی برداشت شده و آماده مصرف است) را نیز می‌بریدند و پوست از تنش می‌کنند.^۲ این عمل تکرار آیینی تولد گیاهان از طریق خود - قربانی کردن ایزدبانو بود - در جاهای دیگر برای نمونه در میان پونی‌ها Pawnees، تن زنی جوان را قطعه قطعه و سپس این قطعات را در مزارع خاک می‌کردند.^۳

در این جا، هر چند هنوز تمامی خواص یا تمامی معانی اسطوره‌های زمین مادر را مورد مطالعه‌ی همه جانبه قرار نداده‌ایم، اما به بررسی خود خاتمه می‌دهیم. ما ناگزیر از انتخاب بودیم و ناگزیر جنبه‌هایی از مسئله را کنار گذاشتیم. درباره‌ی جنبه‌ی عشایی و تدفینی زمین - مادر به مثابه ایزد بانوی مرگ اشارات اندکی داشتیم، و درباره‌ی مشخصات پرخاشگرانه، دهشتاک و دردآورش هیچ نگفتیم. اما حتی درباره‌ی این جنبه‌های منفی، هرگز نباید یک نکته را فراموش نمود و آن این است که هرگاه زمین ایزدبانوی مرگ می‌شود، تنها به این لحاظ است که احساس می‌شود او زهدان جهانی، و منبع فرسایش ناپذیر آفرینش است. مرگ فی‌الذات، پایانی معین، یا نابودی مطلق، چنانکه گاه در جهان نوین پنداشته می‌شود، نیست. مرگ به بذری تشبیه می‌شود که در سینه‌ی زمین - مادر کاشته می‌شود تا به گیاهی نو جان بخشد. بنابراین، می‌توان از

1. Cf. A.W. Macdonald, A propos de Prajapati pp. 332 ff.

لازم به گفتن نیست که قطعه‌قطعه کردن آیینی قربانی که همانند هر الوهیتی گرفته می‌شد، تاریخچه‌ای بس پیچیده‌تر دارد؛ در تحلیل نهایی، آیین‌ها و اسطوره‌های قطع عضو تحت نمادپردازی ماه طبقه‌بندی می‌شود؛ و در نتیجه، پنداره‌های شدن، مرگ و رستاخیز، رازآموزی و مانند آن را می‌رساند (درباره‌ی نمادپردازی ماه، نگاه کنید به *الگوهای ادیان تطبیقی*، ص ۱۵۴).

۲. توصیف کلاسیک هنوز به مرجع زیر تعلق دارد.

B. de Sahgun, *Histoire generale des Choses de la Nouvelle-Espagne* (translated & annotated By D. Jourdanet and R. Simeon, Paris 1880), pp. 94 ff. Frazer's summary in *The Worship of Nature* pp. 434 ff. Cf. G Hatt, "The Corn Mother in America and Indonesia" in *Anthropos* XLVI, 1951, pp. 870-871.

3. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp. 175 ff.

دیدگاهی خوش‌بینانه درباره‌ی مرگ سخن گفت، زیر مرگ به مثابه بازگشت به مادر، و ورود دوباره و گذرا به سینه‌ی مادری انگاشته می‌شود. به همین سبب است اجساد که از دوران نوسنگی کشف شده‌اند، در حالت جنینی قرار دارند؛ مرده را به همان صورتی در خاک می‌گذاشتند که جنین در زهدان قرار دارد، گویی انتظار داشتند دوباره و دوباره متولد شوند. زمین - مادر، براساس اسطوره‌های ژاپنی، پیش از همه می‌میرد، اما این مرگ ایزانامی در عین حال قربانی شدنی بود که به منظور ارتقاء و گسترش آفرینش صورت می‌گرفت. و از آن جا انسان‌ها هم، با مردن و در خاک گذاشته شدن، قربانی‌هایی برای زمین بودند (به هر حال در سایه‌ی این قربانی شدن است که زندگی می‌تواند ادامه یابد) و مردگان امیدوارند به زندگی بازگردند. جنبه‌ی ترس آور زمین - مادر، به مثابه ایزدبانوی مرگ را می‌توان به کمک ضرورت کیهانی قربانی، که گذر از یک شیوه‌ی بودن به شیوه‌ای دیگر را ممکن و گردش لاینقطع زندگی را تضمین می‌کند، توضیح داد.

با وجود این، نباید یک نکته‌ی مهم را نادیده گرفت: این که زندگی دینی به ندرت در انحصار یک «اصل» قرار گرفته، و به ندرت خود را به دست بزرگداشت تنها یک ایزد واحد یا ایزدبانوی واحد سپرده است. چنانکه پیش‌تر دیدیم، در هیچ جا نمی‌توان یک دین «ناب و ساده» که تجزیه‌پذیر به یک شکل یا ساختار باشد یافت. چیرگی مناسب آسمانی یا زمینی به هیچ وجه همزیستی سایر مناسب و سایر نمادپردازی‌ها را از قلم نمی‌اندازد. به هنگام مطالعه‌ی شکل دینی معین، همواره خطر مهم جلوه دادن اغراق‌آمیز آن و در سایه گذشتن سایر اعمال دینی که در واقع تکمیل‌کننده آن هستند، هر چند گاه شاید ناسازگار به نظر آیند وجود دارد. به هنگام مطالعه‌ی نمادگرایی و پرستش زمین - مادر، همواره باید کل مجموعه باورهای را که با آن همزیستی دارند و اغلب مستعد نادیده گرفته شدن می‌باشند، در نظر داشت. در کتیبه‌ی ارفته نوشته شده است: «من پسر زمین و آسمان پُر ستاره‌ام» و این اظهار نظری است که در مورد شمار قابل توجهی از ادیان صادق است.

رازها و نوزایی روحانی

کیهان‌زایی و اسطوره‌شناسی استرالیایی



از نظر کارادجری‌ها، رازها - یعنی مراسم مرموز رازآموزی - با پیدایش کیهان پیوند دارند. دقیق‌تر بگوییم، کل زندگی آیینی آن‌ها به پیدایش کیهان وابسته است. در زمانه‌ی بوراری (burari «زمانه‌ی رؤیا»)، که جهان آفریده شد و جوامع انسانی به شکلی امروزی بنیان نهاده شد، آیین‌ها نیز آغاز گشتند - و از آن زمان با مراقبت تام، بدون تعدیل تکرار شده‌اند. از دیدگاه کارادجری‌ها، مانند سایر جوامع باستانی، تاریخ به چند واقعه‌ای که در زمان اساطیری، زمان سرآغاز *in illo tempore* روی داد محدود می‌شود، و این وقایع همان اعمال موجودات الهی و قهرمانان تمدن بخش است. کارادجری‌ها حق دخالت در تاریخ را برای خود قائل نیستند، یعنی این حق را که از جانب خود تاریخی بسازند که منحصرأ به آنان تعلق داشته باشد و مناسب آن‌ها باشد، تاریخی «نوآورانه»؛ در کل نوآوری را به رسمیت نمی‌شناسند: آن‌ها تنها اعمال سرمشق‌گونه‌ای را که در سپیده‌دم زمان اجرا شد، تکرار می‌کنند. اما از آن جا که این اعمال سرمشق‌گونه توسط ایزدان و موجودات آسمانی انجام یافته است، تکرار دوره‌ای و اجباری آن‌ها بیانگر تمایلی است که انسان‌های باستانی به حفظ خود در فضای مقدس پیدایش کیهان داشته‌اند. نفی نوآوری در واقع به نفی جهان دنیوی می‌انجامد، نبود علاقه به تاریخ. هستی انسان باستانی، در ملاحظه‌ی نهایی از تکرار پیوسته‌ی الگوهای سرمشقی که در آغاز زمان آشکار شد، ساخته می‌شود. چنانکه به زودی خواهیم دید، رازها در اثر بازنمایی‌ها

دوره‌ای این الهامات خاستگاهی، جاودانه می‌شوند.

پس در این جا دانش کارادجری‌ها نهفته است.^۱ در زمان رؤیا، دو برادر به نام باگادجیمبیری Bagadjimbiri در هیبت دینگو^۲ از زمین بیرون آمدند؛ سپس به غول‌های انسان‌نما تغییر شکل یافتند، و از چنان قد بلندی برخوردار بودند که سرهایشان به آسمان می‌رسید. پیش از ظهور باگادجیمبیری‌ها هیچ چیز وجود نداشت - نه درختی، نه جانوری، نه انسانی. آن‌ها درست در سپیده‌دم «اولین روز» از زمین بیرون آمدند. چند لحظه بعد فریاد پرنده‌ی کوچی (دورو *duru*) را شنیدند که همیشه در طلوع می‌خواند، و آن‌ها دانستند که سپیده است. تا آن زمان، باگادجیمبیری‌ها چیزی نمی‌دانستند. سپس دو برادر، جانوران و گیاهان را دیدند و به آن‌ها نام دادند؛ و از آن لحظه بود که جانوران و گیاهان از آن‌جا که دارای نام شدند، هستی خود را به راستی آغاز کردند. یکی از باگادجیمبیری‌ها برای دفع ادرار ایستاد، برادرش نیز از روی کنجکاوی ایستاد و از اولی تقلید کرد. به همین علت است که کارادجیری‌ها استرالیا برای دفع ادرار می‌ایستند و وضعیت خاصی به خود می‌گیرند: در واقع از حرکتی خاستگاهی تقلید می‌کنند.

باگادجیمبیری‌ها سپس رو به سوی شمال کردند. ماه و ستاره را دیدند، و به آن‌ها نام «ماه» و «ستاره» دادند. با زنان و مردان برخورد کردند: روابط خانوادگی آنان، تقسیم‌بندی آن‌ها به کلان (طوایف)، معیوب بود، و باگادجیمبیری‌ها آنان را در نظامی سازمان دادند که تا به امروز برقرار است. از این گذشته، این انسان‌ها ناقص بودند: اندام تناسلی نداشتند - و دو باگادجیمبیری دو نوع قارچ برداشتند و با آن‌ها اندام‌هایی را که آدمیان امروز دارند، به آنان بخشیدند. برادران ایستادند و نوعی غله را خام می‌خورد؛ اما بلافاصله به زیر خنده زدند، زیرا می‌دانستند که نمی‌بایست آن را خام می‌خورند؛ ابتدا باید آن را می‌پختند. از آن زمان هرگاه انسان‌ها این غله را می‌پزند از عمل آن دو برادر تقلید می‌کنند. باگادجیمبیری‌ها پریمال *primal* (نوعی عصای بزرگ) را به سوی جانوری پرتاب کردند و آن را کشتند، و از آن زمان آدمیان همین عمل را تکرار کردند. اسطوره‌های بسیاری به توصیف شیوه‌ای می‌پردازند که برادران باگادجیمبیری تمامی آداب و رسوم کارادجری‌ها و حتی رفتارشان را بنیان نهادند. سرانجام، مراسم رازآموزی را پایه‌گذاری کردند؛ و برای اولین بار ابزار راز - چاقوی سنگ چخماقی، رومب *rhombe* (چرخ لوزی شکلی برای

1.Cf. Ralph Piddington, "Karadjeri Initiation" in *Oceania* III, 1932-33, pp. 46-48, 7; and *An Introduction to Social Anthropology*, Edinburgh - London, 1950, pp. 91-105.

۲. سگ استرالیایی با صورتی شبیه به گرگ، دم پشمی که معمولاً فهوه‌ای قرمز است.

ترساندن گاو میش) و پریمبال را به کار بردند که سپس مقدس شدند. اما مردی به نام نگاریمان Ngriman دو برادر را با نیزه‌ای کشت. مادر آن‌ها دیلگا Dilga (در تعدادی از اسطوره‌ها آمده است که آن‌ها مادری داشتند، هر چند دوره‌ی آبستنی آن‌ها در خارج از رحم بوده است) که بسیار از آن‌ها دور بود، بوی جسدشان را در باد استشمام کرد. بلافاصله شیر از سینه‌هایش بر زمین جاری شد، و به صورت جریانی زیرزمینی به جایی رسید که جسد دو قهرمان بر زمین افتاده بود؛ و آن جا مانند سیلی فوران کرد، دو برادر را زنده نمود و قاتل را غرق کرد. بعدها، دو باگادجیمبیری خود را به مار آبی تبدیل کردند، و روحشان به آسمان پرواز کرد و آن‌جا به چیزی تبدیل شد که اروپایی‌ها آنرا ابر ماژلان می‌نامند.

رازآموزی کارادجری‌ها

این سنت‌ها اساس اسطوره‌ای زندگی کارادجری‌ها را می‌سازد. اسرار رازآموزی، مراسمی را از نو به عمل می‌گذارد که توسط برادران باگادجیمبیری بنیان نهاده شد، هر چند معنای برخی از آیین‌ها به هیچ رو روشن نیست. باید توجه داشت که رازآموزی در برگرفته‌ی تعداد بسیاری از مراسم است که طی هفت سال انجام می‌گیرد. بنابراین، مسئله‌ی آیین گذر از نوجوانی به پختگی نیست؛ بلکه بیش‌تر مسئله‌ی به اصطلاح رازآموزی در میان است که پیش‌رونده است و به مراتب مختلف تقسیم می‌شود؛ و به کمک آن به پسر بچه نه تنها اسطوره‌ها، سنت‌ها و آداب و رسوم اجتماعی قبیله آموزش داده می‌شود، بلکه به مفهوم درست کلمه تعلیم می‌بیند. نه تنها از لحاظ جسمانی بالغ می‌شود، بلکه توان برخورد مناسب با شرایط انسانی را به صورتی که توسط دو موجود اسطوره‌ای باگادجیمبیری اعلام شده بود، می‌یابد.

خلاصه کردن آیین‌ها تا حدی پیچیده و دشوار است: خود را به شرح مهم‌ترین آن‌ها محدود می‌کنیم. اولین آن‌ها میلیا Milya مشخصه‌ی گسستن از کودکی است: پسر را در دوازده سالگی به بیشه می‌برند، و آن جا از سر تا پایش را به خون انسان آغشته می‌کنند. چند ماه بعد بینی او را سوراخ می‌کنند و ساقه‌ی پری را در جای زخم فرو می‌کنند؛ آن‌گاه پسر نام خاصی می‌گیرد. آیین دوم که مهم‌ترین است، آیین ختنه کردن است که دویا سه سال بعد صورت می‌گیرد. راز اصطلاح مناسبی است که بر محتوای آن گذاشته شده است. خانواده و تمام کلان برای پسر مویه می‌کنند، گویی که مرده است. به لحاظی مرده است، زیرا شب هنگام او را به جنگل می‌برند و او برای اولین بار آوازهای مقدس را

می‌شنود. و جنگل نماد فراسوست: با آن در بسیاری از آیین‌های رازآموزی و راز و رمزهای اقوام ابتدایی باز هم رو به رو می‌شویم. اما سایر علائم نیز نشان می‌دهد که پسر در روند مردن است، و وجودش در شرف تغییری ریشه‌ای است. روز بعد، هر یک از مردان سرخرگی را در بازویش باز می‌کند تا خون به درون ظرفی جاری شود. پسر کاملاً برهنه است، چشم‌هایش با باندی بسته شده و گوش‌هایش مسدود گردیده، در نتیجه نه می‌تواند ببیند و نه بشنود، و در حالی که نزدیک آتشی در میان دود نشسته، باید مقدار زیادی خون بنوشد. او در این حالت متقاعد شده که با نوشیدن خون می‌میرد، اما خوشبختانه متوجه می‌شود که خویشانی که رازآموزی او را هدایت می‌کنند، خود نیز خون می‌نوشند. پسر هنوز بر زمین دراز کشیده است و سپری بر روی زانوان خود حمل می‌کند، مردها به نوبت به سراغ او می‌آیند، و می‌گذارند تا خونی که از رگ بازویشان جاری است بر سر او ریزد. سپس یکی از خویشاوندان کمر او را با کمربندی از موی انسان می‌بندد؛ و تمام گروه به اردوگاه - جایی که زنان و خانواده‌ی پسر برایش مویه می‌کنند - باز می‌گردند. پس از صرف غذای آیینی، به نوآموز مشعلی برای برافروختن آتش داده می‌شود، و به او گفته می‌شود که اکنون می‌تواند آتشی روشن کند که اندام‌های تناسلی او را خواهد سوزاند. روز بعد سفری آغاز می‌شود، که بیست و چهار روز ادامه می‌یابد و با مراسمی مشخص می‌شود که در این جا نمی‌توانیم توصیف کنیم. تعدادی از خویشاوندان مرد پسر را همراهی می‌کنند. پسر در طول سفر آیینی نباید صحبت کند؛ تنها می‌تواند صدای خاصی برای جلب توجه از خود درآورد، و سپس به کمک حرکت‌هایی آنچه را که می‌خواهد، القا کند. از این گذشته، در تمام مدت رازآموزی (یعنی تا زمانی که رازآموز هنوز یک مالولو *malulu* پسری در شرف رازآموزی است) نمی‌تواند بدون گرفتن کمک دستی حرکت کند، زیرا سرش همواره باید پایین نگاه داشته شود - از آنچه مشاهده‌گران اظهار داشته‌اند - صورتش کاملاً فاقد حالت است، پدینگتن Paddington می‌نویسد: «اگر واکنش خودانگیخته‌ی او به تعلیمات نبود، با یک ناقص‌الخلقه‌ی ذهنی اشتباه گرفته می‌شد.»^۱

با بازگشت به محل زیست، نوآموز با تمامی افراد کلان که در طول سفرش دیده است. دیدار می‌کند. با نزدیک شدن آن‌ها به محل زیست، زنان با پرتاب سبزیجات بر سر

1.R. Paddington, *Karadjeri Initiation*, pp. 68-69.

آن‌ها به آنان خوش‌آمد می‌گویند و دیدار کنندگان این عمل را با پرتاب بومرنگ^۱ (boomerang) پاسخ می‌گویند. این نبردی ساختگی است و خصلت آیینی دارد، اما اتفاق می‌افتد که بومرنگ به یکی از زنان بخورد و آن‌گاه جنجالی واقعی آغاز می‌شود. نوآموز که بازگشتش به محل زیست به گریه و زاری‌های تازه و قطع عضو اختیاری از جانب خویشان انجامیده، در جشن و سروری که پس از غروب آغاز می‌شود و با رقص و آواز که نمایانگر حوادث اسطوره‌ای گوناگون است مشخص می‌شود، شرکت نمی‌کند. پیش از سپیده دم، نوآموز برای ختنه شدن به بیشه برده می‌شود. با چشم و گوش بسته بر زمین می‌نشیند و چندین کارگزار با چاقوی سنگ چخماقی به نوبت کار می‌کنند. باید خاطر نشان کنیم که عمل ختنه کردن تا حدی پیچیده و بسیار دردناک است. کارگزاران برشی در قاعده‌ی آلت تناسلی ایجاد می‌کنند و کل روپوست (بشره) را برمی‌دارند. این عمل در حالی صورت می‌گیرد که خویشان در زیستگاه به گریه و زاری مشغولند.

با پایان گرفتن این عمل، کارگزاران - که آن‌ها نیز مشغول گریه و زاری‌اند - در مقابل رازآموز که با سری افتاده و چشمان بسته به حالت نشسته باقی می‌ماند، صف می‌بندند. کارگزاران بومرنگ را مانند هدیه پرتاب می‌کنند و نام واقعی خود را بر زبان می‌آورند. گروهی از مردان جوان، که به تازگی رازآموخته شده‌اند، رومب را تاب می‌دهند و به نوآموز نشان می‌دهند؛ در این لحظه است که او برای اولین بار این ابزار دهشتناک را می‌بیند؛ درست مانند زنان و تمامی غیر - رازآموزان همواره تصور می‌کرده صدایی که از رومب می‌شنیده صدای موجودی الهی بوده است.

با خشک شدن خون زخمش، کارگزاران ابزار ساخته شده از سنگ چخماق را نشانش می‌دهند. و با این عمل مراسم رازآموزی به این ترتیب پایان می‌پذیرد؛ اما پسر چند شب دیگر هم در بیشه می‌ماند. در روز بازگشت به محل زیست سراسر بدنش به خون آغشته است و ورودش با صدای لاینقطع رومب که مردان جوان آن را به صدا درمی‌آورند، اعلام می‌شود. در محل زیست، زنان و کودکان، خود را در زیر شاخه‌ها پنهان می‌کنند و تا زمانی که رومب‌ها در خاک دفن نشده‌اند، جرئت بیرون آمدن نمی‌یابند. زنان با گریه و زاری نوآموز را استقبال می‌کنند و به او غذا می‌دهند.

دو تا سه سال، مرد جوان ختنه شده در این مرحله از رازآموزی باقی می‌ماند و به او میانگو *miangu* گفته می‌شود. سپس تحت عمل دیگری، زیر - برش sub - incision

۱. گونه‌ای تیر است که پس از پرتاب به سوی پرتاب‌کننده باز می‌گردد.

قرار می‌گیرد، آیینی که از اهمیت کم‌تری برخوردار است و تنها یک روز به طول می‌انجامد، و چند تن از همسایگان در آن گرد می‌آیند. کمی بعد مراسم دیگری به نام لاری‌بوگا *laribuga* برگزار می‌شود: در جنگل، در حالی که مردها مشغول خواندن آوازی مقدس می‌باشند، نوآموز از درخت بالا می‌رود. پدینگتن به ما می‌گوید که موضوع آواز با اسطوره‌ای در باب درخت پیوند داد، اما کارادجری‌ها معنای آن را فراموش کرده‌اند. باوجوداین، می‌توان معنای آن را حدس زد: درخت نماد محور کیهان، درخت جهان است: و با بالا رفتن از آن نوآموز وارد آسمان می‌شود. یک مورد عروج نمادین به آسمان که شواهدی در بسیاری از اسطوره‌ها و آیین‌های استرالیایی دارد.^۱ اما درجه‌ی کامل رازآموختگی هنوز کاملاً به دست نیامده است. به تناوب مراسم دیگری انجام می‌گیرد که در این جا نمی‌توان آن را توصیف کرد. تنها این نکته را ذکر کنیم که مراسم میددی *midedi* چندین سال دیرتر صورت می‌گیرد: رازآموز، با هدایت مردی کهنسال محل‌هایی را که پریمال (عصای آیینی) در آن دفن شده، شناسایی می‌کند. این سفری طولانی است، به سان سفری اکتشافی، و فاش‌سازی‌ها به یاری آوازاها و بیش از هر چیز رقص‌هایی است که نمادپردازی سفرهای باگادجیمبیرهاست. سرانجام، داستان چگونگی اختراع مراسم پریمال توسط باگادجیمبیری‌ها را برای او باز می‌گویند.

راز و رازآموزی

از آن رو به بررسی رازآموزی کارادجری‌ها پرداختیم که آگاهی کامل از حداقل یکی از آیین‌های مورد پژوهش همواره آموزنده است. در نتیجه مجبوریم به طور خلاصه به سایر رازآموزی‌ها بپردازیم، اما نمونه‌ی کارادجری‌ها به ما نشان داده است که مسئله چنانکه ممکن است از ارائه نمونه‌های بیش از اندازه خلاصه شده پنداشت آن قدرها ساده نیست. زمانی می‌توان معنای ژرف رازآموزی کارادجری‌ها را بهتر درک کرد که مراسم مشابهی را در میان سایر اقوام بررسی کنیم؛ اما در این میان می‌توان به چند خصوصیت خاص اشاره کرد. چنانکه گفته شد، چیزی بیش از یک آیین گذر صرف از یک گروه سنی به گروه دیگر وجود دارد. رازآموزی سال‌ها به طول می‌انجامد، و فاش‌سازی‌ها چندین سطح دارد. برای شروع، اولین و دهشتناک‌ترین آن‌ها، کشف عظمت تقدس است. نوجوان با واقعیت فوق‌طبیعی آنچه تجربه می‌کند ترسانده می‌شود، برای اولین بار، با قدرت،

۱. نگاه کنید به: شمن‌گرایی و فنون خلسه، ص ۵۵، ۱۲۵ و غیره.

خودمختاری، تناسب‌ناپذیری، و به دنبال آن برخورد با دهشت الهی رو به رو می‌شود، نوآموز می‌میرد؛ کودکی اش می‌میرد، نادانی و بی‌مسئولیتی‌اش. به همین علت است که خانواده‌اش برای او گریه و مویه می‌کنند: زمانی که از جنگل باز می‌گردد، آدم دیگری است؛ دیگر کودکی که بوده نیست. چنانکه دیدیم در این هنگام او مجموعه‌ای از آزمون‌های سخت رازآموزی را می‌گذراند که او را مجبور می‌سازد تا با ترس، رنج و شکنجه رو به رو شود، اما بیش از هر چیز او را وامی‌دارد تا شیوه‌ی بودن تازه‌ای اتخاذ کند که مناسب یک بزرگسال است - از جمله شیوه‌ی بودنی که با الهام تقریباً خودانگیخته‌ی مقدس، مرگ و جنسیت مشروط شده است.

نباید تصور کرد که استرالیایی‌ها نسبت به این مسئله خودآگاهی دارند، یا راز رازآموزی را خودآگاهانه و اختیاری، به همان سان که ما نظام نوین تعلیم و تربیت را تدوین می‌کنیم، ابداع کرده‌اند. رفتار آنان، مانند رفتار کل انسانیت باستانی، وجودی existential است: استرالیایی‌ها با چنین منشی واکنش نشان داده‌اند زیرا، در ژرفنای وجودشان وضعیت خاص خود را در عالم - به هنگامی که به راز هستی پی بردند - حس کردند. این راز چنانکه گفتیم به تجربه‌ی تقدس، افشای جنسیت و خودآگاهی مرگ تعلق دارد. کودک چیزی درباره‌ی این تجارب نمی‌داند؛ بزرگسال، آن‌ها را یکی پس از دیگری درک می‌کند، و در شخصیت جدید خود، که پس از مرگ آیینی و از نو زنده شدن خویش کسب کرده، جای می‌دهد. این بُن‌مایه‌ها - سهمناک، مرگ و جنسیت - چنانکه در مسیر کار خواهیم دید، پیوسته روی می‌دهد. اجازه دهید بی‌درنگ اظهار داریم که نوآموز، زمانی که کودک و زندگی ناپاک و نازای خود را پشت سر می‌گذارد، از نو زاده می‌شود تا شیوه‌ی بودن تازه باید [کسب] که دانش، خودآگاهی و حکمت را ممکن می‌سازد. رازآموز نه تنها نوزاده، که مردی مطلع است که رازها را می‌شناسد، و الهام‌هایی در سطح متافیزیک داشته است. در طول آموزش‌هایش، به اسرار تقدس پی می‌برد. اسطوره‌های مربوط به ایزدان و منشاء جهان، نام‌های راستین ایزدان، واقعیت‌های موجود در پس رومب، چاقوهای آیینی و غیره را فرا می‌گیرد. رازآموزی با بلوغ روحانی برابر است، و این مسئله در سراسر کل تاریخ دینی انسان، موضوعی است که پیوسته تکرار می‌شود - رازآموز، کسی که به رازها پی برده است، مردی است مطلع. اما همان‌طور که دیدیم، رازآموزی کارادجری‌ها تنها باز تولید وفادارانه‌ی اعمال سرمشق‌گونه‌ی باگادجیمبیری‌هاست. هنوز این اعمال، کیهان‌زاست، زیرا این باگادجیمبیری‌ها بودند که جهان را حتی به صورت کنونی‌اش بنیان نهادند. با تکرار اعمال دو برادر اسطوره‌ای، کارادجری‌ها به شکل دوره‌ای،

آفرینش جهان را از نو آغاز می‌کنند، زایش کیهان را تکرار می‌کنند. به طور خلاصه، در رازآموزی هر نوجوان، با زایش جدید کیهان روبرو هستیم. پیدایش جهان به صورت الگویی برای «شکل‌گیری» مرد، عمل می‌کند.

در همه جا با رازهای رازآموزی رو به رو می‌شویم، و در همه جا حتی در باستانی‌ترین جوامع، این رازها شامل نمادپردازی مرگ و تولد جدید است. در این جا نمی‌توان به تحلیل تاریخی رازآموزی پرداخت - به نوعی تحلیل که ما را قادر می‌سازد که روابط بین این یا آن ساختار فرهنگی و انواع رازآموزی را تشریح کنیم - اما اجازه می‌خواهیم تا حداقل برخی از خصوصیات مشخصی را که در اکثر این مراسم اسرارآمیز مشترک است، برشماریم.^۱

(۱) همه جا راز با جدایی نوآموز از خانواده‌اش، و «عقب‌نشینی» به جنگل آغاز می‌شود. در همین جا نمادپردازی مرگ وجود دارد؛ جنگل، بیشه و تاریکی، نمادپردازی «فراسو» و سایه‌ها Shades است. در برخی از جاها باور بر این است که ببری می‌آید و فرد مورد نظر را بر پشت خود به جنگل می‌برد؛ جانور وحشی تناسخ نیاک اسطوره‌ای، استاد رازآموزی است که نوجوان را به سوی سایه‌ها هدایت می‌کند. در جاهای دیگر، فرض بر این است که نوآموز توسط هیولایی بلعیده می‌شود - بن‌مایه‌ای رازآموزانه که کمی بعد به آن خواهیم پرداخت - در این جا تنها به نمادپردازی تاریکی توجه داریم. در شکم هیولا، شب کیهانی است؛ که شیوه‌ی جنینی وجود، هم در سطح کیهان و هم در سطح زندگی انسان است.

(۲) در بسیاری از مناطق، کلبه‌ای برای رازآموزی در بیشه وجود دارد. در آن جاست که نوآموزان جوان بخشی از آزمون‌های سخت خود را می‌گذرانند و سنت‌های اسرارآمیز قبیله به آنان آموخته می‌شود. و اتفاق رازآموزی نمادپردازی زهدان مادر است.^۲

1.Cf. Heinrich Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902; H. Webster, *Primitive secret Societies*, New York, 1908; J.G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, 1910, III, pp. 457-550; EM. Loeb, *Tribal Initiations and Secret Societies*, University of California Publications in: American Archaeology and Ethnology, Berkeley, 1929; Vol. 25,3 pp. 249-288; Ad E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, Stuttgart, 1932; *Semaine d'Ethnologie Religieuse Compte rendu analytique de la IIIème session*, Enghien - Moedling, 1923, pp. 329-456. Cf. Richard Thurnwald, "Primitive Initiations und Wiedergeburtssiten" in *Eranos Jahrbuch*, 1939, VII, Zurich, 1940, p. 321-398; and M. Eliade, *Birth and Rebirth*, New York, 1958.

2.R. Thurnwald, "Primitive-Initiations-und Wiedergeburtssiten", p. 393.

مرگ نوآموز به معنای برگشت به حالت جنینی است، اما آن را نباید صرفاً از لحاظ فیزیولوژی انسانی، بلکه بیشتر باید آن را از لحاظ کیهان‌شناسی درک کرد؛ شرایط جنینی با برگشت گذرا به مجازی virtual، یا شیوه‌ی پیش-کیهانی بودن یا به گفته‌ی کاردجری‌ها پیش از سپیده‌دم اولین روز برابر است. فرصت بازگشت به این نماد چند وجهی تولد جدید را که در چارچوب آبستنی بیان می‌شود خواهیم یافت. در حال حاضر، اضافه می‌کنیم که: بازگشت نوآموز به مرحله‌ی پیش از تولد، به معنای معاصر ساختن او با آفرینش جهان است. اکنون او دیگر در زهدان مادر، که پیش از تولد زیست‌شناسی خود در آن بوده زندگی نمی‌کند، بلکه در شب کیهانی و در انتظار «طلوع» - طلوع آفرینش - می‌زیید برای آن که مرد جدیدی شود باید زایش کیهان را از نو بزید.

(۳) آیین‌های دیگری نیز این نمادپردازیِ مرگ رازآموزانه را روشن می‌کنند.

در میان برخی از اقوام، نوآموزان در گورهای به تازگی کنده شده، دفن یا گذاشته می‌شوند. روی آن‌ها را با شاخه می‌پوشانند و آنها مانند مرده بی‌حرکت می‌مانند، یا پودر سفیدی به تن آن‌ها می‌مالند تا شبیه اشباح شوند، نوآموزان رفتار اشباح را نیز تقلید می‌کنند: از انگشتان خود برای خوردن استفاده نمی‌کنند، بلکه غذا را مستقیماً با دندان برمی‌دارند، کاری که عقیده دارند جان مرده می‌کند. سرانجام شکنجه‌هایی را پشت سر می‌گذارند، که بی‌شک معنای چندگانه‌ای دارد از جمله: فرض بر این است که نوآموز شکنجه و قطعه‌قطعه شده، توسط شیطان - استادان رازآموزی - یعنی توسط نیاکان اسطوره‌ای - شکنجه، قطعه‌قطعه، پخته یا سرخ می‌شوند. رنج‌های جسمانی آنان به وضعیت مردی مربوط می‌شود که توسط جانوری وحشی و اهریمنی «خورده شده است»، و بین آرواره‌های آن هیولای رازآموز قطعه‌قطعه شده و در شکمش هضم شده است. قطع اعضای رازآموز نیز با نمادپردازیِ مرگ، پربار می‌شود. بیش‌تر این قطع اعضا در دست خدایان ماه است. ماه به شکل دوره‌ای ناپدید می‌شود - یعنی می‌میرد - تا سه شب بعد دوباره زاده شود؛ و این نمادپردازی ماه‌گونه بر این پنداره تاکید دارد که مرگ، اولین شرط تمامی نوزایی‌های رازآمیز است.

(۴) در کنار عمل‌های خاص - نظیر ختنه و زیر شکاف sub - incision - و به جز قطع عضوهای رازآموزانه (کشیدن دندان، بریدن انگشت‌ها و غیره)، نشانه‌های بیرونی دیگری از مرگ و از نو زنده شدن، نظیر خالکوبی و تیغ‌زنی وجود دارد. نمادپردازی تولد

مجدد رازآمیز، به اشکال بسیار روی می‌نماید. به رازآموزان نام تازه داده می‌شود که نام واقعی آتی آن‌هاست. در برخی از قبایل، رازآموزان جوان باید خیال کنند که تمامی زندگی‌های گذشته‌ی خود را فراموش کرده‌اند: بلافاصله پس از رازآموی مانند کودکان به آن‌ها غذا داده می‌شود، دست آن‌ها را می‌گیرند و انواع رفتارها را به آنان می‌آموزند، گویی تازه به دنیا آمده‌اند. در بیشه معمولاً زبانی جدید، یا حداقل واژگان اسرارآمیزی را که تنها رازآموختگان از آن اطلاع دارند، می‌آموزند. بنابراین، می‌بینیم که در مقطع رازآموزی همه چیز از نو آغاز می‌شود. *incipit vita nova* گاه نمادپردازی «تولد دوم» با کنایه‌هایی مشخص بیان می‌شود. در میان برخی اقوام بانتو Bantu پسر بچه‌ای که باید ختنه شود موضوع مراسمی است که صریحاً «نوزایی» نامیده می‌شود.^۱ پدر گوسفند نری را قربانی می‌کند؛ و سه روز بعد کودک را در پوست معده و پوست بیرونی آن می‌پیچد. کودک پیش از آن که در این پوست جای داده شود باید از تختی در کنار مادرش بالا رود و مانند نوزاد گریه سر دهد. به مدت سه روز در پوست گوسفند می‌ماند، و در روز چهارم، پدر با مادر همبستر می‌شود. در میان همین قبیله، مرده‌ها در پوست گوسفند، و به حالت جنین دفن می‌شوند. در این جا دیگر درباره‌ی نمادپردازی تولد دوباره رازآمیز که در آن به شکل آیینی پوست جانور بر تن کرده می‌شود، چیزی نمی‌گوییم - نوعی نمادپردازی که در مصر کهن و هندوستان شواهدی دارد.^۲

(۵) سرانجام، باید چند کلمه‌ای درباره‌ی بُن‌مایه‌ی دیگری سخن گفت که در شمار عظیمی از رازآموزی‌ها ظاهر می‌شود، و همیشه هم در میان باستانی‌ترین جوامع دیده نمی‌شوند. در این جا برای نمونه، آنچه را که در میان پاپوآن‌کوکو papuan koko روی می‌دهد بازگو می‌کنیم.^۳ رازآموز باید ابتدا آزمون‌های سختی را پشت سر گذارد که با سایر آزمون‌های مربوطه در سایر رازآموزی‌ها قابل قیاس است - روزه‌های طولانی، تنهایی، شکنجه، الهام گرفتن از رومب و تعالیم سنتی. اما در پایان به او می‌گویند: «اکنون روح را دیده‌ای و یک مرد واقعی هستی. برای آن که آن را با چشم باور کنی، باید انسانی را

1.M. Canney, "The Skin of Rebirth", in *Man*, July 1939, No. 91, pp. 104-105; cf. C.W. Hobley, *Bantu Beliefs and Magic*, London, 1922, pp. 78 ff and 98 ff.

2.Cf. E.A. Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Oxford, 1934, p. 494; S. Stevenson, *The Rites of the Twice-born*, London, 1920, pp. 33, 40, etc.

3.E.W.P. Chinnery and W.N. Beaver, "Notes on the Initiation Ceremony of the Koko; Papua" in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, No. 45, 1915 (pp. 69-78), pp. 76 ff.

بکشی.» شکار سر، و برخی از اشکال آدم‌خواری، بخش‌هایی از یک طرح واحد رازآموزی است. پیش از هرگونه داوری درباره‌ی این مراسم، باید این نکته را به یاد داشت که کشتن یک انسان، و خوردن او یا نگاه داشتن سرش به نشانه‌ی ظفر، تقلید از رفتار ارواح یا ایزدان است. بنابراین، این عمل در زمینه‌ی خود یک کنش دینی است، یک آیین است. نوآموز باید انسان کشی کند، زیرا پیش از او خداوند به این عمل دست زده است؛ از این گذشته نوآموز خود طی رازآموزی به دست خدا کشته شده است؛ مرگ را شناخته است. باید آنچه را بر او آشکار شده است تکرار کند: یعنی رازی را که ایزدان در زمان‌های اساطیری نهادینه کردند.

علت پرداختن ما به این آیین آن است که نقش بسیار مهمی در رازآموزی‌های نظامی، پیش از هر کجا در اروپای پیش - تاریخی داشته است. جنگجوی قهرمان تنها قاتل ازدها و سایر هیولاها نیست؛ او انسان‌ها را نیز می‌کشد (دوئل قهرمانی نوعی قربانی کردن است. جنگ آیینی رو به انحطاط است که در آن کشتار دسته جمعی قربانی‌های بی‌شمار به ایزدان پیروزی پیشکش می‌شود).

بار دیگر به رازهای ابتدایی رازآموزی باز می‌گردیم. در همه جا نمادپردازی مرگ به مثابه زمینه‌ی هرگونه تولد روحانی - یعنی نوزایی - یافت می‌شود. در تمامی این زمینه‌ها، مرگ به معنای فراتر رفتن از شرایط دنیوی، نامقدس است، شرایط «انسان طبیعی»، که نسبت به دین، نادان و نسبت به امر روحانی، کور است. راز رازآموزی، ابعاد راستین هستی را اندک اندک برای نوآموز آشکار می‌کند؛ با آشنایی با مقدس، راز او را وامی‌دارد تا مسئولیت‌های یک مرد را به عهده گیرد. این حقیقت را فراموش نکنیم زیرا حائز اهمیت است - دسترسی به امر روحانی در جوامع باستانی، با نمادپردازی مرگ بیان می‌شود.

«انجمن‌های مردها» و انجمن‌های سرّی

در کنار این مراسمی که در مقطع بلوغ برگزار می‌شود، اسرار دیگری نیز وجود دارد که برای بزرگسالان نگاه داشته می‌شود که عبارت است از «انجمن‌های مردها» Männerbünde، یا انجمن‌های سرّی، که نه می‌توان اطلاعی از آن یافت و نه می‌توان تا زمان پشت سر گذاشتن مجموعه‌ی دیگری از آزمون‌های سخت رازآموزی، عضوی از آن گردید. زیست‌شناسی این Männerbünde پُر تفصیل است و در این جا نمی‌توان

ساختار یا تاریخشان را تشریح کرد.^۱ درباره‌ی تاریخ انجمن‌های سرّی مردها فرضیه‌ای که بیش‌تر پذیرفته شده است همانی است که فروبنیوس Frobenius پیشنهاد کرده است و توسط مکتب تاریخی - فرهنگی اتخاذ شده است.^۲ بنا به این فرضیه، انجمن‌های سرّی مردانه، آفریده‌ی دوره‌ای (سیکل) مادرسالارانه بوده است؛ و هدف آن‌ها به وحشت انداختن زنان، عمدتاً با القای این باور به آن‌ها بوده است که انسان‌های نقاب‌پوش *masquerade* به اهریمنان و ارواح مردگان تعلق دارند، و به منظور از میان بردن چیرگی زنان که حاصل مادرسری است صورت می‌گیرد. به دلایلی که در این جا فرصت پرداختن به آن‌ها نیست این دو فرضیه از نظر ما بنیان درستی ندارد. امکان دارد انجمن‌های نقاب‌پوش نقشی در مبارزه برای برتری مردها ایفا کرده باشند، اما شواهدی در دست نیست که ثابت کند انجمن‌های سرّی، به مثابه یک پدیده‌ی عمومی، پی‌آمد مادرسالاری باشند. به عکس، میان آیین‌های بلوغ که در بالا تحلیل شد، و آزمون‌های سخت رازآموزی برای عضویت در انجمن‌های سرّی مردها، پیوستگی کاملی وجود دارد. برای نمونه در سراسر اقیانوسیه رازآموزی پسرها و آنچه برای عضویت در انجمن‌های سرّی مردها مورد نیاز بود شامل همان آیین نمادین مرگ از راه بلعیده شدن توسط یک هیولا، و سپس از نو زنده شدن می‌شد؛ که ثابت می‌کند این اشکال از یک منبع گرفته شده است.^۳ بنابراین، شق دیگر نتیجه‌گیری، که از نظر ما مقاومت‌ناپذیر است، این است که انجمن‌های سرّی مردها *Männerbünde* از رازهای رازآموزی قبیله‌ای گرفته شده است.

اکنون تنها چیزی که برای ما باقی می‌ماند توضیح منشاء و اهداف این انجمن‌های سرّی جدید است. اول باید تذکر داد که انجمن‌هایی وجود دارد که منحصرأ مردانه و منحصرأ زنانه است، هر چند دومی نادرتر است. نسبت دادن پیدایش انجمن‌های سرّی زنان به میل تقلید از انجمن‌های مردها بسیار پُرسوسه است و امکان بسیار دارد که وجود چنین روند تقلیدآمیزی را بتوان در برخی از مناطق اثبات کرد. اما چنانکه خواهیم دید، انجمن‌های سرّی زنانه *Weiberbünde*، برخی از آیین‌های زنانه را از رازآموزی

۱. نگاه کنید به آثاری که در زیرنویس ص ۲۵۲ همین فصل آمده است. همچنین نگاه کنید به:

C. H. Wedgwood, "The Nature and Function of Secret societies" in: *Oceania* I, 2, 1930 pp 129-151, Will Erich Peuckert, *Geheimkulte*, Heidelberg, 1951.

2.Cf. e.g., *Semanie d'Ethnologie Religieuse* III, pp. 335 ff, and W.Schmidt, *Das Mutterrecht*, Vienna, 1955, pp. 170 ff.

3.Cf. E.M. Loeb, *Tribal Initiation and Secret Societies*, p. 262.

دوره‌ی بلوغ که با اولین خونریزی ماهیانه پیوند دارد، گرفته‌اند. بنابراین، چیزی ما را بر آن نمی‌دارد که فرض کنیم مردها در واکنش نسبت به مادرسالاری، خود را در انجمن‌هایی سازمان دادند، یا زنان به نوبه‌ی خود با سازماندهی *Weiberbünde* برای تجهیز خود در مقابل تروریسم مردها، آن را تقلید کردند. اجازه دهید تکرار کنیم: ما نمی‌خواهیم منکر شویم که چنین پدیده‌ی واکنش و ضد واکنشی را اغلب می‌توان در تاریخ دینی انسان مشاهده کرد، اما این حالتی درون‌زاد و اصیل نیست. پدیده‌ی اصلی راز و رمز رازآموزی است که توسط تمامی مردان جوان و دوشیزگان در سن بلوغ از نو به عمل گذاشته می‌شود. هر راز و رمز دیگری از این فاش‌سازی خاستگاهی، که همه باید برای زن یا مرد شدن در معرض آن قرار بگیرند، گرفته می‌شود. و تنها توضیح مناسب برای ظهور انجمن‌های سری را که به راز و رمزها اختصاص دارند باید در تمایلی جست و جو کرد که هر یک از دو جنس برای اجرای آیین‌های دینی خاص خود، با شدت تمام، از خود نشان می‌دهند.

به همین سبب است که رازآموزی ورود به انجمن‌های سری چنین شباهت نزدیکی با آیین‌های رازآموزی دوره‌ی بلوغ دارد؛ در این جا همان آزمون‌های دشوار، همان نمادهای مرگ و نوزایی، همان افشا شدن اصول سنتی اسرارآمیز را می‌توان یافت - ما با این‌ها برخورد می‌کنیم، زیرا سناریوی رازآموزی شرایطاً مطلقاً ناگزیر *sine qua non* دست‌یافتن به تجربه‌ای جدید و کامل‌تر از مقدس است. با وجود این، تفاوتی در درجات دیده شده است؛ در انجمن سری مردها *Männerbünde*، راز دارای نقش مهم‌تری از رازداری در رازآموزی‌های قبیله‌ای دارد. آیین‌های بلوغی وجود دارد که مطلقاً سری نیستند (برای نمونه مورد فوئه‌ژیان‌ها)، اما هیچ انجمن سری بدون سوگند رازداری وجود ندارد، یا دقیق‌تر بگوییم، تا آن جا که اقوام بومی سنت‌های اجدادی خود را دست‌نخورده حفظ کردند، چنین چیزی ناممکن است. این مسئله دو علت دارد: اول آن که عضویت در انجمنی سری به معنای ضمنی‌گزینش است؛ تمامی کسانی که رازآموزی قبیله‌ای را پشت سر گذاشته‌اند، حتی اگر خود بخواهند، در انجمن سری نقش ندارند. دلیل دوم برای تقویت رازداری مرتبه‌ای بیش‌تر تاریخی دارد: جهان تغییر می‌کند، حتی برای اقوام ابتدایی، و برخی از سنت‌های اجدادی در خطر اضمحلال قرار می‌گیرند. برای جلوگیری از انحطاط‌شان، آموزش‌ها هر چه بیش‌تر زیر حجاب رازداری منتقل می‌شوند. این پدیده‌ی بسیار شناخته شده‌ی «نهان‌سازی» اصول در زمان‌هایی است که جامعه‌ای که آن‌ها را محفوظ نگاه داشته است در جریان تحولی ریشه‌ای است. همین مسئله در اروپا،

پس از مسیحی شدن جوامع شهری روی داد؛ سنت‌های دینی پیش - مسیحی در نواحی روستایی از آسیب محفوظ ماند، استتار شد و یا به شکل سطحی مسیحی شد؛ اما بیش از هر چیز در محافل بسته‌ی جادوگران نهان گشت. بنابراین، این یک توهم است که گمان بریم از سنت‌های راستینی که توسط انجمن‌های رازآمیزی سری انتقال یافت، اطلاع کافی داریم. مشاهده‌گران قاعدتاً نمی‌توانستند چیزی بیش از آیین‌های ثانوی و آوازهایی چند را ثبت کنند. باوجوداین، نمادگرایی آن‌ها روشن است - و به همین سبب است که توانسته‌ایم معنای مراسم آن‌ها را کشف کنیم.

برای نمونه، آیین رازآموزی ورود به مناسک سرّی نگویه (Ngoye) (ندساسا Ndsasa) را در میان کوتا در نظر می‌گیریم. گونه‌ای آیین برادری که «تا آنجا انحصاری بود که تنها رؤسای کلان‌ها می‌توانستند عضو آن باشند»^۱ رازآموزان یا تسمه‌ای از پوست پلنگ شلاق می‌خورند، و سپس به تیرکی افقی که حدود یک متر با زمین فاصله دارد بسته می‌شوند - و گفته می‌شود که در جریان این «آیین» است که بسیاری از نوآموزان چنان گرفتار وحشت و ترس می‌شوند که به تلاش‌های مذبوحانه‌ای برای فرار دست می‌زنند»^۲. با این حال از این توصیف مشکل بتوان به علت ترس و وحشت آنها پی برد. این مسئله مار را به آنجا می‌رساند که می‌توانیم احتمال وجود آیینی سهمگین را بدهیم که مردم‌شناسان نتوانسته‌اند آن را مشاهده کنند. نوآموزان سپس با «برگ‌های گزنده» مالش داده می‌شوند و بدن‌ها و موهایشان با گیاهی که خارشی سهمگین به وجود می‌آورد، پوشانده می‌شود. ممکن است مشاهده شود که شلاق خوردن و مالیدن گزنه به بدن، آیینی است که قطعه قطعه شدن و به دام مرگ انداختن نوآموز توسط دیوان را نمادپردازی می‌کند. همین نمادپردازی و همین آیین‌ها را در رازآموزی‌های شمنی هم می‌یابیم.^۳ سرانجام، یک آزمون توانفرسای دیگر «عبارت است از مجبور ساختن نوآموز به بالا رفتن از درختی پنج - شش متری، و نوشیدن دارویی در آن بالاست که در موکونگو mukungu نگهداری می‌شود. باورود دوباره به روستا، نوآموز توسط زنان گریان استقبال می‌شود: آنان چنان می‌گریند که گویی نوآموز در حال مرگ است.» در میان برخی دیگر از قبایل کوتا، نوآموز را با خشونت بسیار کتک می‌زنند و گفته می‌شود که آن‌ها نام قدیمی او را «می‌کشند» تا بتوانند نام دیگری به او بخشند. لازم نیست که درباره‌ی این آیین‌ها به

1.E. Anderson, *Contributions à l'Ethnographie des Kuta*, I Upsala, 1953, p. 2111.

۳. الیاده، شمن‌گرایی، ... ص ۴۷، ۵۵، ۶۵.

۲. اندرسون، همان جا، ص ۲۱۳-۲۱۹.

تفصیل سخن گویم زیرا مانند مورد رازآموزی دوره‌ی بلوغ به مرگ نمادین و نوزایی و سپس عروج به آسمان مربوط می‌شوند.

در میان قبایل ماندجا Mandja و باندا Banda انجمنی به نام نگاکولا Ngakola وجود دارد. «بنا به اسطوره‌ای که برای نوآموزان در زمان رازآموزی بازگو می‌شود، نگاکولا زمانی بر زمین می‌زیسته است. بدنش بسیار سیاه و پوشیده از مو بوده است. هیچ کس نمی‌دانست از کجا آمده است، اما در تپه‌ای نزدیک رودخانه‌ای مردابی زندگی می‌کرد... او قدرت کشتن انسان و سپس دمیدن دوباره‌ی زندگی به او را داشت، و می‌توانست از او انسان بهتری سازد.» بنابراین، به انسان اعلام داشت: «عده‌ای را نزد من فرستید، و من آن‌ها را خواهم خورد و در حالی که از نو ساخته شده‌اند استفراغشان خواهم کرد!» آن‌ها به توصیه‌ی او پاسخ مثبت دادند، اما هنگامی که نگاکولا تنها نیمی از تعداد انسان‌هایی را که بلعیده بود پس داد، انسان‌ها تصمیم گرفتند انتقام خود را از او باز پس گیرند: «به او مقدار متناهی نشاسته‌ی کاساوا cassava که با سنگ مخلوط شده بود خوراندند - آن قدر که هیولا ضعیف شود تا آن‌ها بتوانند او را با چاقو و آساگایی^۱ بکشند.» این اسطوره، اساس و توجیه آیین سرّی انجمن را می‌سازد. یک تکه سنگ صاف مقدس نقش مهمی در مراسم رازآموزی دارد: بنا به سنت، این سنگ مقدس از بدن نگاکولا بیرون آورده شده. نوآموز در کلبه‌ای کوچک که نماد تن هیولاست زندانی می‌شود، در آن جاست که شلاق می‌خورد و شکنجه می‌بیند؛ زیرا همان‌طور که به او گفته می‌شود: «اکنون وارد تن نگاکولا شده است»، و در شرف هضم شدن است. سایر رازآموزان دسته جمعی آواز می‌خوانند: «نگاکولا، روده‌ای همه‌ی ما را بردار! نگاکولا جگر همه‌ی ما را بردار!» پس آزمون‌های سخت دیگر، استاد رازآموز سرانجام اعلام می‌کند که نگاکولا پس از خوردن نوآموز، دوباره او را پس داده است.

در این جا نیز نمادپردازی مرگ در شکم هیولا را می‌یابیم که نقش بسیار مهمی در رازآموزی دوره‌ی بلوغ دارد. بار دیگر توجه کنید که آیین‌های ورود به انجمنی سرّی با تمامی نکات رازآموزی‌های قبیله‌ای ارتباط دارد: گوشه‌گیری، شکنجه‌ها و آزمون‌های دشوار رازآموزی، مرگ و رستاخیز، تحمیل نامی جدید، فراگرفتن زبانی سرّی و غیره. این مسئله از شرحی که میسیونر بلژیکی لئوبیترمیو Leo Bittremieux عضو انجمن

۱. Assegais نوعی نیزه‌ی ساخته شده از چوب خشک یا پیکانی از آهن که در قبایل افریقایی از آن استفاده می‌کردند. واژه‌نامه وبستر.

سری باخیمبای Bakhimba مایومبا Mayumba ارائه می دهد، روشن تر می شود.^۱ در این جا آزمون های دشوار رازآموزی از دو تا پنج سال به طول می انجامد، و مهم ترین آن ها مراسم مرگ و رستاخیز است. نوآموز باید «کشته شود»، صحنه ای که در شب اجرا می شود. و رازآموزان قدیمی «با آهنگ طبل های رقص، نوحه سرایی مادران و خویشان، برای کسانی که در شرف مردن هستند، آواز می خوانند.» نوآموز تازیانه می خورد، و برای اولین بار نوشابه ی خواب آوری را به نام «نوشیدنی مرگ» می نوشد، اما مقداری کالاباش Calabash هم می خورد - که نمادپردازی هوش است - و از آن جا که نمایانگر دست یافتن به معرفت از راه مرگ است، نکته ی حائز اهمیت می باشد. پس از نوشیدن «نوشیدنی مرگ» دستش گرفته می شود، و یکی از پیران او را وادار به چرخیدن می کند تا سرانجام بر زمین می افتد. سپس فریاد می زنند: «اوه، فلانی مرده است!» یکی از افراد مطلع بومی می گوید: «آن ها مرد مرده را روی خاک می چرخانند در حالی که همسرایان نوحه سرایی تشیع جنازه را می خوانند. او کاملاً مرده است، آه! او کاملاً مرده است! خیمبا - دیگر هرگز او را نخواهم دید!»

و به همین ترتیب، در روستا، مادر، برادر و خواهرش برای او مویه و زاری می کنند. سپس «مرده» روی پشت خویشانش که قبلاً راز آموخته شده اند، به محفظه ی مقدسی که «بارگاه رستاخیز» نام دارد، حمل می شود. در آن جا درگوری به شکل صلیب، برهنه دراز می کشد، و تا طلوع روز «دگرگونی» یا «رستاخیز» باقی می ماند که اولین روز هفته ی چهار روزه ی بومی هاست. سپس موی سر نوآموز تراشیده می شود، تازیانه می خورد، بر زمین پرتاب می شود، و بالاخره، با قطره قطره ریختن مایعی فلفل دار به چشم و سوراخ بینی، از نو زنده می شود. اما پیش از «رستاخیز» باید سوگند رازداری مطلق را به جا آورد: «هر آنچه را در این جا خواهیم دید به کسی نخواهیم گفت، نه به زنی نه به مردی؛ به هیچ انسان زمینی، یا سفیدپوستی؛ اگر گفتم مرا تکه تکه کنید، بکشید!»^۲ هر آنچه را در این جا خواهیم دید - پس نوآموز، هنوز راز راستین را ندیده است. رازآموزی او - یعنی مرگ و رستاخیز آیینی - تنها یکی از شرایط مطلقاً ناگزیر *sine qua non* برای حضور در رازهای مقدس

1. Leo Bittremieux, *La société secrète des Bakhimba au Mayombe*, Brussels, 1936.

یکی از انجمن های سری بسیار مهم افریقایی پوروی (Poro) سری لئون ولبریاست، سرانجام نگاه کنید به:

K. Little, "The poro Society as an Arbiter of Culture" in: *African Studies*, VII, 1949, pp. 1-15.

۲. همان جا، ص ۵۰-۵۲.

است، که اطلاع بسیار کمی از آن داریم.

بحث درباره‌ی سایر انجمن‌های سرّی مردان در این جا ممکن نیست - برای نمونه درباره‌ی این نهاد در اقیانوسیه^۱ به ویژه دوک دوک‌ها، که رمز و رازهایشان و وحشتی که در غیر رازآموزان ایجاد می‌کند، تأثیر بسیار ژرفی بر مشاهده‌گران داشته است، یا انجمن‌های اخوت امریکای شمالی، که از لحاظ شکنجه‌های رازآموزانه خود معروفند. برای نمونه، می‌دانیم که در قبیلهٔ ماندان Mandan - که آیین رازآموزی در میان آن‌ها در عین حال آیین ورود به انجمن سرهای اخوت نیز بود - شدت شکنجه فراتر از قدرت تصور می‌رفت: دو مرد در عضلات سینه و پشت قربانی چاقو فرو می‌کنند، انگشتان خود را در زخم فرو می‌برند، و حلقه‌ای در زیر ماهیچه کار می‌گذارند، حلقه را به طناب متصل می‌کنند و نوآموز را در هوا بالا می‌کشند؛ اما پیش از بالا پرتاب کردن او، قلاب‌هایی به عضلات دست و پایش فرو می‌کنند و به آن‌ها سنگ و سرگاو می‌می‌آویزند. کتلین^۲ می‌گوید، این که چگونه مردان جوان این شکنجه وحشتناک را تحمل می‌کنند افسانه‌ای است: حتی صورتشان نیز به هنگامی که شکنجه‌گران قصابیشان می‌کنند، تغییر نمی‌کند. پس آویخته شدن در هوا، او را مانند فریره می‌چرخانند تا مرد بیچاره بیهوش شود و در حالی که گویی اندام‌هایش از جا درآمده‌اند همچنان آویزان می‌ماند.

۱. درباره‌ی دودوک، نگاه کنید به توصیف کلاسیک رومیلی

Romilly, *The Western Pacific and New Guinea*, pp. 27-33, reproduced by Webster, *Secret Societies*, pp. 111 ff. and by O.E. Briem, *Des Sociétés Secrètes de Mystère* (Trans. From the Swedish), Paris, 1941, pp. 38 ff.

همچنین رجوع کنید به:

R. Paddington, *Introduction to social Anthropology*, pp. 208-209.

انجمن‌های سرّی آریوری (Arirori) جزایر جامعه (Society Islands) نمایانگر

گونه‌ای دیگر از انجمن برادری است. رجوع کنید به:

R. W. Williamson. and R. Piddington, *Essays in Polynesian Mythology*, Cambridge, 1939, pp. 113-153;

and then W.E. Mühlmann, *Arirori und Mamaia*, Wiesbaden, 1955.

2. George Catlin, *O-kee-pa*, London, 1867, pp. 13 ff 28 ff;

و از همین نویسنده در گزارش سالیانه انستیتو سیمسونین برای ۱۸۸۵، واشنگتن ۱۸۸۶، بخش دوم،

ص ۳۰۹. نگا، چکیده‌ی ارائه شده از جانب بریم، انجمن‌های سرّی راز و رمزها، ص ۹۴-۹۵.

اهمیت رازآموزانه رنج

معنای چنین شکنجه‌هایی چه می‌تواند باشد؟ اولین مشاهده‌گران اروپایی از ستمگری درون‌زادی بومیان سخن می‌گفتند. با وجود این، چنین اشاراتی را نمی‌توان توضیح نامید: بومی‌ها ستمگرتر از متمدن‌ها نیستند. اما برای هر جامعه‌ی سنتی، رنج دارای یک ارزش آیینی است، زیرا باور بر این است که شکنجه توسط موجودات فوق‌انسانی اعمال می‌شود و هدف از آن، تحول روحی قربانی است. شکنجه، به خودی خود بیانگر مرگ رازآموزانه است. شکنجه شدن یعنی به دست اهریمن - استاد رازآموز قطعه‌قطعه شدن، یعنی مرگ در اثر قطع عضو. می‌توان به یاد آورد که چگونه قدیس آنتونی توسط اهریمنان شکنجه شد؛ او را از زمین بلند می‌کردند، زیر خاک خفه می‌کردند؛ اهریمنان گوشتش را زخمی می‌کردند، دست و پایش را از مفصل در می‌آوردند و قطعه قطعه‌اش می‌کردند. سنت مسیحی، این شکنجه‌ها را «وسوسه قدیس آنتونی» می‌نامد - و این تا آن جا درست است که وسوسه با آزمون‌های سخت رازآموزی همسان گرفته شود. با مقابله‌ی پیروزمندانه با این آزمون‌های سخت و دشوار - یعنی مقاومت در مقابل هر «وسوسه‌ای» - کشیش آنتونی مقدس می‌شود. به کلامی دیگر، او انسان زمینی بودن خود را «می‌کشد» و در مقام انسانی دیگر، از نو زاییده می‌شود و به مثابه‌ی یک قدیس دوباره به زندگی باز می‌گردد، اما از یک چشم‌انداز غیرمسیحی، معنای دیگری نیز می‌توان برای آن یافت و آن این است که اهریمنان به هدف خود که همانا «کشتن» مردی زمینی و قادر ساختن او به زاییده‌شدن از نو بوده، دست یافته‌اند. مسیحیت با یکی گرفتن نیروهای شیطانی با اهریمنان، آن‌ها را از کارکرد مثبتی که در اقتصاد رستگاری داشته‌اند، محروم ساخته است: اما پیش از مسیحیت، اهریمنان، در کنار دیگران، استادان رازآموزی بوده‌اند. نوآموزان را تسخیر می‌کردند، آن‌ها را شکنجه می‌دادند، آزمون‌های بسیار دشوار برایشان مقدر می‌کردند و سرانجام آن‌ها را می‌کشتند تا دوباره زنده شوند، و جسم و جانشان هر دو از نو تولد یابد. این نکته‌ای حائز اهمیت است. همین کارکرد رازآموزانه را برای وسوسه‌ی قدیس آنتونی می‌توان قائل شد، زیرا به هر حال، شکنجه‌ها و «وسوسه‌های» آنان بود که برای قدیس آنتونی امکان دستیابی به قداست را فراهم ساخت.

این تأملات، انحراف از موضوع نیست. می‌خواهیم تأکید کنیم که: شکنجه‌های رازآموزانه‌ی ماندان از ستم ذاتی سرشت سرخپوست امریکایی الهام نمی‌گرفته است، بلکه دارای اهمیتی آیینی از جمله قطعه‌قطعه شدن به دست اهریمنان رازآموز بوده است. این ارزیابی دینی رنج را حقایق دیگری اثبات می‌کند؛ برخی از بیماری‌های سخت، و

بیش از هر چیز بیماری‌های روانی - ذهنی، از دید مردم ابتدایی «تسخیر شدگی اهریمنی» قلمداد می‌شد، از این لحاظ که تصور می‌شد فرد مبتلا، توسط موجودات الهی انتخاب شده تا شمن یا عارف شود؛ در نتیجه گمان می‌رفت که او در روند رازآموختن قرار دارد - یعنی شکنجه شدن، قطعه‌قطعه شدن و «کشته شدن» به دست «اهریمنان». در جای دیگری نمونه‌های چندی از چنین بیماری‌های رازآموزانه‌ای را که شمن‌ها بدان مبتلا می‌گردند ارائه داده‌ایم.^۱ بنابراین، نتیجه‌گیری ما عبارت است از این که رنج‌های جسمانی و روانی، با شکنجه‌هایی که از رازآموزی جدایی‌ناپذیر است همانند می‌باشد؛ بیماری در میان مردم ابتدایی به مثابه علامت‌گزینش فوق‌طبیعی، مورد احترام بود، و در نتیجه به عنوان آزمون سخت رازآموزی پنداشته می‌شد. انسان باید در قالبی که هست «بمیرد» تا بتواند از نو تولد یابد؛ یعنی، درمان شود: مردن به صورتی که هستیم، یعنی در شرایط انسان زمینی بودن؛ و انسانی که درمان می‌شود فرد دیگری است، انسانی نوزاده - در این حالت یک شمن یا یک عارف.

در سطوح مختلف و در زمینه‌های متفاوت همین طرح رازآموزانه‌ی مرکب از شکنجه، آزمون‌های سخت و دشوار، کشتن آیینی و رستاخیز نمادین را می‌توان یافت. اکنون این سناریوی نوزایی روحانی را هم در رازآموزی‌های دوره‌ی بلوغ که برای تمامی اعضای کلان ضروری است، و هم در انجمن‌های سرّی مردان که «محفلی بسته» در درون کلان ایجاد می‌کند، می‌توان یافت، و این همه ما را به این نتیجه‌گیری می‌رساند که راز نوزایی روحانی از یک فرایند دیرینه - الگویی تشکیل می‌شود که در سطوح مختلف و به شیوه‌های بسیار تحقق می‌یابد؛ نوزایی زمانی روی می‌دهد که نیاز به فراتر رفتن از یک شیوه‌ی وجود و ورود به شیوه‌ای دیگر، عالی‌تر، وجود داشته باشد، یا دقیق‌تر بگوییم، هرگاه که مسئله‌ی تحول روحی مطرح باشد، نوزایی نیز رخ می‌دهد.

همبستگی و پیوستگی کامل رازآموزی‌های دوره‌ی بلوغ؛ آیین‌های انجمن‌های سرّی و تجارب مستقیمی که فراخوانی رازآمیز را تعیین می‌کند، از نظر ما بسیار حائز اهمیت است؛ به این مسئله باز خواهیم گشت.

«راز و رمزهای زنان»

۱. نگاه کنید به: شمن‌گرایی... ص ۴۵، ص ۷۲ همین کتاب. درباره‌ی نمادپردازی کیمیاگرانه‌ی «شکنجه» در زمینه روانشناختی نگاه کنید به کتاب روان‌شناسی و کیمیاگری اثر ک. گ. یونگ، لندن، ۱۹۵۳، ص ۳۲۰، و

Von den Wurzeln des Bewusstseins, Zurich, 1959, pp. 154 ff, 211 ff, etc.

پژوهش‌های کم‌تری درباره‌ی آنچه که راز و رمزهای زنان نامیده می‌شود وجود دارد، و به همین سبب هنوز اطلاع چندانی از درونمایه‌ی رازآموزی‌های زنانه نداریم. باوجوداین، شباهت‌های قابل توجهی بین دو طبقه‌ی مردانه و زنانه رازها وجود دارد. در پیوند با آیین‌های گذر از یک گروه سنی به گروه دیگر، جداسازی زنان جوان پس از اولین دشتان (عادت ماهانه) وجود دارد؛ انجمن‌های مردان *Männerbünde*، با انجمن‌های زنان *Weiberbünde* همساز است، و سرانجام، آیین‌های رازآموزی انجمن‌های اخوت مردان در رازهای منحصرأ زنانه نیز دیده می‌شود. البته این ارتباط‌ها در سطحی عمومی وجود دارد و نباید انتظار داشت که در آیین‌ها و رازهایی که به زنان تعلق دارد نمادپردازی یا دقیق‌تر بگوییم، بیان‌های نمادینی همسان با آنچه در رازآموزی‌ها و انجمن‌های اخوت مردان دیدیم بیابیم. با این حال، یک عنصر مشترک وجود دارد: همواره یک تجربه‌ی ژرف دینی اساس تمامی این آیین‌ها و رازهاست: دستیابی به قداست، به آن صورتی که خود را با اتخاذ شرایط زنان آشکار می‌کند؛ این هدف و آماج آیین‌های رازآموزی دوره‌ی بلوغ و انجمن‌های سرّی زنانه می‌باشد.

رازآموزی با اولین دشتان آغاز می‌شود. نشانه‌ای فیزیولوژیک، گسست، یا ریشه‌کنی دختر از جهان آشنای اطرافش را مقدر می‌سازد. بی‌درنگ منزوی و از اجتماع جدا می‌شود. در این جا نیازی به درگیر کردن خود با رازهایی که بومیان برای توضیح ظهور اولین خون دشتان و خصوصیت بدشگون آن ارائه می‌دهند، نیست. همچنین می‌توان نظریه‌هایی را که مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان نوین برای توضیح این رفتار غریب تدوین کرده‌اند، نادیده گرفت. تنها کافی است اشاره کنیم که انزوا بلافاصله تحمیل می‌شود، و در کلبه یا اتاقکی ویژه در بیشه، یا گوشه‌ی تاریکی از محل سکونت که به آن اختصاص می‌یابد، اجرا می‌شود و دختر دشتان شده باید در آن جا در وضعیت خاص و تقریباً ناراحتی باقی بماند، و از این که خورشید او را «ببیند»، یا انسانی او را لمس کند اجتناب ورزد. لباسی خاص به تن می‌کند، یا علامت یا رنگی را که به نحوی با او بیگانه بوده حمل می‌کند، و غذاهای پخته نشده می‌خورد.^۱

برخی از جزئیات بلافاصله جلب توجه می‌کند - جدا شدن و گوشه‌گیری در سایه، در کلبه‌ای تاریک در بیشه. این مسئله یادآور یکی از نمادپردازی‌ها مرگ رازآموزانه‌ی

1.Cf. H. Ploss and M. Bartels; *Das Weih in der Natur-und Völkerkunde* I, Leipzig, 1908, pp. 454-502; Frazer, *Tabu and the Perils of the Soul*, pp. 204-233; R. Briffault, *The Mothers*, London, 1927, II, pp. 365-412; W. Schmidt and W. Koppers, *Völker und Kulturen*, I, Regensburg 1924, pp 273-275.

پسرهاست که تنها در کلبه‌ای در جنگل حبس می‌شوند. تنها تفاوت آن‌ها این است که در مورد دختران، گوشه‌گیری بلافاصله پس از اولین دستان روی می‌دهد و بنابراین فردی است؛ در حالی که در مورد پسرها رازآموزی به صورت گروهی انجام می‌شود. اما این تفاوت را می‌توان به این صورت توضیح داد که جنبه‌ی فیزیولوژیکی پایان دوران کودکی در دختران آشکارتر است، جدا کردن فردی آن‌ها بلافاصله پس از شروع علائم دستان، انگشت شمار بودن آیین‌های رازآموزی زنان را توضیح می‌دهد. باوجوداین، حتی در استرالیا و در میان آرانداها Aranda و در بسیاری از مناطق افریقا وجود دارد.^۱ نکته‌ای را که در اینجا نباید نادیده گرفت این است که مدت انزوا در فرهنگ‌های مختلف متفاوت است و از سه روز، در هندوستان، تا بیست ماه، در ایرلند نو، یا حتی چندین سال در کامبوج به طول می‌انجامد، یعنی زنان جوان سرانجام تشکیل گروه می‌دهند، و آن‌گاه رازآموزی به صورت جمعی کامل می‌شود. همان‌طور که گفتیم، درباره‌ی رازآموزی دختران اطلاعات چندانی در دست نیست. باوجوداین می‌دانیم که آنان آموزش‌های نسبتاً کاملی در رابطه با برخی از سنت‌های قبیله^۲ (که مورد مثلاً باسوتوها Basuto است) و رازهای جنسیت دریافت می‌کنند. دوره‌ی رازآموزی با یک رقص جمعی (رسمی که در میان قبایل کشاورز Pflanzervolker^۳ انجام می‌شود) پایان می‌پذیرد، در بسیاری از مناطق، رازآموختگان دختر به نمایش گذاشته می‌شوند^۴، یا برایشان جشن می‌گیرند، یا به صورت صفوف منظم به دیدار دیگران می‌روند تا هدیه دریافت کنند.^۵ همچنین ممکن است با علائمی بیرونی که حاکی از اتمام رازآموزی است، مشخص شوند: برای نمونه با خالکوبی یا سیاه کردن دندان‌ها^۶.

1. B. Spencer and F.G. Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, London, 1899, pp. 92 ff, 269; and *Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904, pp 137 ffa C.H. Wedgwood, "Girls' Puberty Rites in Manam Island, New Guinea," in: *Oceania*, IV 2, 1933, pp. 132-155; Webster, *op.cit.*, pp. 45ff (Africa).

2. Cf. eg. Hehaka Sapa, *Les rites secrets des Indiens Sioux* (French translation), Paris, 1953, pp. 146 ff.

3. W.E. Peuckert, *Geheimkulte*, p. 258.

4. Ploss and Bartels, *op.cit.*, I, pp. 494 ff; E. Gasparini, *Nozze, società e abitazione delgiantichi*, Venice, 1954. (lithographed). Appen dices I and 2, p. 13.

5. Gasparini, *op. cit.*, p. 14

۶. نگا کنید به کتابشناسی کتاب گاسپارینی، همان‌جا، ص ۲۱۵. تحلیل آداب مشبه اسلاوها را نیز می‌توان در همان جا یافت.

در این جا فرصت مطالعه‌ی مفصل‌تر آیین‌ها و مراسم رازآموزی‌های زنان جوان نیست. با وجود این لازم است اهمیت آیینی برخی از هنرهای زنانه را که نوآموزان در طول دوره‌ی گوشه‌گیری می‌آموزند، یادآوری کرد؛ مانند نخ‌ریسی و بافندگی که نقش مهمی در نمادپردازی بسیاری از کیهان‌شناسی‌ها^۱ دارد. این ماه است که زمان را می‌ریسد، اوست که زندگی انسانیت را «می‌بافد»: ایزدبانوان سرنوشت، بافنده‌اند. آفرینش و بازآفرینی جهان، رسیدن زمان و سرنوشت از سویی، و از سوی دیگر کار شبانه، کار زنانه که باید به دور از نور خورشید و پنهانی و در خفا صورت گیرد؛ می‌توان همسازی نهان‌گرایانه‌ی وجود میان دو نظم و واقعیت رازآمیز را مشاهده نمود. در برخی از جاها - مانند ژاپن^۲ - هنوز می‌توان خاطره‌ی اسطوره‌ای تنشی پایا و حتی تعارضی را میان انجمن‌های سَرّی زنان جوان و انجمن‌های مردان Männerbünde تشخیص داد. مردان و ایزدانشان، در شب به دختران در خانه مانده حمله می‌کنند، دستباف‌هایشان را نابود می‌کنند و چرخ و دوک ریسندگی‌شان را می‌شکنند. در سایر مناطق طی دوران گوشه‌گیری رازآموزانه است که زنان سالخورده، در کنار آموزش هنر ریسندگی، آوازا و رقص‌های آیینی زنانه را که بیش‌تر آن‌ها شهوانی و حتی موهن می‌باشند، تعلیم می‌دهند. پس از پایان دوره‌ی گوشه‌گیری، زنان جوان به دیدار از زنی سالخورده در خانه‌اش، به منظور شرکت در جشن‌های ریسندگی ادامه می‌دهند. باید بر خصوصیت آیینی این پیشه‌ی زنان تأکید ورزیم، ریسندگی بسیار خطرناک است، و به همین سبب است که تنها می‌تواند در خانه‌های مخصوص و در دورانی خاص و پیش از ساعاتی معین انجام گیرد. در بخش‌هایی از جهان، از ریسندگی به سبب خطر جادویی آن، دست‌کشیده شده و کاملاً به دست فراموشی سپرده شده است.^۳ باورهای مشابهی هنوز در اروپای زمانه‌ی ما پایدار است (نگا. پرخت Percht، هولدا Holda، فرآهوله FrauHolle و غیره). به طور خلاصه پیوند مرموزی میان رازآموزی زنانه، ریسندگی و جنسیت وجود دارد.^۴

۱. میرچا الیاده، تصاویر و نمادها؛ ص ۱۲۰

2.Cf. Alex Slawik, "Kultische Geheimbunde der Japaner, und Germanen" in: *Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV Vienna 1936, pp. 675, pp. 737 ff; W.E. Peuckert, *Geheimkultc.* 253.

3.R. Heine - Geldern, *Südostasien-G. Bushan, Illustrierte Völwerkunde*, II, Stuttgart, 1923, p. 841; Gasparini, op. cit. pp 18 ff:

4.Marcel Granet, *La Civilization Chinoise*, Paris, 1929, pp. 406 ff, E Gasparini, op.cit., 20 ff;

زنان جوان از درجه‌ای از آزادی پیش از ازدواج برخوردارند، و ملاقات با پسران در خانه‌ای صورت می‌گیرد که محل گردهم‌آیی ریسندگی است. این رسم در آغاز قرن نوزدهم هنوز در روسیه متداول بود.^۱ شگفت‌آور است که فرهنگ‌هایی که در آن بکارت جایگاه رفیعی داشته، با نشست زنان و مردان جوان نه تنها مدارا می‌شده، بلکه از جانب والدین تشویق نیز می‌شده است. از دید مشاهده‌گران غربی - و در اروپا پیش از همه از دید روحانیت - چنین رسومی ظاهراً بر فساد اخلاقی دلالت داشته است. اما در این جا مسئله‌ی دیگری مطرح است که به اخلاق ارتباطی ندارد، بلکه به جنبه‌ی ژرف‌تر و سرشتین زندگی مربوط می‌شود. زیرا رازی که در پس آن نهفته آشکار شدن تقدس زنانگی است؛ و به سرچشمه‌های زندگی و باروری مربوط می‌شود. این آزادی‌های پیش از ازدواج زنان جوان نمایانگر بقایای رازی فراموش شده است و نه لذت‌های دنیوی، به هیچ صورت دیگری نمی‌توان برای این حقیقت توضیحی یافت که در جوامعی که خضوع و پاکدامنی اجباری است، دختران و زنان در برخی از مواقع مقدس - و بیش از هر چیز در ازدواج - به شیوه‌ای رفتار می‌کنند که بهت و حیرت مشاهده‌گران را سخت برمی‌انگیزد. تنها به یک نمونه اشاره می‌کنیم. در اوکراین زنان دامن‌هایشان را تا کمر بالا می‌کشند تا از روی آتش بپرند و گفته می‌شود که با این عمل «موی عروس را می‌سوزانند»^۲ این وارونه شدن رفتار - از خضوع به عریان‌گرایی - در خدمت هدفی آیینی، و در نتیجه در جهت منافع کل اجتماع است. خصلت هم‌آغوشی‌گرایانه‌ی این راز زنانه ناشی از نیاز به انحلال دوره‌ای هنجارهایی است که بر هستی دنیوی حاکم است - به عبارت دیگر از ضرورت به تعلیق انداختن قانونی برمی‌خیزد که مانند وزنه‌ی مرده‌ای بر رسم‌های رایج سنگینی می‌کند، ضرورت ورود به حالت خودانگختگی مطلق.

در برخی از مناطق، رازآموزی زنانه چندین درجه دارد. برای نمونه در میان یائوها Yao، رازآموزی که با اولین دشتان آغاز می‌شود، با اولین آبستنی تجدید و ژرف‌تر می‌گردد، و پس از تولد اولین کودک کامل می‌شود.^۳ راز زایمان، یعنی رسیدن زن به این

درباره‌ی «شیطانی بودن» ریسندگی در باور اسلاو‌هانگا، گاسپارینی، همان‌جا، ص ۴۰.

1.D. Zelenin, *Russische (Ostslavische) Volkskunde*, Berlin, 1927, pp. 37 ff; but see also Gasparini *op.cit.* pp 22-23.

2.Th. Volkov, "Rites et usage nutiaux en Ukraine" in *Anthropologie*, 1891-1892, summarized in: Gasparini, *op.cit* pp. 42 ff.

3.R.P. Heckel "Miscellanea," in *Anthropos*, XXX, 1935, 875, and Gasparini, *op.cit* pp. 42 ff.

کشف که او در سطح زندگی آفریننده است - که به تجربه‌ای دینی می‌رسد که ترجمه‌پذیر به تجربه‌ی مردانه نیست. پس می‌توان فهمید که چرا زادن باعث پیدایش آیین‌های سرّی زنانه شده است، که گاه به رازهایی واقعی شکل بخشیده است؛ و اثراتی از آن هنوز در اروپا محفوظ مانده است. در شمال شلسویگ Schleswig، تمام زنان روستا تقریباً سر به جنون می‌زدند: همه‌ی آنان پاکوبان و فریادکشان به خانه‌ی مادر می‌رفتند؛ اگر با مردی برخورد می‌کردند کلاهش را می‌قاییدند و آن را با پشکل پر می‌کردند؛ اگر به اربابه‌ای می‌رسیدند، آن را خورد می‌کردند و اسب آن را آزاد می‌کردند (در این جا می‌توان واکنش زنان به کار مردان را ادراک کرد) با جمع شدن همه در خانه‌ی تازه به دنیا آمده، مسابقه‌ای جنون‌آمیز در روستا آغاز می‌شد، مانند مائنادها Maenads با یکدیگر به هر سو می‌دویدند و فریادهای هورا سر می‌دادند! به خانه‌ها می‌رفتند، و هر مقدار خوردنی و نوشیدنی که می‌خواستند برمی‌داشتند و اگر مردی در خانه‌ای می‌بود او را وادار به رقصیدن می‌کردند.^۱ احتمال بسیار دارد که، در زمان‌های قدیم، آیین‌های مرموزی در خانه‌های زایمان برگزار می‌شده است. بنا به شرحی متعلق به قرن سیزدهم، رسم زیر در دانمارک برگزار می‌شده است: زنان در خانه‌ای جمع می‌شدند و در حین ساختن آدمکی از گاه، که گاو نر می‌نامیدند، آواز می‌خواندند و فریاد سر می‌دادند. دو زن این آدمک را در بین خود می‌گرفتند و با آن می‌رقصیدند، و حرکات شهوت‌پرستانه‌ای می‌کردند و سرانجام فریاد می‌کشیدند: «برای گاو نر آواز بخوان» سپس زن دیگری با صدایی گرفته و خشن و با استفاده از واژه‌ایی مستهجن شروع به خواندن می‌کرد.^۲ این اطلاعات را کشیشی در اختیار گذاشته، که بیش از آن چیزی نگفته است؛ با وجود این احتمال بسیار دارد که آیینی بسیار پیچیده‌تر، و گفت و گو با گاو نر معنای «راز» داشته باشد.

انجمن‌های سرّی زنان

انجمن‌های محرمانه‌ی زنان همواره با راز زایمان و باروری ارتباط دارد. زنان جزایر تروبریاند Trobriand به هنگام کشت باغ‌هایشان، حق دارند به هر مردی که بیش از حد به کار آنان نزدیک شود، حمله کنند و او را سرنگون سازند. چندین نوع از انجمن‌های سرّی زنان تا به امروز به حیات خود ادامه داده است. حقوق آن‌ها همواره شامل نهادهای

1. Richard Wolfram, "Weiberbünde." in: *The Zeitschrift für Volkskunde*, 42, 1933, pp. 143 ff.

۲. وولفرم، همان‌جا، ص ۱۴۴ و ۳۰. W.E. Peuckert, *Geheimkulte*.

باروری می‌شود. در این جا برای نمونه، برخی از جزییات مربوط به انجمن سری زنان در میان مورد اوین‌ها ارائه می‌شود. مردان، دختران مجرد و کودکان به هیچ وجه حق ورود [به باغ را] ندارند. نظر قربانی انجمن یک اسب چوبی است و زنانی که آن را همراهی می‌کنند. «اسب» نامیده می‌شوند: از گردن آن‌ها کیسه‌ای پر از ارزن آویزان است، که با نوارهایی تزئین یافته و نمایانگر شکم اسب است، و چندین توپ کوچک بر آن آویخته شده که نمایانگر بیضه است. هر سال، انجمن در خانه‌ی یکی از زنان کهنسال، جشنی آیینی برگزار می‌کند؛ و با ورود زنان جوان به تازگی ازدواج کرده، سه ضربه شلاق بر بدن آن‌ها نواخته می‌شود. پیرزنانی که تازیانه می‌زنند فریاد برمی‌آورند: «یک تخم بگذار!» و سپس زن جوان از سینه بند خود تخم مرغ پخته‌ای در می‌آورد. جشن، که هر عضو انجمن باید مقداری خوراکی، نوشیدنی و پول برای آن به همراه آورد، به زودی به مجلس هم‌آغوشی گروهی تبدیل می‌شود. شب هنگام نیمی از انجمن به دیدار نیمی دیگر می‌رود - زیرا اهالی هر روستا به دو گروه تقسیم می‌شوند - و کارناوالی بر پا می‌گردد که در آن زنان کهنسال روی اسب‌های چوبی می‌نشینند و آوازهای شهوت‌انگیز می‌خوانند. با یکی شدن دونیمه‌ی انجمن، فریادها اوج می‌گیرد. مردها جرئت پا گذاشتن به خیابان را ندارند. اگر غیر از این رفتار کنند، مورد حمله‌ی زنان قرار خواهند گرفت که لباس‌هایشان را از تنشان در می‌آورند و آن‌ها را لخت می‌کنند و قلدربازی در می‌آورند و پیش از آزادکردنشان، آن‌ها را وادار به پرداخت غرامت می‌کنند.^۱

برای دستیابی به اطلاعات درباره‌ی رازآموزی در انجمن‌های سری زنان برخی از نمونه‌ای افریقایی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. کارشناسان خاطر نشان می‌کنند که درباره‌ی این آیین‌های سری اطلاعات چندانی در دست نیست، با وجود این، می‌توان خصلت کلی آن‌ها را تشخیص داد. برای نمونه آنچه درباره‌ی انجمن لیسیمبو Lisimbu در میان کوتاهای Kuta شمال اوکوندجا Okondja می‌دانیم، در زیر آورده می‌شود. بخش مهمی از مراسم نزدیک یا حتی داخل رودخانه برگزار می‌شود؛ و توجه به وجود نمادگرایی آب تقریباً در تمامی انجمن‌های سری این بخش از افریقا حائز اهمیت است. در میان رودخانه، کلبه‌ای از شاخه و برگ می‌سازند که «تنها یک ورودی دارد، و پشت بام کلبه به سختی بیش از یک متر با سطح آب فاصله دارد.»^۲ نوآموزان را که نشان بین

1. Uno Hava, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, Helsinki, 1952, pp. 386 ff.

2. E. Andersson, *Les Kuta*, I, p. 216.

دوازده تا سی و دو سال است، به ساحل می‌آورند. هر یک تحت سرپرستی رازآموخته‌ای قرار دارد که «مادر» نامیده می‌شود. همگی شروع به پیشروی در آب می‌کنند، دولا می‌شوند و تنها سر و شانه‌شان را از آب بیرون نگاه می‌دارند. صورت‌هایشان با پمپ (*pembe*) نقاشی شده است، و هر یک برگی در دهان دارد (...). این مراسم در رودخانه انجام می‌گیرد، با رسیدن به کلبه، ناگهان می‌ایستند و به درون آن شیرجه می‌روند. پس از ورود به کلبه کاملاً برهنه می‌شوند و به بیرون شیرجه می‌زنند. در حالی که دولا می‌شوند، نیم دایره‌ای برگرد و رودی کلبه می‌سازند و «رقص ماهیگیری» را اجرا می‌کنند. سپس یکی از «مادرها» از رودخانه بیرون می‌آید، او پارچه‌ای را که برگرد خود دارد پاره می‌کند و برهنه به شهوت‌انگیزترین شکل شروع به رقصیدن می‌کند.^۱ پس از رقص، نامزدها باید به درون کلبه بروند و در این جاست که اولین جلسه‌ی رازآموزی صورت می‌گیرد. «مادرها» لباس‌های آن‌ها را برمی‌دارند و «سرهایشان را تا حد خفگی زیر آب فرو می‌کنند.» و با را برگ‌های زبر بدن آن‌ها را مالش می‌دهند. رازآموزی در روستا ادامه می‌یابد: «مادر»، «دخترش» را کتک می‌زند، سر او را نزدیک به آتشی که در آن مستی فلفل ریخته‌اند نگاه می‌دارد و در آخر دستش را می‌گیرد و او را وادار به رقصیدن و گذشتن از میان پاهایش می‌کند. در این مراسم رقص‌هایی نیز اجرا می‌شود، که یکی از آن‌ها عمل جنسی را نمادپردازی می‌کند. دو ماه بعد، جلسه‌ی دیگر رازآموزی برگزار می‌شود، این بار نیز در ساحل رودخانه. نوآموز همان آزمون‌های سخت را پشت سر می‌گذارد، و موهایش سراسر به سبکی که مشخصه‌ی انجمن است کوتاه می‌شود. پیش از بازگشت به روستا گرداننده مراسم تخم‌مرغی روی پشت بام کلبه می‌شکند. «این عمل به این منظور صورت می‌گیرد که شکارچیان شکارهای فراوانی به دست آورند.» با بازگشت به روستا، هر «مادری» بدن «دخترش» را با کولا *kula* مالش می‌دهد، موزی را به دو نیم می‌کند، نیمی را به نوآموز می‌دهد، و نیمه‌ی دیگر را نگاه می‌دارد، و هر دو با هم آن را می‌خورند. سپس «دختر» تعظیم می‌کند و از میان پاهای «مادر» می‌گذرد. پس از چند رقص دیگر، که برخی از آن‌ها نمادپردازی عمل جنسی است، داوطلبان را برای رازآموزی نگاه می‌دارند. «آن‌ها بر این باورند که مراسم لیسیمبو تأثیری مطلوب در کل زندگی روستا دارد؛ کشت محصول خوبی به بار خواهد آورد، شکار و ماهیگیری پربار خواهد بود. بیماری‌های مسری و نزاع در میان ساکنین روی نخواهد داد.»

1.E. Anderson, *op.cit.*, 217-218.

در این جا خود را درگیر پرداختن به راز و رمز لیسیمبو نمی‌کنیم. تنها این نکته را به خاطر بسپاریم که مراسم رازآموزی در رودخانه اجرا می‌شود، و همان‌طور که آب نمادپردازی بی‌نظمی است، کلبه، نمایانگر آفرینش کیهانی است. رفتن به درون آب، وارد شدن دوباره به شرایط پیش - کیهانی و بی‌وجودی است. سپس، دختر با گذشتن از میان پاهای «مادر» از نو زاده می‌شود، یعنی پا به هستی روحانی تازه‌ای می‌گذارد. عناصر پیدایش کیهان، تولد جدید، باروری و بخت، به یکدیگر تعلق دارند.

در سایر انجمن‌های سرّی زنانه در همان بخش افریقا، برخی از مشخصات رازآموزانه در آیین‌ها مشهودتر است. درگابون، انجمن‌هایی به نام نی‌یمبه Nyembe یا ندیمبه (Ndyembe) وجود دارد که آن‌ها نیز مراسم سرّی خود را در نزدیک رودی از آب برگزار می‌کنند. از جمله آزمون‌های دشوار و قابل توجه آنان این است که باید پیوسته آتشی برافروخته باشد که هیزم آن را نوآموزان باید با تنها رفتن به جنگل، اغلب شب هنگام یا در هوای طوفانی فراهم کنند. آزمون دشوار دیگر عبارت است از خیره شدن به خورشید سوزان، در حالی که آوازی خوانده می‌شود. و سرانجام، هر نوآموزی باید دستش را به درون سوراخ یک مار فرو کند و ماری بگیرد؛ و آن را در حالی که به دور دستش چنبر زده به روستا آورد. در طول دوره‌ی رازآموزی، زنانی که عضو [انجمن] خواهری می‌باشند، رقص‌هایی را برهنه اجرا می‌کنند و آوازهای شهوت‌انگیز می‌خوانند. اما مرگ آیینی و رستاخیز رازآموزانه نیز وجود دارد که در آخرین پرده‌ی راز و رمز اجرا می‌شود؛ و آن رقص پلنگ است. این رقص دو به دو و وسط رهبران اجرا می‌شود، که یکی نمایانگر پلنگ و دیگری نمایانگر مادر است. بر گرد مادر حدود یک دوجین دختر جوان جمع شده و توسط پلنگ «کشته می‌شوند». اما زمانی که نوبت مادر می‌شود، او به پلنگ حمله می‌کند و او را می‌کشد. چنین می‌پندارند که با مرگ جانور وحشی، زنان جوان از شکمش آزاد می‌شوند.^۱

از آنچه در بالا گرفته شد چندین نکته‌ی خاص مشخص می‌شود. خصلت رازآموزانه‌ی این *Wieberbünde* انجمن‌های سرّی زنان کاملاً برجسته است. برای ایفای نقش در آن‌ها، باید آزمون‌های دشواری را پیروزمندانه پشت سر گذاشت - که نه صرفاً از لحاظ فیزیولوژیک (مانند اولین دشتان)، بلکه به سبب درگیر شدن کل وجود زن جوان یا همسر جوان، رازآموزانه است. و این رازآموزی در زمینه‌ای کیهانی به عمل درمی‌آید. با

1. Andersson, *op.cit.*, pp. 219-221.

اهمیت آیینی جنگل، آب و تاریکی شب آشنا شدیم. زن از واقعیتی الهام می‌گیرد که هر چند بخشی از آن است، اما فراسوی او می‌رود. پدیده‌ی طبیعی زایمان نیست که راز را می‌سازد؛ افشا شدن قداست زنانه است، یعنی اتحاد رازآمیز زندگی، زن، طبیعت و الوهیت. این گونه الهام، نظمی ورا شخصی دارد؛ به همین سبب به زبان نمادها بیان می‌شود و در آیین‌ها تحقق می‌یابد. دختر یا زن رازآموخته نسبت به تقدسی که از درونی‌ترین ژرفنای وجودش پدیدار می‌شود آگاهی می‌یابد، و این آگاهی - هر چند می‌تواند مبهم باشد - در نمادها تجربه می‌شود. زن با «بازیابی» و «زیستن» این قداست، معنای روحانی هستی خود را می‌یابد، و احساس می‌کند که زندگی هم واقعی و هم مقدس است. احساس می‌کند زندگی صرفاً سلسله‌ی بی‌پایانی از خودکاری‌های automatisms روان فیزیولوژیکی بی‌ثمر و در نهایت پوچ نیست. برای زنان نیز، رازآموزی با تغییر سطح گذر از یک شیوه‌ی بودن به شیوه‌ی دیگر است؛ زن جوان دگرگون شدنی را پشت سر می‌گذارد که خاصیت روحانی دارد و مانند هر دگرگونی دیگری به معنای تجربه‌ی مرگ است. دیدیم که آزمون‌های دشوار زنان جوان با آزمون‌هایی که نماد مرگ رازآموزانه است شباهت دارد. اما مسئله همواره مرگ در سطحی است که باید از آن فراتر رفته شود و نه مرگ به مفهوم نوین و نامقدس شده. انسان می‌میرد تا دگرگون شود و به سطح عالی‌تری از هستی دست یابد. در مورد دختران مرگ حالت نامشخص و بی‌شکل کودکی است، تا با شخصیت و باروری از نو زاده شود.

در مورد انجمن‌های مردان مانند انجمن‌های زنان، باید با شماری از اشکال متفاوت برخورد کنیم که پیوسته مرموزتر و رازآمیزتر می‌شوند. برای شروع، ابتدا رازآموزی‌های عمومی است که همه‌ی دختران یا زنان جوان باید آن‌ها را بگذرانند، و به نهادسازی انجمن‌های سَرّی زنان *Weiberbünd* می‌انجامد. سپس انجمن‌های زنان برای به عمل گذاشتن رازها وجود دارد، از گونه‌ای که در افریقا، یا در عهد عتیق، در گروه‌های بسته‌ای مائه‌ناده‌ها *Maenads* می‌یابیم. می‌دانیم که بعضی انجمن‌های خواهری مدت‌هاست که ناپدید شده‌اند، مانند انجمن‌های خواهری جادوگران قرون میانه در اروپا، همراه با تجمع‌های آیینی و «هم‌آغوشی‌های گروهی شان». هر چند تفتیش‌های قرون وسطایی جادوگری در بیش‌تر موارد در اثر تعصبات دینی دامن‌زده می‌شد، و هر چند گاه تشخیص و تمایز سنت‌های اصیل، روستایی، جادویی - دینی که عمیقاً در پیش - تاریخ ریشه دارد، از جنون‌های جمعی با خصوصیتی بسیار پیچیده، دشوار می‌باشد، با وجود این احتمال دارد که «هم‌آغوشی‌های گروهی» جادوگران نه به آن معنایی که مقامات کلیسا به

آن نسبت داده‌اند، بلکه به مفهوم اصیل آن که تجدید دیدارهای سرّی، از جمله آیین‌های «هم‌آغوشی گروهی» بوده، اجرا می‌شده است - یعنی مراسمی در ارتباط با راز باروری. جادوگران، درست به مانند شمن‌ها و عرفای سایر جوامع ابتدایی، تنها در پی تمرکز، تشدید یا ژرفنا بخشیدن تجربه‌ای دینی بودند که طی رازآموزی آشکار می‌شد. درست مانند شمن‌ها، جادوگران خود را وقف رسالتی رازآمیز می‌کردند، که آنان را وادار می‌ساخت ژرف‌تر از سایر زنان، فاش شدن رازها را بزیینند.

بلعیده شدن توسط یک هیولا

پس در میان زنان، مانند مورد مردان، بین فاش‌سازی‌های اولیه‌ی قداست آنچه که در رازآموزی دوره‌ی بلوغ افشا می‌شود و فاش‌سازی‌های بعدی که از طریق محافل انحصاری‌تر (*Männerbünde, Weinderbünde*) منتقل می‌شود، یا حتی الهام‌های شخصی، که برای شماری از برگزیدگان، نشانگان فراخوان رازآمیز را می‌سازد، پیوستگی وجود دارد. دیدیم که سناریوی رازآموزی یکسانی - شامل شکنجه‌ها، کشته شدن و از نو زنده شدن - هرگاه که رازی وجود داشته، یعنی یک فرایند نوزایی روحانی، تکرار می‌شده است. برای داشتن پنداره‌ی بهتری از تداوم چنین سناریوهای رازآموزانه، و در عین حال گنجایش آن‌ها برای به تحقق پیوستن در وضعیت‌های گوناگون و بسیار، یکی از این مضامین دیرینه‌الگویی را مورد بررسی بیش‌تر قرار می‌دهیم. یعنی، به جای ارائه‌ی نظام آیینی طبقه‌بندی شده بر اساس اهداف رازآموزی قبیله‌ای، آیین‌های ورود به انجمن‌های زنان و مردان، و غیره، توجه خود را بر یک مسئله واحد نمادین متمرکز و کوشش می‌کنیم تا ببینیم چگونه این مسئله در تمامی این نظام‌های آیینی وارد می‌شود و تا کجا می‌تواند معنا و اهمیت آن‌ها را پر بار سازد.

طی بررسی خود، در چندین جا با آزمون سخت رازآموزانه‌ی بلعیده شدن توسط یک هیولا برخورد کردیم. این آیین‌گونه‌های بی‌شمار دارد، که می‌توان آن‌ها را با ماجرای یونس و نهنگ مقایسه کرد - و چنانکه می‌دانیم، نمادپردازی که دلالت بر داستان یونس دارد کنجکاوی روان‌شناسان ژرفنا، به ویژه پرفسور یونگ و دکتر نیومان را عمیقاً برانگیخته بود. این بُن‌مایه‌ی رازآموزانه باعث پیدایش نه تنها آیین‌های بسیار، که اسطوره‌ها و افسانه‌هایی شده که تعبیرشان همواره آسان نیست. راز مورد نظر، از گونه‌ی مرگ و رستاخیز نمادین است. در برخی از مناطق، آیین‌های رازآموزی دوره‌ی بلوغ شامل ورود به پیکره‌ای شبیه به هیولایی آبی (سوسمار، نهنگ یا یک ماهی بزرگ)

می‌شود. اما این مراسم همان زمان که مورد مطالعه‌ی مردم‌شناسان قرار گرفت، دیگر از رده خارج شده بود. برای نمونه در میان پاپوآن‌ها Papuans گینه‌نو^۱، موجودی غول‌پیکر به نام کایی مونو *kaiemunnu* از الیاف نخل ساخته و در خانه‌ی مردان نگاه داشته می‌شود. کودک، در زمان رازآموزی در شکم این هیولا گذاشته می‌شود. اما معنای رازآموزانه‌ی آن از دست رفته است؛ نوآموز در حالی که پدرش مشغول کامل کردن اسباب است وارد کایی مونو می‌شود. به سبب فراموش شدن معنای این آیین، نوآموز دچار ترس نمی‌شود. با وجود این، او را درون کایی مونو می‌گذارند. زیرا سنت نیاکان قبیله چنین می‌طلبد.

در سایر مناطق، تنها می‌دانند که نوآموزان توسط هیولا بلعیده می‌شود،^۲ اما دیگر ورود آیینی به درون شکم را تمرین نمی‌کنند. به این ترتیب، در میان بومیان سیری لئون و لیبریا باور بر این است که اعضای انجمن سرّی پورو Poro توسط ناموی *Namu* هیولا خورده می‌شود،^۳ که چهار سال بارداری می‌ماند و سپس به شیوه‌ی زنان، رازآموزان را می‌زاید. در میان کوتاها Kuta انجمن سرّی مونگالا *Mungala* آیین زیر را اجرا می‌کنند: از بافت‌های پارچه‌ای که رنگ سفید خورده، دستگاهی به طول چهار متر و ارتفاع دو متر می‌سازند که «به شکل مبهمی ظاهر یک جانور را دارد.» مردی وارد این ساختمان می‌شود، و طی مراسم، برای ترساندن نوآموزان در جنگل با آن راه می‌رود. در این جا نیز، معنای اولیه از دست رفته است. اما دیدیم که چگونه خاطره‌ی اسطوره‌ای هیولایی که نوآموزان را می‌بلعد و استفراغ می‌کند در میان ماندجاها *Mandja* و بانداها *Banda*، (انجمن سرّی نگاکولا *Ngakola*) حفظ شده است.^۴

اسطوره‌ها شیواتر از آیین‌ها هستند و معنای اولیه‌ی این اقامت در درون هیولا آشکار می‌سازند.

اجازه دهید با اسطوره‌ی مشهور پولاتزی شروع کنیم که به مایویی‌ها *Maui* تعلق دارد. قهرمان بزرگ ماووری *Maori* در پایان یک زندگی سراسر ماجرا، به موطنش، و به خانه‌ی

1.F.E. Williams, "The Pairama Ceremony in the Purari Delta, Papua, in the *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 53, 1923, pp. 363 ff. Cf. Neumann, *Masken und Gieheimbunde Melanesian*, Leipzig, 1933, pp. 51 ff.

2.Cf. Hans Schaerer, *Die Gottesdee der Ngaduu Dajakni in süd-Borneo*, Leiden, 1946, pp. ff;

ناپدید شدن انسان در تن سوسمار، نمادپردازی رازآموزی است. درباره‌ی همین بن‌مایه، نگا

3.E. Andersson, *Les Kuta*, I, pp. 297 ff. and Peukert, *op.cit*, pp. 355 ff.

4.E.Andersson, *Les Kuta* I, pp. 263 ff.

مادر بزرگش هاین - نویی - ته - پو - Hine - nui - te - po، خانم بزرگ (شب) باز می‌گردد. او را خفته می‌یابد، و با سرعت لباس از تن می‌افکند، و آماده‌ی ورود به بدن غول‌پیکر او می‌شود. اما پرندگانی در مرکب قهرمانند، که او محتاطانه هر نوع خندیدنی را، پیش از دیدن مایویی که پیروزمندانه از ماجراجویی خود باز می‌گردد، برای آن‌ها ممنوع می‌کند. در پایان، پرندگان تا زمانی خاموش می‌مانند که مایویی از تن مادر بزرگش عبور می‌کند، زمانی که او را می‌بینند که تا نیمه بیرون آمده است - یعنی زمانی که هنوز نیمی از بدن قهرمان در دهان غول ماده است - پرندگان به زیر خنده می‌زنند، و خانم بزرگ (شب) دندان‌هایش را بر هم می‌گذارد، و قهرمان را به دو نیم می‌کند و او در نتیجه می‌میرد.

مائوری‌ها به همین سبب انسان را فانی می‌دانند؛ اگر مایویی توانسته بود سالم از تن مادر بزرگش بیرون آید، انسان جاویدان می‌شد.^۱

در این اسطوره می‌توانیم معنای دیگری را که به ورود به تن هیولا مربوط می‌شود بیابیم: دیگر مرگ نیست که به دنبالش رستاخیزی باشد - مضمونی که در تمام رازآموزی‌ها مشترک است - بلکه جست و جوی جاودانگی است که به یاری فرود قهرمان به درون زهدان - ماده نیاکی غول‌پیکر - حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، این بار مسئله‌ی تاب آوردن مرگ بدون مردن، هبوط به قلمرو تاریکی و مردگان و باوجود این زنده بازگشتن از آن جاست، چنانکه شمن‌ها تا امروز در حالت خلسه‌ی دست به آن می‌زنند. اما در حالی که شمن وارد قلمرو مردگان تنها به صورت روح می‌شود، مایویی به مفهوم مادی کلمه دست به هبوط می‌زند، تفاوت خلسه شمنی و ماجراجویی‌های قهرمانان در قالب تن در همین نکته نهفته است. همین تفاوت را در مناطق شمالی و قطبی می‌بینیم، جایی که تحت سلطه‌ی شمن‌گرایی است. برای نمونه براساس همین گونه‌های کاله والا *Kalevala* و ایی‌نامویی‌نن *Vainamoinen* فرزانه، رهسپار سفری به سرزمین مردگان، توئونلا *Tuonela* می‌شود. دختر توئوننی، پروردگار فراسو، او را می‌بلعد - اما و ایی‌نامویی‌نن با رسیدن به شکم ماده غول قایقی می‌سازد، و چنانکه در متن آمده است، با قدرت و شدت از یک سر روده به سر دیگر پارو می‌زند. ماده غول سرانجام مجبور می‌شود که او را به درون دریا استفراغ کند.^۲

1.W.D.Westervelt, *Legends of Maui the Demigod*, Honolulu 1910, pp. 128 ff; and J.F. Stimson, *The Legends of Maui and Tahaki*, Honolulu, 1937, pp. 46 ff.

2.Martti Haavio, *Väinämöinen, Eternal Sage*, FF. Communications, No. 44. Helsinki, 1952, pp. 117 ff.

شمن‌های لاپلاند Lapland، طی خلسه‌های خود، فرضاً باید وارد روده‌های یک ماهی بزرگ یا نهنگ شوند. در افسانه‌ای آمده است که پسر یک شمن، پدر را که سه سال بود در عالم خواب به سر می‌برد با این کلمات بیدار کرد: «پدر! بیدار شو و از شکم ماهی بیرون آی؛ از حلقه‌ی سوم روده‌هایش بیرون آی!»^۱ آنچه در این مورد روی می‌دهد یک سفر وجدآمیز به صورت روح، در شکم یک هیولای دریایی است. علت ماندن شمن را در «حلقه‌ی سوم روده» به مدت سه سال به زودی بررسی می‌کنیم. در این مجال، ماجراهای دیگری از این دست را یادآور می‌شویم. بنابه سنتی هنوز زنده در فنلاند، آهنگری به نام ایلمارینن Ilmarinen با زن جوانی معاشرت داشت که برای ازدواج این شرط را گذاشته بود که ایلمارینن از «میان دندان‌های جادوگر پیر می‌ی‌سی Hiisi بگذرد.» ایلمارینن راهی این سفر می‌شود و با نزدیک شدن به جادوگر، توسط او بلعیده می‌شود. جادوگر سپس به او می‌گوید که از دهانش خارج شود، اما ایلمارینن دعوت او را رد می‌کند و پاسخ می‌دهد: «راه خروج را من خود خواهم ساخت»، و با ابزار آهنگری که به شکلی جادویی آن را می‌سازد، شکم پیرزن را سوراخ و از آن بیرون می‌آید. بنا به روایتی دیگر، شرطی که زن جوان می‌گذارد صید یک ماهی بزرگ است. این ماهی ایلمارینن را می‌بلعد؛ اما با ورود به شکم آن، ایلمارینن شروع به جنب و جوش شدید و چرخیدن می‌کند، تا ماهی ملتسمانه از او می‌خواهد که از پشتش خارج شود. آهنگر پاسخ می‌دهد: «از آن راه نمی‌روم، فقط فکر کن که آن گاه مردم چه درباره‌ی من خواهند گفت!» ماهی سپس پیشنهاد می‌کند که از دهانش خارج شود، اما ایلمارینن پاسخ می‌دهد: «این کار را نخواهم کرد، آن گاه مردم می‌گویند که من استفراغم.» بنابراین به وحشیگری ادامه می‌دهد تا ماهی می‌ترسد.^۲

این داستان گونه‌های بسیار دارد. لوسین ساموساتی Lucian of Samosat در کتاب *داستان‌های حقیقی خود*، بلعیده شدن کل یک کشتی با سرنشینانش را توسط یک هیولای دریایی بازگو می‌کند. مردان آتش بزرگی بر پا می‌کنند، که باعث مرگ هیولا می‌شود؛ و برای یافتن راه فرار، آرواره‌های او را با تیرهایی باز می‌کنند. داستان مشابهی در پولنزی بر سر دهان‌هاست: نگانائوآی Nganoaoa قهرمان را همراه با قایقش، گونه‌ای نهنگ می‌بلعد؛ اما قهرمان دیرک قایق را بر می‌دارد و آن را به دهان ماهی فرو می‌کند تا بازش کند. سپس، به درون شکم هیولا می‌رود، و در آن جا پدر و مادرش را زنده می‌یابد.

1.M. Haavio, *Väinämöinen*, p. 124.

2. *Ibid* pp. 114 ff.

نگانائوا آتشی برمی افروزد، هیولا را می‌کشد و از دهانش بیرون می‌آید. این بُن‌مایه‌ی فولکلوری در سراسر اقیانوسیه بسیار مرسوم است.

به نقش دو وجهی که هیولای دریایی ایفا می‌کند توجه کنید. شکی نمی‌توان داشت که ماهی‌بی که یونس و سایر قهرمانان اسطوره‌ای را می‌بلعد، نمادپردازی مرگ است؛ و شکم آن نمایانگر جهنم است. در تصورات قرون وسطایی، جهنم اغلب به صورت هیولایی عظیم و دریایی مجسم می‌شود، که شاید پیشگانه‌ی آن لویاتان^۱ انجیل است. بنابراین، بلعیده شدن توسط آن با مردن و هبوط به جهنم یکی است - تجربه‌ای که تمامی آیین‌های ابتدایی رازآموزی که شرحشان رفت، به روشنی حکایت از آن دارند. اما از سوی دیگر، هبوط به شکم هیولا به معنای ورود دوباره به حالت پیش - شکلی جنینی است. چنانکه گفته شد، تاریکی حاکم در درون هیولا با شب کیهانی، با بی‌نظمی پیش از آفرینش، ارتباط دارد. به کلامی دیگر، در این جا با یک نمادپردازی مضاعف رو به رو هستیم، نمادپردازی مرگ، از جمله پایان گرفتن هستی گذرا و در نتیجه، پایان گرفتن زمان، و نمادپردازی بازگشت به شیوه‌ی نطفه‌ای بودن که پیش از تمامی اشکال هستی و هرگونه هستی گذرا می‌آید. در سطح کیهان‌شناسی، این نمادپردازی مضاعف به آغاز *Urzeit* و انجام *Endzeit* اشاره دارد.

نمادپردازی مرگ رازآموزانه

پس می‌توان فهمید که چرا بلعیده شدن توسط هیولا چنین نقش حائز اهمیتی در آیین‌های رازآموزی^۲ و اسطوره‌های قهرمانی و اسطوره‌شناسی‌های مرگ ایفا کرده است. راز و رمز مورد نظر از گونه‌ای است که دهشتناک‌ترین آزمون‌های دشوار رازآموزی را در بر می‌گیرد، اما همچنین تنها راه ممکن برای از میان بردن زمان گذرا - به عبارت دیگر نیست کردن هستی تاریخی - و ورود دوباره به وضعیت خاستگاهی است. این ورود دوباره به حالت جرثومه‌ای «سراغاز»، خود آشکارا با مرگ برابر است: در عمل انسان هستی دنیوی تاریخی خود را که اکنون فرسایش یافته، برای ورود دوباره به هستی بی‌آلایش باز که به زمان آلوده نشده است «می‌کشد».

۱. Leviathan جانور بزرگ دریایی شبیه نهنگ که در کتاب عهد عتیق از آن نام برده شده است. (فرهنگ یک جلدی آریانپور)

۲. درباره تفسیر روانشناسی این نمادپردازی همچنین نگاه کنید به:

Charles Baudouin, *Le mythe du Heros*, Paris 1952.

از این جا می‌توان نتیجه گرفت که در تمامی زمینه‌های رازآموزی مرگ آن معنایی را که عموماً برای آن قائل می‌شویم ندارد، مرگ بیش از هر چیز بدان معناست، که انسان گذشته را از بین می‌برد، به هستی خود پایان می‌بخشد، که مانند هر هستی زمینی شکستنی است، برای شروعی دوباره، زاده شدن دوباره به صورت انسانی دیگر. بنابراین، مرگ رازآموزانه یک شروع مجدد است و نه یک پایان (در هیچ آیین یا اسطوره‌ای نمی‌توان مرگ را به مثابه چیزی نهانی یافت، بلکه همواره شرایط مطلقاً ناگزیر گذر به شیوه‌ی بودنی دیگر است، آیینی که جزء لاینفک نوزایی است؛ یعنی آغاز یک زندگی جدید) می‌خواهیم بر این نکته هم تأکید کنیم که نمادگرایی بازگشت به زهدان همواره یک ظرفیت کیهان‌شناختی نیز داراست. کل جهان است که به شکلی نمادین، همواره با نوآموز به شب کیهانی باز می‌گردد، تا از نو آفریده شود؛ یعنی توان نوزایی یابد. و چنانکه در جایی دیگر اشاره کردیم^۱، بسیاری از روش‌های درمانی باستانی، بازخوانی آیینی اسطوره‌ی پیدایش کیهان را در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر، برای درمان بیمار، باید او از نو تولد یابد - و قالب دیرینه - الگویی این تولد، همان پیدایش کیهان است. لازم است که حاصل زمان Work of time از میان برده شود، و به لحظه‌ی شفق پیش از آفرینش پا گذاشته شود: در سطح انسانی، مانند آن است که گفته شود باید به «صفحه‌ی سیاه» هستی بازگشت، به شروع مطلق، زمانی که هیچ چیز هنوز ناپاک نشده، هیچ چیز آلوده و خراب نشده است.

ورود به شکم هیولا با برگشت به وضعیت نامشخص خاستگاهی، با شب کیهانی برابر است - و بیرون آمدن از بدن هیولا با پیدایش کیهان برابر است. همان گذار از بی‌نظمی Chaos به آفرینش است. مرگ رازآموزانه، این بازگشت سرمشق‌گونه به بی‌نظمی را به منظور فراهم آوردن امکان تجدید کیهان‌زایی تکرار می‌کند، یعنی تدارک برای تولدی جدید را. بازگشت به بی‌نظمی چیزی است که مجازاً باز شناخته می‌شود - مانند مورد بیماری رازآموزانه‌ی شمن‌های آتی، که در بسیاری از موارد جنون واقعی پنداشته می‌شد. در واقع با یک بحران کامل روبه‌رو هستیم که گاه به تجزیه‌ی شخصیت می‌انجامد.^۲

از دیدگاهی، می‌توان این «جنون» رازآموزانه‌ای شمن را با حل شدن شخصیت گذشته که از پی هبوط به جهنم یا ورود به شکم هیولا می‌آید، برابر گرفت: هر ماجرای رازآموزانه

۱. نگاه کنید به ص ۴۷ همین کتاب.

۲. نگاه کنید به ص ۷۷ همین کتاب.

از این دست به آفرینش چیزی می‌انجامد، به بنیان نهادن جهانی نو یا شیوه‌ی بودنی نو. به یاد داریم که چگونه مایویی قهرمان، که وارد شکم مادر بزرگش می‌شود، در جست و جوی جاودانگی است، یا به کلام دیگر او می‌پنداشت که به کمک عمل رازآموزانه‌اش می‌تواند شرایط انسانی جدیدی، مانند شرایط خدایان، بنیان نهد. همچنین افسانه‌ی شمن لاپ Lapp را یادآوری می‌کنیم که - به صورت روح - سه سال در روده‌های یک ماهی عظیم زیست. چرا دست به چنین عملی می‌زند؟ پاسخ به این پرسش را شاید بتوان در اسطوره‌ی کهن فنلاندی درباره‌ی نامویی‌نن یافت، که می‌گوید وایی نامویی‌نن قایقی جادویی - یعنی به کمک آوازخوانی - ساخت، اما نتوانست کار را به پایان رساند، زیرا سه واژه را نمی‌دانست. برای فراگرفتن آن‌ها، به جست و جوی جادوگری مشهور، آنترو Antero پرداخت، غولی که سال‌ها مانند شمنی در حالت خلسه، بی‌حرکت و ساکن باقی مانده بود، تا آنجا که درختی از شانۀ‌اش روئیده و پرندگان در ریشه‌هایش آشیانه ساخته بودند. وایی نامویی‌نن به درون دهان غول می‌افتد و به سرعت بلعیده می‌شود. اما بلافاصله پس از ورود به شکم آنترو، جامه‌ای آهنین برای خود قالب می‌ریزد و به جادوگر هشدار می‌دهد که تا زمانی که سه واژه‌ی جادویی را برای پایان بردن قایقش به دست نیاورد، در آن جا می‌ماند.^۱

در این جا با ماجرای رازآموزانه رو به رو هستیم که برای کسب جزئی از دانش سرّی دست به آن زده می‌شود. به درون شکم غول یا هیولایی رفته می‌شود تا علم یا حکمتی آموخته شود. به همین سبب است که لاپ شمن به مدت سه سال در شکم ماهی می‌ماند. برای فراگرفتن رازهای طبیعت، برای حل معمای زندگی و دیدن آینده. اما اگر ورود به شکم هیولا با هبوط به جهنم، به تاریکی و به میان مردگان برابر باشد - یعنی اگر نمادپردازی برگشت به شب کیهانی و به تاریکی «جنون» باشد، یعنی حالتی که باعث حل شدن کل شخصیت می‌شود - و اگر تمامی این همانندی‌ها و سازگاری‌های بین مرگ، شب کیهانی، بی‌نظمی و جنون را به مثابه برگشت به شرایط جنینی و غیره در نظر بگیریم، آن‌گاه می‌توان دید که چرا مرگ نمادپردازی حکمت نیز هست، و چرا مردگان همه دانا هستند و از آینده باخبرند، و چرا رؤیابین‌ها Visionaries و شاعران در میان گورها به دنبال بینش شهودی‌اند. از چارچوب ارجاعی دیگر همچنین می‌توان فهمید که چرا شمن آتی، پیش از آن که مرد دانایی شود، باید ابتدا «جنون» را بشناسد و به درون

1.M. Haavio. *Väinämöinen*, pp. 106 ff.

تاریکی رود؛ و چرا خلایق همواره در رابطه با نوعی «دیوانگی» یا «هم‌آغوشی گروهی» که با نمادپردازی مرگ و تاریکی ارتباط دارد، روی می‌دهد. کارل گوستاو یونگ این همه را به عنوان ایجاد تماس با ناخودآگاه جمعی و فعال‌سازی آن توضیح می‌دهد. اما، در چارچوب همین قلمرو، بیش از هر چیز می‌توان دید که چرا رازآموزی در میان اقوام ابتدایی همواره به صورت دست‌یافتن به دانش مقدس و حکمت به یاری بینش شهودی روی می‌دهد. طی دوره‌ی گوشه‌گیری، یعنی در زمانی که فرضاً بلعیده و در شکم هیولایی گرفتار می‌شوند یا خود را در جهنم می‌یابند است که به نوآموزان سنت‌های سرّی قبیله آموزش داده می‌شود. دانش راستین، که با اسطوره‌ها و نمادها رسانده می‌شود، تنها در جریان روند نوزایی روحانی یا پس از آن که با مرگ و رستاخیز تحقق می‌یابد، دسترس‌پذیر است.

اکنون در جایگاهی هستیم که دریابیم چرا طرح رازآموزی یکسانی - متشکل از رنج، مرگ، رستاخیز - در تمامی راز و رمزها، هم در آیین‌های بلوغ و هم در آیین‌های ورود به انجمنی سرّی از نو ظاهر می‌شود و چرا سناریوی یکسانی را می‌توان در تجارب درهم شکننده‌ی شخصی دنبال کرد که پیش از فراخوانی رازآمیز روی می‌دهد. بیش از هر چیز در می‌یابیم که چگونه انسان جوامع باستانی برای غلبه بر مرگ چنان اهمیت والایی برای آن قائل می‌شود که در نهایت، مرگ دیگر خود را نه به صورت بازایستایی، که به صورت آیین‌گذر به نمایش می‌گذارد. به عبارت دیگر، از دیدگاه مردم ابتدایی، انسان همواره آنچه را که سرشتین نیست به دست مرگ می‌سپارد، یعنی زندگی زمینی را. به‌طور خلاصه، مرگ به مثابه عالی‌ترین رازآموزی، از جمله به مثابه آغاز یک هستی جدید روحانی پنداشته می‌شود. از این گذشته، زایش، مرگ و نوزایی به مثابه سه لحظه‌ی یک راز واحد فهمیده می‌شد که هیچ فاصله‌ای بین این لحظات نباید وجود داشته باشد. نمی‌توان در هیچ یک از این سه لحظه ایستاد، نمی‌توان در هیچ جا، نه در مرگ، برای نمونه، یا در زایش بازماند. حرکت - نوزایی - همواره ادامه می‌یابد: پیدایش کیهان به شکل خستگی‌ناپذیری تکرار می‌شود تا اطمینان حاصل شود که هر عملی که انسان انجام می‌دهد - چه زادن کودکی باشد، یا ساختن خانه‌ای یا اتخاذ حرفه‌ای روحانی - درست انجام می‌شود. به همین سبب است که همواره شاهد این مسئله هستیم که آیین‌های رازآموزی دارای ظرفیتی کیهان‌شناسی هستند.

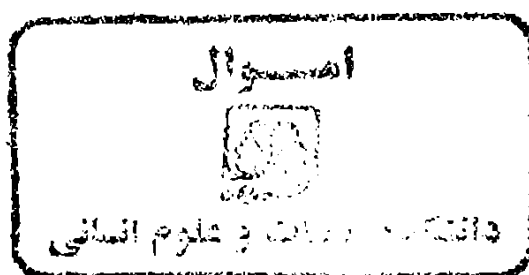
حکمت و تمامی دانش مقدس و آفرینشگر، به مثابه ثمره‌ی رازآموزی دریافت می‌شود، یعنی به مثابه نتیجه‌ی پیدایش کیهان و زایمان روحانی. سقراط در مقایسه‌ی

خود با ماما بر خطا نبود؛ زیرا او به انسان‌ها کمک می‌کرد تا در سطح خود - آگاه متولد شوند. و از آن روشن‌تر گفته‌ی قدیس‌پل در اثرش نامه‌ای به تیتوس *Epistle to Titus* است که از «پسران روحانی» - پسرانی که او با ایمان آفریده بود - سخن می‌گوید. و همان نمادپردازی دگربار در سنت بودایی روی می‌دهد؛ رهرو نام خانوادگی خود را رها می‌کند و «پسر بودا» (ساکیا پوتو *sakya - putto*) می‌شود، زیرا «در میان قدیسان (آریه *ariya*) تولد می‌یابد.» کاساپا از خود چنین یاد می‌کرد: «پسر طبیعی یکتای ملکوتی، که از دهان او، از دامام *dhamma* تولد یافته، توسط دامام شکل گرفته و غیره (سمیوتنه نیکیه II، ۲۲۱ *Samyuatta Nikaya*). اما این تولد رازآموزانه به معنی سپردن زندگی زمینی به دست مرگ است. این طرح در هندوئیسم و در بودیسم حفظ شده است، یوگی «در این سطح از زندگی می‌میرد» تا در سطح شیوه‌ی بودن دیگری از نو متولد شود، سطحی که با «رستگاری» باز نمایانده می‌شود. بودا راه و روش سپردن شرایط دنیوی انسانی - اسارت و جهالت - به دست مرگ، و از نو زاده شدن در دامان آزادی، سعادت و حالت نامشروط نیروانا را آموزش می‌داد. واژه‌شناسی هندی تولد مجدد رازآموزانه، گاه یادآور نمادپردازی باستانی «تن تازه‌ای» است که نوآموز به دست می‌آورد. بودا خود اعلام می‌کند که: «من به رهروان خود راه و روش آفریدن تن دیگری را از ماده‌ای هوشمند (روپیم منومیم *rūpim manomayam*) با خروج از این بدن (که از چهار عنصر آفریده شده) نشان داده‌ام، تنی که اعضایش کامل است و به قوای ماورایی (ابهینندرییم *abhinindriyam*) مجهز می‌باشد.»^۱

به گمان ما این مسئله ثابت می‌کند که ارزیابی باستانی مرگ به مثابه عالی‌ترین راه و روش دست یافتن به نوزایی روحانی سناریوی رازآموزانه را بنیان نهاد که حتی در ادیان بزرگ جهان به حیات خود ادامه می‌دهد و در مسیحیت نیز از نو ارزش یافته است. این راز بنیادینی است که با هر تجربه‌ی تازه‌ی دینی، تجدید می‌شود، دوباره می‌زیید و از نو ارزش می‌یابد. اما اجازه دهید پی‌آمد نهایی این راز را بیش‌تر موشکافی کنیم: اگر مرگ را در همین جا بشناسیم، اگر پیوسته مرگ‌های بی‌شماری را پشت سرگذاریم تا در سطح دیگری تولد یابیم - سطحی که به زمین تعلق ندارد، بلکه در قداست شریک است - آن گاه می‌توان گفت شروع به زیستن سرآغاز جاودانگی نموده‌ایم؛ یا به جاودانگی نزدیک‌تر و نزدیک‌تر شده‌ایم. آنچه به دنبال آن می‌آید این است که جاودانگی را نباید به مثابه ادامه‌ی

1. *Majjhima-Nikāya*, II, 17; M. Eliade, *Yoga. Immortality and Freedom* pp. 165 ff.

حیات پس از مرگ post mortem پنداشت، بلکه بیش تر آن را باید وضعیت در نظر گرفت که انسان پیوسته برای خود می آفریند، برای آن خود را آماده می کند، و حتی از این لحظه به بعد و از همین جهان در آن شرکت می کند. پس بی گرمی و جاودانگی را باید به مثابه وضعیتی محدودکننده limiting دریافت، وضعیتی آرمانی که انسان در جهت آن با تمام وجود تلاش می کند، و برای رسیدن به آن به کمک مرگ و رستاخیز مداوم می کوشد.



برخورد: موردی آزمایشی

نمادگرایی دینی و اضطراب انسان نوین

۹

اکنون به بررسی اضطراب انسان نوین به شکلی که در سایه‌ی تاریخ ادیان پدیدار می‌شود می‌پردازیم. شاید برای شماری از خوانندگان این بررسی غیر ضروری به نظر آید، زیرا شماری از ما اضطراب جهان نوین را محصول تنش‌های تاریخی که به ویژه به زمانه‌ی ما تعلق دارد و تنها به کمک بحراهای اساسی تمدن ما و نه چیزی دیگر توضیح پذیر است، قلمداد می‌کنیم. پس به چه منظور باید این لحظه‌ی تاریخی را که در آن می‌زییم، با نمادپردازی‌ها و جهان‌بینی‌های دینی سایر اعصار و سایر تمدن‌هایی که سال‌هاست مرده‌اند، مقایسه کرد؟ چنین مخالفتی تنها تا حدی به جاست. هیچ تمدن کاملاً خودمختاری وجود ندارد که هیچ‌گونه ارتباطی با سایر تمدن‌های ماقبل خود نداشته باشد. اسطوره‌شناسی یونانی واقعیت خود را حدود ۲۰۰۰ سال پیش از آن که دریافته شود که برخی از رفتارهای بنیادین انسان اروپایی نوین را می‌توان با اسطوره‌ی ادیپ توضیح داد، از دست داده بود. روان‌کاوی و روان‌شناسی ژرفنا ما را به چنین مقایسه‌هایی بین وضعیت‌های تاریخی که ظاهراً ارتباطی با یکدیگر ندارند، آشنا نموده‌اند که در نگاه اول اثبات‌ناپذیر می‌آید. برای نمونه عده‌ای جهان‌بینی مسیحی را با جهان‌بینی توتمی مقایسه کرده‌اند و کوشیده‌اند که برداشت پدر خدا را با برداشت توتم توضیح دهند. در این جا می‌خواهیم ببینیم که تا چه اندازه‌ای این مقایسه‌ها پایه دارد، و بنیان آن‌ها تا چه حد مستند است. کافی است اشاره کنیم که برخی از مکاتب روان‌شناسی

برای رسیدن به درک بهتری از ساختار روان از مقایسه‌هایی که بین متنوع‌ترین تمدن‌ها صورت گرفته است، استفاده می‌کنند. اصل هدایت‌کننده‌ی این روش آن است که چون روان انسان دارای تاریخ است، و در نتیجه نمی‌توان آن را به طور کامل به کمک مطالعه‌ی وضعیت کنونی‌اش توضیح داد، کل تاریخ و حتی پیش - تاریخش هنوز باید در آنچه طبع و آرایش فعلی‌اش می‌نامیم، قابل تشخیص باشد.

به نظر می‌رسد که همین اشاره‌ی کوتاه به روش‌های مورد استفاده روان‌شناسان ژرفنا کافی است، زیرا قصد ما ادامه‌ی این بررسی به روش آنان نیست. اگر می‌گوییم اضطراب زمانه‌مان را می‌توان از چشم‌انداز تاریخ ادیان مطالعه کرد، در واقع به روش تطبیقی کاملاً متفاوتی می‌اندیشیم که اکنون به طرح خلاصه‌ی آن می‌پردازیم. ابتدا پیشنهاد می‌کنیم جوانب مقایسه را وارونه کنیم، خود را در بیرون از تمدن و لحظه تاریخیمان قرار دهیم و به آن‌ها از زاویه‌ی فرهنگ‌ها و ادیان دیگر بنگریم. ما به کشف دوباره‌ی برخی از گرایش‌هایی که در اساطیر باستانی شناخته شده است، در میان خود، یعنی اروپاییان قرن بیستم نمی‌اندیشیم - به صورتی که برای نمونه فروید با عقده‌ی ادیپ رفتار کرد: هدف ما دیدن خود به صورت مشاهده‌گری هوشمند و همدل، به صورتی است که از موضع تمدن خارج اروپایی دیده و داوری می‌شود. برای هر چه بیش‌تر دقیق بودن، مشاهده‌گری را مجسم می‌کنیم که به تمدنی دیگر تعلق دارد و بنا به معیارهای ارزشی خود درباره‌ی ما داوری می‌کند و نه مشاهده‌گری انتزاعی از ستاره‌ی کاروان کش Sirius.

از این گذشته، لحظه‌ی تاریخی ما این طرز برخورد را به ما تحمیل می‌کند. دیگر اکنون مدتی است که اروپا سازنده‌ی تاریخ نیست: جهان آسیایی فعالانه از نو وارد جریان تاریخ می‌شود، و به زودی جوامع غریب و مرموز دیگر نیز این راه را دنبال خواهند کرد. در سطح فرهنگ و روحانیت به طور عام، این پدیده‌ی تاریخی پی‌آمدهای قابل توجهی خواهد داشت. ارزش‌های اروپایی جایگاه ممتاز خود را به مثابه هنجارهای بازشناخته شده‌ی جهانی، از دست خواهد داد، و به جایگاه آفرینش‌های روحی محلی خود باز خواهد گشت؛ یعنی به آفرینش‌های فرهنگی و تابع پهنه معینی از تاریخ که آشکارا توسط سنت‌های محدود مشروط شده است. اگر فرهنگ غرب نخواهد منطقه‌ای شود، باید با سایر فرهنگ‌های غیراروپایی وارد گفت و گو شود و مراقب باشد که درباره‌ی معنای اصطلاحات آن‌ها اغلب دچار اشتباه نشود. برای ما درک این مسئله که از دیدگاه غیراروپایی، فرهنگ ما چه جایگاهی دارد و چگونه داوری می‌شود، فوریت دارد. نباید فراموش کرد که تمامی این فرهنگ‌ها دارای ساختاری دینی هستند: یعنی به مثابه

ارزیابی دینی جهان و هستی انسان رشد کرده و ساخته شده‌اند. برای پی بردن به نظر و داوری نمایندگان سایر فرهنگ‌ها درباره‌ی ما، باید چگونگی مقایسه‌ی خود با آن‌ها را فرا گیریم، و این تنها زمانی ممکن است که بتوانیم از چشم‌انداز سنت‌های دینی آنان به خود بنگریم: از هیچ چشم‌انداز دیگری این مقایسه معتبر و مفید نخواهد بود. زیرا پی بردن به این که چگونه یک هندی، یا چینی یا اندونزیایی با فرهنگ که در سنت غربی تعلیم دیده، درباره‌ی ما داوری می‌کند، چندان آموزنده نیست. چنین فردی نواقص و تضادهایی را در ما می‌بیند که خود از آن‌ها آگاهیم؛ ممکن است به ما بگوید که به اندازه‌ی کافی مسیحی، یا هوشمند یا بردبار نیستیم - که خود، به موهبت وجود منقدان و اخلاق‌گرایان و اصلاح‌گرایان خود از آن مطلعیم.

پس، ما نه تنها نیازمند کسب دانشی وسیع درباره‌ی ارزش‌های سایر فرهنگ‌ها هستیم، بلکه بیش از هر چیز باید بکوشیم که خود را آن‌طور که آن‌ها می‌بینند ببینیم. و این عمل خطیر به موهبت وجود تاریخ ادیان و مردم‌شناسی ادیان میسر گردیده است. این توضیح و توجیه وظیفه‌ای است که در پیش روی خود گذاشته‌ایم؛ با تلاش برای درک نمادپردازی اضطراب در ادیان غیرمسیحی، شانس خوبی برای فراگرفتن چیزی داریم که احتمالاً جوامع باستانی و شرقی درباره‌ی بحران کنونی ما می‌اندیشیدند. بدیهی است که این کند و کاو تنها دیدگاه «سایرین»، غیراروپائیان را بر ما معلوم نخواهد کرد: زیرا هر مقابله‌ای با فردی دیگر به روشن شدن وضعیت فردی خود می‌انجامد.

گاه دیدن این مسئله شگفت‌آور است که چگونه برخی از عادات فرهنگی که برایمان به حدی آشنا شده که آن‌ها را به مثابه رفتار طبیعی هر انسان متمدنی می‌پنداریم، بلافاصله پس از آن که از چشم‌انداز فرهنگی دیگری به آن‌ها نگرسته می‌شود، معانی غیرمنتظره‌ای را آشکار می‌کند. تنها کافی است یکی از خاص‌ترین مشخصات تمدن خود - مثلاً علاقه‌ی پرشور، و تقریباً نابه‌نجار به تاریخ را به عنوان نمونه در نظر بگیریم. این علاقه به دو صورت مشخص تظاهر می‌یابد که به نحوی به یکدیگر مربوطند: اول به صورت آنچه که می‌توان شور برای تاریخ‌نگاری نامید، تمایل به داشتن دانشی کامل و دقیق‌تر از گذشته‌ی انسانیت، بیش از هر چیز گذشته‌ی جهان غربی خود؛ دوم این علاقه به تاریخ در فلسفه‌ی معاصر غرب تجلی می‌یابد، به گرایش به تعریف انسان به مثابه بیش از هر چیز موجودی تاریخی، شرطی شده و در آخر آفریده‌ی تاریخ. آنچه تاریخ‌گرایی، *Historicism, storicismo* می‌نامیم، علاوه بر مارکسیسم و برخی از مکاتب اصالت‌جود (اگزیستانسیالیست) فلسفه‌هایی است که به یک معنی اهمیت

بنیادین را به تاریخ و به لحظه‌ی تاریخی می‌دهند. به هنگام بررسی معنای اضطراب در متافیزیک هندی به برخی از این فلسفه‌ها باز خواهیم گشت. در این جا خود را به [پرداختن به] جنبه‌ی اول این علاقه به تاریخ محدود می‌کنیم؛ یعنی شور جهان نوین نسبت به تاریخ‌نگاری.

این شوری نسبتاً جدید است که از نیمه‌ی دوم قرن گذشته آغاز شد. درست است که از زمان هرودوت، جهان یونانی - لاتینی تاریخ‌نویسی را می‌شناخت و ترویج می‌کرد، اما این همان تاریخی نبود که از قرن نوزدهم به بعد نوشته می‌شود، که هدفش شناخت و توصیف دقیق تمام چیزهای است که در مسیر زمان از سر ما گذشته است. هرودوت مانند لیوی Livy و مانند اُروسیوس Orosius و حتی تاریخ‌دانان رنسانس، تاریخ را به منظور حفظ نمونه و الگو و انتقال آن‌ها برای تقلید نوشت. اما یک قرن است که تاریخ گذشته دیگر منبع الگوهای سرمشقی نیست؛ شوری علمی است برای کسب دانش توانفرسا درباره‌ی تمامی ماجراهای انسان، تلاشی است سخت برای بازسازی کل گذشته‌ی انواع و آگاه نمودن ما از آن. عملاً تمامی فرهنگ‌های غیراروپایی فاقد خودآگاهی تاریخی می‌باشند، و حتی اگر دارای تاریخ‌نگاری سنتی باشند - مانند مورد چین، یا کشورهای تحت نفوذ فرهنگ اسلامی - عملکرد آن همواره تهیه‌ی الگوهای سرمشق‌گونه بوده است.

اکنون اجازه دهید تا از جایگاهی بیرون از چشم‌انداز فرهنگی خود به شور برای تاریخ بنگریم. در بسیاری از ادیان، و حتی در فولکور مردم اروپا، باوری را یافته‌ایم که، در لحظه‌ی مرگ، انسان تمامی تاریخ گذشته‌اش را با تمامی جزئیات به یاد می‌آورد، و نمی‌تواند پیش از به یادآوردن و از نو زیستن کل تاریخ شخصی‌اش بمیرد. بر پرده‌ی حافظه‌ی خود، انسان در حال مرگ یکبار دیگر گذشته‌اش را باز می‌بیند. شور تاریخ‌نگاری در فرهنگ نوین از این دیدگاه علامت پیشگویی‌کننده‌ی مرگ نزدیکش است. تمدن غربی ما، پیش از فرو ریختن، برای آخرین بار تمام گذشته‌اش را - از پیش - تاریخ تا جنگ‌های جهانی - به یاد می‌آورد. خودآگاهی تاریخ‌نگارانه‌ی اروپا - که عده‌ای آن را عالی‌ترین عنوان برای شهرتی پایدار می‌پندارند - در واقع لحظه‌ی والایی است که پیش از مرگ فرا می‌رسد و [روزش] را اعلام می‌کند.

در پژوهش تطبیقی خود این چیزی جز تمرینی مقدماتی نیست، و از این رو آن را برگزیدیم که بی‌درنگ مخاطرات چنین نگرش و میزان سودمندی آن را به نمایش می‌گذارد. به راستی داوری شدن از دیدگاهی کاملاً بیرونی، دیدگاه آیین‌ها و فولکلور

مراسم به خاک سپاری حائز اهمیت است - این شور نوین تاریخ‌نگاری آشکارکننده‌ی نمادپردازی باستانی مرگ است؛ زیرا چنانکه اغلب گفته شده است، اضطراب انسان نوین به شکل مبهمی با آگاهی او از تاریخی‌بودنش historicity پیوند دارد، و این به نوبه‌ی خود، اضطراب مقابله با مرگ و نیستی را آشکار می‌سازد.

درست است که شور تاریخ‌نگاری در ما اروپاییان مدرن، هیچ حس شوم و وقوع فاجعه‌ای را بیدار نمی‌کند؛ با وجود این، از یک چشم‌انداز، به معنای قریب‌الوقوع بودن مرگ است. و روان‌شناسی ژرف‌نا به ما آموخته که برای حضور فعال یک نماد بیش از تجربه‌ی آگاهانه‌ای که آن را دستکاری و ارزیابی می‌کند، اهمیت قائل شویم. این برخورد در نمونه مورد بررسی به آسانی قابل درک است، زیرا محبوبیت تاریخ‌نگاری تنها یکی از جنبه‌های کشف تاریخ و آشکارترین آن‌هاست. جنبه‌ای ژرف‌تر از آن، همین تاریخی بودن هر هستی انسان است. و بنابراین مستقیماً به معنای ظهور دلهره‌ی رو به رو شدن با مرگ است.

در همین تلاش برای سنجش این دلهره‌ی رو به رو شدن با مرگ یعنی تلاش برای بررسی آن از چشم‌اندازی متفاوت و ارزیابی آن از این چشم‌انداز است که طرز برخورد تطبیقی آموزنده می‌شود. به نظر می‌رسد که دلهره برای نیستی و مرگ، پدیده‌ای به ویژه نوین باشد. در تمامی فرهنگ‌های غیراروپایی دیگر، یعنی در ادیان دیگر، مرگ هرگز به مثابه پایانی مطلق یا نیستی پنداشته نشده است، بلکه بیش‌تر به مثابه رابطه با نمادپردازی‌ها و آیین‌های رازآموزی، تولد مجدد یا رستاخیز به آن اشاره می‌شود. این گفته بدان معنا نیست که غیراروپایی تجربه‌ی دلهره‌ی مرگ را نمی‌شناسد؛ بی‌تردید این احساس تجربه می‌شود؛ اما نه به عنوان چیزی پوچ یا بیهوده، به عکس، به این دلیل که تجربه‌ای ناگزیر برای دست یافتن به سطحی جدید از بودن است، والاترین ارزش را یافته است. مرگ، رازآموزی بزرگ است. اما در جهان نوین، مرگ از معنای دینی‌اش تهی شده است، به همین سبب است که با نیستی برابرگرفته می‌شود؛ و در مقابل نیستی، انسان نوین فلج می‌شود.

تنهادر یک بند کوتاه به این مسئله می‌پردازیم که (هرگاه از «انسان نوین» سخن می‌گوییم، از بحران‌ها و اضطراب‌هایش، عمدتاً درباره‌ی فردی می‌اندیشیم که ایمان ندارد، که دیگر در پیوندی زنده با یهودیت - مسیحیت نیست. از دید یک باورمند، مسئله‌ی مرگ خود را به صورت دیگری نمایان می‌کند، از دید او نیز مرگ آیین گذر است. اما بخش مهمی از جهان نوین، ایمان خود را از دست داده است و برای این توده‌ی انسانی

اضطراب در مقابل مرگ خود را به صورت دلهره‌ی نیستی نمایان می‌کند. تنها این بخش از جهان نوین است که به آن اشاره می‌کنیم و در صدد درک تجربه‌اش و تفسیر آن با قرار دادنش در افق فرهنگی دیگری هستیم.)

آن‌گاه به نظر می‌رسد که تجربه‌ی انسان نوین، از کشف نیستی سرچشمه می‌گیرد و از آن تغذیه می‌کند. درباره‌ی این وضعیت متافیزیکی یک غیراروپایی چه می‌تواند بگوید؟ خود را ابتدا در وضعیت روحی انسان باستانی می‌گذاریم، انسانی که (هر چند به غلط) «ابتدایی» نامیده شده است. او نیز دلهره‌ی مرگ را می‌شناخت که به تجربه‌ی بنیادینش مربوط می‌شد، تجربه‌ی تعیین‌کننده‌ای که از او، آنچه هست را ساخت، انسانی پخته، آگاه و مسئول، که او را قادر ساخته تا فراسوی دوره‌ی کودکی رود و خود را از مادر و از عقده‌های کودکی جدا کند. دلهره‌ی مرگی که انسان ابتدایی آن را زیست، دلهره‌ی رازآموزی بود.^۱ و اگر می‌توانستیم دلهره‌ی انسان نوین را به تجربه و زبان نمادین انسان‌های ابتدایی ترجمه کنیم، شاید آن‌ها چنین داد سخن می‌دادند که، آزمون رازآموزانه بزرگی است؛ ورود به هزارتو، یا بیشه‌ای است که اشباح اهریمنان و نیاکان در آن مأوا دارند، یا ورود به جنگلی است که با جهنم انطباق دارد، با جهان دیگر: ترسی عظیم است که نوآموز را به هنگام رازآموزی فلج می‌کند، زمانی که توسط هیولا بلعیده می‌شود و خود را در تاریکی شکمش می‌یابد، و احساس می‌کند قطعه قطعه و هضم شده است تا دوباره به صورت انسانی نو تولد یابد. تمامی آزمون‌های دشوار دهشتناک که رازآموزی جوانان جوامع باستانی را تشکیل می‌داد، به یاد داریم، آزمون‌هایی که برای تمامی رازآموزی‌ها ضروری است و در برخی از راز و رمزهای یونانی - شرقی بازمانده است. می‌دانیم که پسرها و اغلب دخترها، خانه‌ی خود را ترک می‌کنند و برای مدتی - گاه چندین سال - در بیشه زندگی می‌کنند، یعنی در جهانی دیگر، تا رازآموزی خود را تکمیل کنند. رازآموزی از شکنجه‌ها و آزمون‌هایی تشکیل می‌شود و در آیینی اوج می‌گیرد که نمادپردازی مرگ و رستاخیز است. این آیین‌هایی دهشتناک‌ترین است، زیرا پسر فرضاً باید توسط هیولایی بلعیده یا زنده دفن شود، یا در جنگل که به معنای جهنم است گم شود. از این لحاظ است که انسان ابتدایی دلهره‌ی ما را می‌سنجد، اما اگر تا سطحی جمعی گسترش یابد؛ جهان نوین هنوز در وضعیت انسانی است که توسط هیولایی بلعیده می‌شود، در تاریکی شکم آن به مبارزه می‌پردازد، یا انسانی که در بیابانی گمشده،

۱. به ص ۱۹۰ همین کتاب مراجعه کنید.

یا در هزارتویی سرگردان است که خود نماد دوزخ است - و در نتیجه گرفتار دلهره است، و راهی جز آنچه به سوی تاریکی، مرگ یا نیستی است نمی‌بیند.

و با این حال، از دید انسان نخستین، این تجربه‌ی دهشتناک برای تولد انسانی نو ناگزیر است. هیچ رازآموزی بدون آیین درد و رنج، مرگ و رستاخیز ممکن نیست. با داوری از چشم‌انداز ادیان ابتدایی، دلهره‌ی جهان نوین علامت مرگی قریب‌الوقوع است، اما مرگی که ضروری و رهایی‌بخش است، زیرا به دنبال آن رستاخیز و امکان دستیابی به شیوه‌ی جدید بودن، بلوغ و مسئولیت است.

پس در این جا نیز، نمادپردازی مرگ را درست به همان‌سان می‌یابیم که در زمان دیدن خود از دیدگاهی متفاوت، شور تاریخ‌نگاری را از زبان اساطیر مورد قبول عامه تعبیر می‌کردیم. اما نه در میان انسان‌های ابتدایی و نه در تمدن‌های بسیار تکامل یافته‌ی غیراروپایی، پنداره‌ی نیستی را با پنداره‌ی مرگ تبادل پذیر نمی‌یابیم. چنانکه گفته شد، مرگ در میان مسیحیان و در ادیان غیرمسیحی با پنداره‌ی هیچ Nothing همانند گرفته نمی‌شود. مرگ، بی‌شک، پایانی است، اما پایانی که بی‌درنگ با آغاز جدیدی دنبال می‌شود. انسان در سطحی از بودن می‌میرد تا بتواند به سطحی دیگر دست یابد. (مرگ باعث تغییر ناگهانی سطح هستی‌شناختی می‌شود، و در عین حال آیین گذار را می‌سازد، به همان‌سان که تولد یا رازآموزی)

همچنین جالب توجه است که بینیم نیستی Nothingness چگونه در ادیان و متافیزیک هندی ارزیابی شده است، زیرا مسئله‌ی بودن و نبودن به درستی تخصص اندیشه‌ی هندی پنداشته می‌شود. از نظر تفکر هندی، جهان ما، و تجربه‌ی حیاتی و روانی ما، به مثابه محصول کم‌وبیش مستقیم توهم کیهانی، مایا، انگاشته می‌شود. بدون پرداختن به جزئیات، به یاد آوریم که «حجاب مایا» تصویر - قاعده‌ای (image - formula) است که بیانگر ناواقعیت هستی‌شناختی جهان و کل تجربه‌ی انسانی است؛ ما بر هستی‌شناختی تأکید می‌ورزیم، زیرا نه جهان و نه تجربه‌ی انسانی در بودن مطلق مشارکتی ندارد. جهان فیزیکی و تجربه‌ی انسانی ما نیز جزئی از شدن عام و زودگذر بودن است. بنابراین: وهم است که به دست زمان آفریده و نابود می‌شود. اما این گفته بدان معنا نیست که هستی ندارد و آفریده‌ی قوه‌ی تخیل من است. جهان سراب یا توهم، از لحاظ مفهوم بلافصل کلمه نیست، جهان فیزیکی و تجربه‌ی حیاتی و روانی من وجود دارد، اما تنها در زمان هستی دارد، که برای طرز تفکر هندی به معنای آن است که فردا یا صد میلیون سال بعد وجود ندارد؛ در نتیجه، با داوری از پیمانته‌ی وجود مطلق، جهان و هر

تجربه‌ی وابسته به فنا، توهم است. از این لحاظ است که مایا در تفکر هندی نمایانگر گونه‌ای خاص از تجربه‌ی نیستی و نبودن است.

اکنون با استفاده از کلید تفکر هندی به سنجش اضطراب جهان نوین می‌پردازیم. فیلسوف هندی می‌گوید که تاریخ‌گرایی و وجود‌گرایی، اروپا را با دیالکتیک مایا آشنا می‌کند. استدلال او چیزی شبیه به این گفته است: تفکر اروپایی به تازگی دریافته که انسان به شکل گریزناپذیری، نه تنها توسط فیزیولوژی و میراثش، که توسط تاریخ و پیش از هر چیز تاریخ فردی‌اش، شرطی شده است. همین است که انسان را برای همیشه گرفتار "مخمصه" می‌کند: او در تمام مدت در تاریخ شرکت دارد و اساساً موجودی تاریخی است. و احتمالاً فیلسوف هندی می‌افزاید: مدت‌هاست که ما این "مخمصه" را می‌شناسیم؛ همان هستی موهوم در مایاست. و ما آن را موهوم می‌نامیم، زیرا به دست زمان و تاریخ مشروط شده است. از این گذشته، به همین سبب است که هندوستان اهمیت فلسفی برای تاریخ قائل نشده است. مشغولیت هند «بودن» است؛ و تاریخ، که با «شدن» آفریده می‌شود، تنها یکی از اشکال «نبودن» است. اما این گفته بدان معنا نیست که تفکر هندی تحلیل تاریخی بودن را نادیده گرفته است: متافیزیک و فنون روحانی هند مدت‌هاست به تحلیل بسیار پالایش یافته‌ای از آنچه که در فلسفه‌ی غرب اکنون «در - جهان - بودن» یا «بودن در یک وضعیت» نامیده می‌شود، دست یافته است: یوگا، بودیسم، و ودانتا اصل نسبیت و بنابراین ناواقعی بودن هر «وضعیت» و تمامی «شرایط» را نشان داده است. قرن‌ها پیش از هایدگر، اندیشه‌ی هندی ابعاد «مقدر» هستی را در سپنجی شناسایی کرده است، درست به همان‌سان که شرطی شدن چند وجهی کل تجربه‌ی انسانی و هرگونه داوری درباره‌ی جهان را پیش از مارکس یا فروید دیده بود. زمانی که فلسفه‌های هندی قاطعانه اظهار می‌کردند که انسان «در اسارت» توهم است، منظوری که در نظر داشتند این بود که هر هستی‌یی ناگزیر خود را به صورت گسست، و جدا شدن از مطلق می‌سازد. زمانی که یوگی یا بودایی می‌گوید: «همه چیز رنج است، همه چیز فانی است (سَرَوَم دوخَم *sarvam dukham*، سَرَوَم انیتیم *sarvam anityam*)، معنایش همان *Sein und Zeit* بود، از جمله آنکه سپنجی کل هستی انسان، ناگزیر اضطراب و درد تولید می‌کند.

به کلامی دیگر، کشف تاریخی بودن، به مثابه شیوه‌ی خاص بودن انسان در جهان، با آنچه هندی‌ها از زمان‌های دور وضعیت ما در مایا نامیده‌اند، سازگار است. و فیلسوف هندی احتمالاً می‌گفت که اندیشه‌ی اروپایی ناپایداری و شرایط تناقض آمیز (پارادکسی)

انسانی را درک کرده که نسبت به فانی بودنش آگاه شده است: دلهره‌اش از پی این کشف تراژیک می‌آید که انسان، موجودی محکوم به مرگ است، از نیستی برآمده و در مسیر نیستی پیش می‌رود.

با وجود این فیلسوف هندی هنوز نسبت به پیامدهایی که برخی از فیلسوفان نوین از این کشف استخراج می‌کنند، مبهوت است، زیرا پس از پی بردن به دیالکتیک مایا، کوشش یک هندی رها کردن خود از این توهمات است، در حالی که به نظر می‌رسد که اروپایی‌ها صرفاً از این کشف خود خرسندند، و با تصویر پوچ و بدبینانه از جهان دلخوشند. بر ما نیست که در این جا به بحث درباره‌ی چند و چون این گرایش در اندیشه‌ی اروپایی پردازیم؛ تنها کوشش ما این است که این اندیشه را به داوری فیلسوف هندی بگذاریم. حال از نظر یک هندی، هیچ معنایی در کشف توهم کیهانی نمی‌تواند نهفته باشد، مگر آن که با جست و جو و طلب «بودن مطلق» دنبال شود: مفهوم مایا بدون مفهوم برهمن بی‌معناست. به زبان شرقی می‌توان گفت که هیچ لطفی در آگاه شدن از مشروط بودن انسان نیست مگر آن که روی به سوی نامشروط داشته و در جست‌وجوی رهایی باشد. مایا یک بازی کیهانی است، و به هر حال اوهامی، اما با پی بردن به این مطلب، با پاره کردن حجاب مایا، انسان خود را در مقابل بودن مطلق، در مقابل واقعیت نهایی می‌یابد. دلهره، از آگاه شدن از شرایط ناپایدار و غیرواقعی بودن بنیادین سرچشمه می‌گیرد، اما این آگاهی خود هدف نیست، تنها به کشف وهم هستی ما در جهان یاری می‌رساند. و درست در همین جا بیداری دوم آگاهی روی می‌دهد: انسان در می‌یابد که توهم بزرگ، مایا، بر بنیان جهالت ما استوار گشته، یعنی بر پایه‌ی یکی‌گرفتن احمقانه و به دروغ خود با «شدن» کیهانی و با تاریخی بودن. فیلسوف هندی توضیح می‌دهد که در واقعیت، خود راستین ما - آتمن ما، پوروشه ما - با وضعیت‌های چندگانه‌ی تاریخ ما ارتباطی ندارد. خود در «بودن» شرکت دارد؛ آتمن با برهمن همسان است. از نظر یک هندی، دلهره‌ی ما به آسانی قابل درک است: ما گرفتار دلهره‌ایم، زیرا به تازگی به آنچه هستیم پی برده‌ایم - نه به آنکه میرا به مفهوم انتزاعی قیاس هستیم، بلکه به اینکه در حال مردن هستیم، در میانه‌ی عمل مردن هستیم، و به شکل گریزناپذیری توسط زمان بلعیده می‌شویم. هندی می‌تواند به خوبی ترس و اضطراب ما را نسبت به آنچه که از کشف مرگ حاصل می‌شود درک کند. اما می‌پرسد مرگ موردنظر چیست؟ این مرگ ناخود non-self، فردیت توهمی ماست؛ از جمله مایای ما، و نه مرگ «بودنی» که در آن شرکت داریم - معنی آتمن ما که درست به علت مشروط و فانی نبودن بی‌مرگ است. پس هندی

تا آن جا با ما هم‌رأی است که می‌پذیرد دلهره در مقابل نیستی هستی ما با دلهره‌ی مرگ همانند است - اما بلافاصله اضافه می‌کند که این مرگ که شما را با چنین اضطرابی پُر می‌کند، تنها مرگ توهمات شما و جهالت شماست: به دنبال آن تولد مجدد، بازشناسی هویتتان، شیوه‌ی راستین بودن‌تان، آن بودن نامشروط و آزاد می‌آید. در یک کلام خواهد گفت که خودآگاهی نسبت به تاریخی بودن است که شما را مضطرب می‌سازد، و تعجبی هم ندارد. زیرا باید در تاریخ مُرد تا بتوان بودن راستین را کشف کرد و زیست.

به آسانی می‌توان حدس زد که فیلسوف اروپایی پیرو تاریخ و اصالت وجود به چنین تعبیری از اضطراب پاسخی می‌دهد. اگر از من بپرسید، می‌گویم که او خواهد گفت: «بی‌تفاوت شدن نسبت به تاریخ و تابع آن نبودن»؛ اما انسان چیز دیگری جز تاریخ نیست و نمی‌تواند باشد، زیرا سرشتش زودگذری است. پس می‌خواهید بگویید که من هستی اصیل و موثق authentic خود را رها کنم و به یک انتزاع، بودن ناب، آتمن پناهنده شوم: شأن و مقام خود را به مثابه آفریدگار تاریخ فدا کنم تا نوعی هستی غیرتاریخی، غیرموثق، خالی از هرگونه محتوای انسانی را بزییم. ترجیح می‌دهم با اضطراب خود بسازم؛ این اضطراب حداقل نمی‌تواند مرا از نوعی احساس عظمت قهرمانانه محروم کند، از آگاه شدن از شرایط انسانی و پذیرش آن.

بحث درباره‌ی مواضع فلسفی اروپایی از هیچ نظر هدف من نیست: معذک باید به یکی از بدفهمی‌هایی که تصویر غرب از هندی و معنویت هندی را گمراه می‌کند، اشاره کنم. مسئله به هیچ وجه این نیست که کشف توهم کیهانی و جست و جوی متافیزیکی "بودن" در هند خود را به صورت خوارشماری کامل به زندگی یا باور به تهیت vacuity جهانی بیان می‌کند. اکنون شروع به درک این نکته نموده‌ایم که شاید هند پیش از هر تمدن دیگری به زندگی عشق می‌ورزد و بزرگش می‌دارد، و از هر سطح آن لذت می‌برد. زیرا مایا یک توهم کیهانی پوچ و بی‌بها نیست، و با آن پوچی که برخی از فیلسوفان اروپایی به هستی انسان به‌صورتی که آن‌ها دریافتش می‌کنند، یعنی از نیستی برآمدن و به سوی نیستی پیش رفتن، نسبت می‌دهند، آشنایی ندارد. از نظر اندیشه‌ی هندی مایا یک آفرینش الهی است، بازی بی‌کیهانی، که هدف و پایان آن تجربه‌ی انسانی و رهایی از آن تجربه است. در نتیجه آگاهی از توهم کیهانی در هند به معنای کشف این مسئله که همه چیز نیستی است نمی‌باشد، بلکه مفهوم ساده‌ی آن این است که هیچ تجربه‌ای در جهان یا از تاریخ اعتبار هستی‌شناسانه ندارد و در نتیجه شرایط انسانی را نباید پایانی در خود انگاشت. اما با آگاه شدن از این نکته، یک هندو خود را از جهان کنار نمی‌کشد: اگر چنین

بود، هندوستان باید مدت‌ها پیش از صحنه‌ی تاریخ ناپدید می‌شد، زیرا مفهوم مایا را اکثریت عظیم مردم هند پذیرفته‌اند. آگاه شدن از دیالکتیک مایا ناگزیر به ریاضت‌کشی و ترک تمامی هستی اجتماعی و تاریخی نمی‌انجامد. این حالت خودآگاهی عموماً بیان خود را در نگرشی کاملاً متغایر می‌یابد؛ نگرشی که کریشنا در *بَهگودگیتا* به آرجونا نشان می‌دهد؛ از جمله این که در جهان باقی بماند، در تاریخ شرکت کند، اما مراقب باشد که ارزش مطلقى را به تاریخ نسبت ندهد. آنچه *بَهگودگیتا* بر ما روشن می‌کند، بیش از آن که دعوتی به چشم پوشیدن از تاریخ باشد، هشدارى علیه بت پرستی تاریخ است. کل تفکر هندی بر این نکته اصرار می‌ورزد، که حالت جهالت و توهم، زیستن در تاریخ نیست، بلکه باور آوردن به واقعیت هستی‌شناسانه آن است. چنانکه قبلاً گفتیم، هر چند جهان توهم است زیرا در حالت «شدن» مداوم است - اما به هر حال یک آفرینش الهی است. جهان در واقع مقدس است، اما به شکل متناقضی (پارادکسی) نمی‌توان تا زمان کشف این مسئله که جهان یک بازی الهی است، به قداست آن پی برد. جهالت، و در نتیجه اضطراب و رنج را این باور پوچ تداوم می‌بخشد که این جهان فانی و توهمی، نمایانگر واقعیت نهایی است. دیالکتیک مشابهی را در رابطه با زمان می‌یابیم. بنابه *مای تری - اوپانیشاد (Maitri)* (*Upanishad*)، برهمن، بودن مطلق، خود را تحت دو جلوه‌ی متضاد همزمان متجلی می‌سازد: زمان و ابدیت. جهالت، از دیدن جلوه‌ی منفی آن - فانی بودنش - تشکیل می‌شود. «عمل نادرست» چنانکه هندو آن را می‌نامد، زیستن در زمان نیست، بلکه این باور است که هیچ چیز بیرون از زمان وجود ندارد. انسان به دست زمان، تاریخ، نه از این لحاظ که در آن‌ها زندگی می‌کند، بلکه به علت واقعی پنداشتن آن‌ها بلعیده می‌شود، ابدیت را فراموش می‌کند یا بی‌ارزش می‌شمارد.

اما نباید از پی این مشاهدات رفت؛ منظور ما از پرداختن به آنها، بحث درباره‌ی متافیزیک هندی، یا مقابله‌ی آن با فلسفه‌ی اروپایی نیست، بلکه می‌خواهیم ببینیم یک هندی درباره‌ی جامعه‌ی معاصر ما چه نظری دارد. آنچه اهمیت دارد این است که چه از دیدگاه فرهنگ‌های باستانی، و چه از دیدگاه روحانیت هندی، اضطراب در زیر نمادپردازی مرگ ظاهر می‌شود. یعنی اضطراب ما از دیدگاه و سیستم ارزشی سائیرین - غیر اروپایی‌ها - همان معنا و اهمیتی را آشکار می‌کند که ما اروپایی‌ها در آن یافتیم: قریب‌الوقوع بودن مرگ. اما هم‌رأیی دید ما با دید سائیرین درباره‌ی آن از این بیش‌تر نیست. زیرا از دید غیراروپایی، مرگ نه قطعی و نه پوچ است؛ به‌عکس، اضطراب برانگیخته از قریب‌الوقوع بدون مرگ، وعده‌ی رستاخیز است، و پیش‌آگاهی از تولد

دوباره در شیوه‌ی بودن دیگری را آشکار می‌کند، و این شیوه‌ای است که فراسوی مرگ می‌رود. از چشم‌انداز جوامع ابتدایی، اضطراب جهان نوین با دلهره‌ی مرگ در رازآموزی همانند است. از چشم‌انداز هندی با لحظه‌ی دیالکتیکی کشف مایا همانند است. اما چنانکه گفتیم، در فرهنگ باستانی و «ابتدایی» و نیز در هندوستان، این اضطراب حالتی است که نمی‌توان در آن باقی ماند؛ ناگزیر بودنش از گونه‌ی تجربه‌ی رازآموزی، آیین گذر است. در هیچ فرهنگی جز فرهنگ ما نمی‌توان در میانه‌ی این آیین گذر ایستاد و در وضعیتی ظاهراً بی‌سرانجام استقرار یافت. زیرا مسئله درست همین به پایان رساندن این آیین گذر و حل بحران به کمک بیرون آمدن از آن در سطحی عالی‌تر، بیداری در خودآگاهی از شیوه‌ی عالی‌تر «بودن» خلاصه می‌شود. برای نمونه، قابل درک نیست که چگونه می‌توان یک آیین رازآموزی گذر را ناتمام گذاشت. در این صورت پسر دیگر کودک نیست، چنانکه پیش از شروع رازآموزی‌اش بوده، اما بزرگسالی هم نخواهد بود که در پایان این آزمون‌های دشوار می‌شود.

باید به منبع دیگری از اضطراب نوین نیز اشاره کرد؛ پیش‌آگاهی و مبهم ما از پایان جهان، یا دقیق‌تر، پایان جهان ما، تمدن ما. در این جا اینکه تا چه حد این ترس پایه و اساسی دارد، نمی‌پردازیم: کافی است به یاد داشته باشیم که این نکته به هیچ وجه یک کشف نوین نیست. اسطوره‌ی پایان جهان رویدادی جهانی است؛ و در میان اقوام ابتدایی که هنوز در مرحله‌ی پارینه‌سنگی فرهنگ قرار دارند، نظیر استرالیایی‌ها، و مشابهاً در تمدن‌های بزرگ تاریخی، بابلی‌ها، هندی‌ها، مکزیکی‌ها و یونانی - لاتین نیز یافت می‌شود. این اسطوره‌ی نابودی و آفرینش مجدد دوره‌ای جهان‌هاست، قاعده‌ی کیهان‌شناسانه اسطوره‌ی بازگشت جاودانی است. بلافاصله باید افزود که وحشت از پایان جهان، هرگز در فرهنگ غیراروپایی نتوانسته زندگی یا فرهنگ را فلج کند. انتظار وقوع فاجعه‌ای کیهانی در واقع دلهره‌آور است، اما اضطراب آن از لحاظ دینی و فرهنگی حالت یکپارچه‌ای دارد. پایان جهان هرگز مطلق نیست؛ از پی آن، همواره آفرینش جهانی نو، نوزایی شده می‌آید. زیرا از نظر غیراروپایی، زندگی و روح از این لحاظ یگانه‌اند که هرگز نمی‌توانند به شکل قطعی ناپدید شوند.

اکنون باید از این تطبیق ادیان و تمدن‌های غیراروپایی دست کشیم. نتیجه‌گیری نمی‌کنیم، زیرا این گفت و گو به سختی آغاز شده و هنوز باید ادامه و تکامل یابد. باوجود این، این تغییر چشم‌انداز خود تسلی‌بخش است: تنها کافی است خود را در سطح فرهنگ‌های باستانی و شرقی بگذاریم تا معانی رازآموزانه و ارزش‌های روحی اضطراب

را، معانی و ارزش‌هایی را که برای برخی از سنت‌های عرفانی و متافیزیکی اروپایی شناخته شده‌اند، از نو کشف کنیم. اما مثل آن است که بگوییم گفت و گو با جهان راستین آسیایی، افریقایی یا اقیانوسیه‌ای، به ما کمک می‌کند تا مواضع روحانی را که به حق شاید بتوان از لحاظ جهانی معتبر پنداشت، از نو کشف کنیم. این‌ها دیگر قاعده‌هایی منطقه‌ای نیستند، آفریده‌های صرفاً این یا آن قطعه‌ی تاریخ، بلکه - شاید به جرأت بتوان گفت - موضعی وابسته به قاطبه‌ی مسیحیان جهان oecumencial است.

اما، شاید بتوان از خود پرسید، اگر این گفت و گو با سنت‌های روحانی غیراروپایی صرفاً ما را به کشف دوباره‌ی برخی از منابع نادیده گرفته شده‌ی میراث روحانی خودمان می‌رساند، رفتن به محل و پرس و جو از هندی، افریقایی یا اقیانوسیه‌ای، چه سودی می‌تواند داشته باشد؟ همان‌طور که قبلاً گفتیم، این لحظه‌ی تاریخی خود ماست که ما را وادار می‌کند تا فرهنگ‌های غیراروپایی را درک کنیم و با نمایندگان اصیل و صادق آن‌ها به گفت و گو نشینیم. اما در این میان چیز بیشتری نیز وجود دارد؛ این حقیقت غریب و دلگرم‌کننده که تغییر چشم‌انداز روحانی به صورت نوزایی ژرف وجود درونی ما، صورت می‌گیرد. پیشنهاد می‌کنیم این فصل را با بازگویی داستانی یهودی پایان بریم که به شکل ستایش آمیزی این راز برخورد متقابل را تشریح می‌کند. داستان خاخام آی‌زیک Eisik کراکویی است که هاینتریش زیمر شرق‌شناس از *Khassidischen Bücher* مارتین بوبر بیرون کشیده است. این خاخام زاهد، رؤیایی داشت که در آن به او گفته شد به پراگ رود و آن‌جا در زیر پلی بزرگ که به قصر پادشاه راه داشت، گنجی پنهان را بیابد. رؤیا سه بار تکرار شد و خاخام آهنگ سفر کرد. هنگامی که به پراگ رسید پل را یافت! اما چون شب و روز تحت محافظت نگهبانان بود، آی‌زیک جرأت نمی‌کرد زمین را بکند. با پرسه‌زدن در اطراف توجه سرنگهبان را به خود جلب کرد، که با مهربانی از او پرسید که آیا چیزی گم کرده است. آن‌گاه خاخام معصومانه رؤیایش را باز گفت، و سرنگهبان زیر خنده زد و گفت: «ای مرد بیچاره تو به خاطر یک رؤیا واقعاً کفش‌هایت را پاره کرده تا این همه راه‌آبی؟» سرنگهبان نیز صدایی را در رؤیا شنیده بود: «درباره‌ی کراکو با من سخن گفت، فرمان داد که آن‌جا بیایم و گنجی را در خانه‌ی خاخامی به نام آی‌زیک، آی‌زیک پسر جیکل Jekel جست و جو کنم. گنج را می‌بایستی در گوشه‌ای خاک گرفته در پشت اجاق می‌یافتم.» اما سرنگهبان به صداهایی که در رؤیاهایش می‌شنید اعتماد نمی‌کرد؛ او مردی عاقل بود. خاخام، تعظیمی کرد، او را سپاس گفت و با شتاب به سوی کلبه‌اش بازگشت: آن‌جا آن گوشه‌ی فراموش شده و نادیده گرفته‌ی خانه‌اش را گشت و گنج را

کشف کرد، و به تنگدستی‌اش پایان بخشید.

هانریش زیمر چنین نظر می‌دهد که «بنابراین، گنج واقعی که می‌تواند به تنگدستی و تمامی آزمون‌های دشوار ما پایان بخشد، هرگز چندان دور نیست؛ نیازی به جست و جوی آن در کشوری دور افتاده نیست. در محروم‌ترین بخش‌های خانه‌مان مدفون است، یعنی در وجود خودمان. در پشت اجاق، در کانون زندگی و گرمایی که بر هستی ما حاکم است، در قلب قلبمان، تنها اگر می‌دانستیم که چگونه از خاک بیرونش کشیم. و با این حال این حقیقت غریب و پایدار وجود دارد که تنها پس از سفری زاهدانه به منطقه‌ی دوردست، به سرزمینی جدید است که معنای صدای درونی که ما را در جستجویمان هدایت می‌کند، می‌تواند فهمیده شود. و حقیقت دیگری نیز به این حقیقت غریب و پایدار باید افزود: هر آن کس که معنای زیارت رازآمیز درونی ما را آشکار سازد، باید خود یک بیگانه، از نژاد و عقیده‌ای دیگر باشد.»

و این معنای ژرف هر برخورد اصیلی است؛ و به خوبی می‌تواند نقطه‌ی خروج برای انسان‌گرایی جدیدی را در سطح جهانی فراهم آورد.

۲۴۵۰ تومان

