

اسطوره، نمادگرایی و حقیقت

نوشته دیوید بیدنی
ترجمه بهار مختاریان

اسطوره از جمله مسائلی است که ذهن فلاسفه غربی را از زمان افلاطون و سوفسطاییان به خود مشغول داشته است. در اندیشه یونانی این مسئله می‌بایست رابطه حقیقت عقلانی و فلسفی را با باورهای سنتی و دینی تبیین می‌کرد. سوفسطاییان عصر روشنگری یونان با تفسیر اساطیر سنتی یا روایتهای منسوب به ایزدان، به منزله تمثیلهایی که حقایق طبیعی و اخلاقی را آشکار می‌سازند، می‌کوشیدند تا دو مقوله حقیقت عقلانی و باورهای سنتی را با یکدیگر آشتی دهند. افلاطون این شیوه تمثیلگرایانه تفسیر اساطیر را مورد انتقاد قرار داد، اما این روش قوت و هواخواهان بسیار داشته و اعتبار خود را نزد نوافلاطونیان و رواقیون عهد هلنیسم حفظ نمود؛ آنان در این روش به دنبال ابقای قدرت باورهای سنتی و امتیازات دینی دولت بودند. به نظر ژولین (Julian) امپراطور و سالوستیوس (Sallustius) فیلسوف، اساطیر حقایق و رموزی الهی‌اند که اسرار آن بر مردم عامی پوشیده است و تنها خردمندانند که پی به حقیقت مکتوم آن می‌برند. اپیکوریان از زمان دمکریتوس و لوکرتیوس، دو ملحد پرآوازه جهان باستان، برخلاف نوافلاطونیان و رواقیون در صدد رهایی از روایتهای سنتی بودند زیرا به گمان آنان این روایات داستانهایی ساختگی‌اند که صرفاً ماهیت رویدادهای تاریخی و طبیعی را پوشیده می‌دارند و اساساً برای پشتگرایی قدرت روحانیون و شهریاران ساخته شده‌اند. به تبع این نگرش، از قرن سوم پیش از میلاد اوهمروس (Euhemerus) تأویلی کلاسیک از این روند تفکر ارائه کرد و از آن پس اوهمریسم (Euhemerism) بر هرگونه تفسیر تاریخی اسطوره اطلاق گشت. در اعصاری که شاهد خدانگاری فرمانروایانی چون اسکندر کبیر بود، بسیاری از فلاسفه دریافتند که اساطیر

سنتی مربوط به ایزدان و پهلوانان، فاقد اسرار و رموز فوق‌طبیعی است و چیزی بیش از رویدادهای کسالت‌بار تاریخی نیست.

نوافلاطونیان، رواقیون و نیز اپیکوریان بر این عقیده بودند که اساطیر را نباید حقیقی (در برابر مجازی) انگاشت؛ اما محافظه‌کاران میانه‌رو در آنها حقایق فلسفی، دینی، تمثیلی و جاوید جستجو می‌کردند. از سوی دیگر، اصلاح‌طلبان تندرو اساطیر را افسانه‌هایی دروغین برای گمراه کردن عوام خوش‌باور و خرافاتی می‌انگاشتند. در ادوار اولیه مسیحیت الهیون مسیحی از عقاید اپیکوریان در ابطال اساطیر شرک‌آمیز سود می‌جستند اما رواقیون و نوافلاطونیان و نیز حکمرانان با مسیحیانی که معتقد بودند وحی الهی از اسطوره جداست به مجادله می‌پرداختند. بعضی از الهیون مسیحی و یهودی مانند فلوپین و سنت اگوستین با تأویل تمثیل‌گرایانه و حقیقی روایت‌های عهد عتیق موافق بودند اما اساطیر را که به اعتقاد آنان خاستگاهی شرک‌آمیز داشت فاقد اعتبار می‌دانستند. به عقیده آنان اغماض و تسامح مسیحیان بود که موجب شد آثار دینی مشرکان به «اساطیر»، یعنی روایت‌های بی‌اعتبار و باورنکردنی موسوم گردد.

در سده‌های پانزدهم و شانزدهم در پی تحولات ناشی از رنسانس گرایش جدیدی نسبت به هنر و ادبیات یونانی پدید آمد. اومانیزم مسیحی توانست گرایش به اساطیر کهن یونان و روم را به اغماض برگزار کند به شرط آنکه این گرایش در تعارض با مسیحیت نباشد. کلیسای کاتولیک با اساطیر تا آنجایی که آنها را تمثیلیهایی اخلاقی یا سروده‌هایی ساده یا نموده‌های هنری برخاسته از عواطف و امیال انسان بینگارند، سر ستیز نداشت. پس از آن نیز تسامح کلیسای کاتولیک به‌خاطر سنت هنری ادوار اولیه تاریخ کلیسا که تصویرگری نمادین آرمانهای مسیحی را روا می‌داشت، رایج‌تر گشت. نماد صلیب و طغرای مسیح و نیز نمادهایی مانند چوپان نیک، شراب و ماهی رواج عام یافت. در اواخر قرون وسطی نقاشان عصر رنسانس توانستند بار دیگر از مضامین جدید را به تصویر می‌کشیدند. از این رهگذر نقاشان عصر رنسانس توانستند بار دیگر از مضامین و شخصیت‌های اساطیری یونان و روم بهره‌گیرند؛ آنان با استفاده از این درونمایه‌ها می‌توانستند نظریات دنیوی جدید را به گونه‌ای نمادین بیان کنند. نقاشانی چون تیتین (Titian)، تین تورتو (Tintoretto)، لئوناردو، میکلاژ از این گروه هنرمندان بودند. هنر رنسانس آرمانهای زیباگرایانه یونانی را در بافت فرهنگ مسیحیت با زبانی نمادین بیان نمود. اما از میان فلاسفه، کوشش فرانسیس بیکن در کتاب حکمت قدما (the Wisdom of Ancients) برای ارائه تفسیری تمثیل‌گرایانه از اساطیر کهن - به منزله سرچشمه معرفت باطنی و فلسفی - در وفاق با فرهنگ

روزگارش نبود و، به همین سبب، کوشش وی چندان جدی تلقی نگشت: هنرمندان مسیحی می‌توانستند آرمانهای زیباگرایانه یونانی را اقتباس کنند ولی فلاسفه مسیحی قادر نبودند از اساطیر آنان الهام گیرند.

در نیمه دوم عصر روشنگری در قرن هیجدهم، خردگرایانی همچون ولتر اساطیر کلاسیک را خرافه‌هایی نامعقول و افسانه‌هایی برساخته و بی‌اعتبار می‌دانستند و بر آن بودند که آنان را کشیشان حیل‌گر بر عوام تحمیل کرده‌اند. آماج انتقاد خردگرایان کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان و نیز داستانهای مشرکان بود. آنها می‌کوشیدند تا این آثار را بی‌ارج بنمایانند؛ اما خردگرایان ضد دین نبودند، بلکه در پی دینی بودند که خرد و استدلال را بر جای ایمن نشانند.

اثر جیوانی باتیستا ویکو به نام علم نوین (New Science) اثری یگانه در اعتراض به خردگرایی مسلط قرن هیجدهم است که به نوبه خود وامدار دکارت‌گرایی و ریاضیات قرن هفدهم بود. کتاب علم نوین ویکو، نخستین اثری بود که در خارج از ایتالیا به‌ویژه در آلمان تأثیری ژرف بر جای نهاد و بزرگانی چون هردر و گوته آن را ستودند؛ این کتاب بر نهضت رمانتیسم تأثیر گذارد. روش تفسیر اسطوره ویکو را می‌توان «اوهمریسم تمثیل‌گرایانه» (Allegorical Euhemerism) نامید، زیرا وی کوشید تا منزلت قهرمانان فرهنگی اسطوره را تا حد نمادهایی از طبقات اجتماعی تنزل دهد. روش ویکو عنصر تمثیل را با تحویل‌گرایی تاریخی (historic reductionism) ترکیب می‌کند و اساطیر را مقولاتی هم‌نمادین و هم حقیقی (در مقابل مجازی) در نظر می‌گیرد. او ارزش قوم‌شناختی اساطیر را به مثابه روایتهای تاریخی مهمی از ادوار تکامل اندیشه آدمی و نهادهای اجتماعی ارج می‌نهد. به نظر او اهمیت اساطیر صرفاً در گزارشهای قوم‌شناختی آن نیست؛ بلکه آنها اساساً «روایتهایی ساده و واقعی» از رویدادهای واقعی تاریخ‌اند که به زبانی شاعرانه بیان شده‌اند. با این همه، ویکو نیز همانند بسیاری از دانشمندان ادوار بعد از درک معنای به‌راستی نمادین این روایتهای شعرگونه که تغییرشکل یافته بودند و اینک باورنکردنی به‌نظر می‌رسیدند، ناتوان ماند.

در نهضت رمانتیسم اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم، اساطیر شاعرانه (Poetic myths) به موضوعی مقدس بدل گشت و آن را سرچشمه اصلی فرهنگ می‌انگاشتند. قضاوت شلینگ درباره اسطوره، به منزله عنصر اساسی فلسفه دین، قضاوتی فلسفی است. همان‌طور که کاسیرر خاطر نشان کرده است، شلینگ در کتاب فلسفه اسطوره‌شناسی

(Philosophy of Mythology) تفسیر تمثیلگرایانه اسطوره را کنار گذارده و «تفسیر همانگویی» (tautegorical interpretation) از شخصیتهای اسطوره‌ای - به مثابه اشکال خودگردان روح آدمی - را جایگزین آن می‌کند. او می‌گوید اسطوره شیوه ضروری و شیوه واقعی خاص خود را داراست و اعتقاد جدی باورمندان اسطوره مانع هرگونه فرضیه خردگرایانه در باب ماهیت صرفاً برساخته آن می‌گردد. اسطوره حاصل خودبه‌خود احساس ضرورت و اعتقادی نیست که در جریان تاریخ ظهور کرده باشد و ذهن آدمی بدان تمسک بسته باشد. مطابق با فلسفه ایده‌آلیستی مطلق شلینگ می‌توان گفت که روند تفکر اسطوره‌ای اساساً «روندی الهی» است؛ روندی که خدا یا «مطلق» از نظر تاریخی از طریق خودآگاهی آدمی خویش را هویدا می‌سازد. خودآگاهی آدمی به ناگزیر می‌بایست از مرحله اسطوره‌ای چندخدایی گذر کند تا بتواند خدای راستین را آنگونه که سزاوار است بشناسد. مرحله اسطوره‌ای مرحله‌ای ضروری در خود - رازگشایی (self-revelation) و تجلی مطلق است.

فلسفه نوکانتی ارنست کاسیرر مهمترین کوشش دوران معاصر برای بازسازی فلسفه اسطوره به مثابه بخش مکمل فلسفه فرهنگ است. کتاب فلسفه صور نمادین (Philosophy of Symbolic Forms) کاسیرر کوششی است در به‌کارگیری بصیرتهای مثبت شلینگ و تغییر آنها از نگرش ایده‌آلیستی مطلق به فلسفه نقادانه کانتی. به اعتقاد او اسطوره صورت خودگردانی از روح آدمی است و، از این رو، به قوه تجربی - روانشناختی‌ای که بر نمودها تأثیر می‌نهد، تقلیل نمی‌یابد. اما کاسیرر برخلاف شلینگ در صدد تفسیر اسطوره از راه «وحدت صورت ساختی ویژه روح» است نه مرحله‌ای الهی از «روندی مطلق». او علاقه‌مند به کاوش در سرشت اصلی کارکرد اسطوره و مقایسه این کارکرد با زبان‌شناسی، زیبایی‌شناسی و منطق است. همانگونه که او می‌گوید «پدیدارشناسی نقادانه ذهن اسطوره‌ای نه از الوهیت به مثابه واقعیتی متافیزیکی و اصیل و نه از انسان به عنوان واقعیت عینی و محسوس آغاز می‌گردد، بلکه [پدیدارشناسی ذهن اسطوره‌ای] در جستجوی دریافت روند تحول فکری و روحی آدمی است و منحصراً واقعیت صرف و نمودهای گوناگون آن را مشخص می‌کند»^۱. اسطوره، جهانی خاص خود مطابق با اصلی ذهنی می‌آفریند؛ جهانی که قانون درونی و الزامات خاص خود را پدیدار می‌سازد. عینیت و موضوعیت اسطوره در شیوه انضمامی و ضروری تکوین ذهنی آن فراهم می‌آید، یعنی «شیوه تکوین نمونه‌واری که در طی آن ذهن خود را از انفعال صرف در قبال تأثرات حسی می‌رهاند و با این تأثرات مقابله می‌کند».

به نظر کاسیرر، شلینگ اسطوره را اساساً فرضیه و تاریخ ایزدان می‌داند. فلسفه اسطوره

شلینگ همچون نظریه‌های قوم‌شناسی آندرو لانگ (Andrew Lang)، ویلهم اشمیت (Wilhelm Schmidt) و ویلهم کوپر (Wilhelm Kopper)، مسلم‌انگاشتن مرحلهٔ یگانه‌انگاری آغازینی است که در پی آن چندخدایی اساطیری پدیدار می‌شود. اما کاسیرر گرایش به نظریه‌های پروس (Preuss)، ویرکانت (Vierkandt) و مارت (Mart) دارد. به اعتقاد اینان دین ابتدایی با ادراک حسی کاملاً منسجمی که قایل به نیرویی جادویی و فوق‌طبیعی که ذاتی اشیاء است آغاز می‌گردد. به گفتهٔ کاسیرر ذهن ابتدایی و اسطوره‌ساز را باید به روش تجربی و کارکردی، بدون هرگونه تصور پیش‌پنداشتهٔ متافیزیکی بررسی کرد.

به نظر کاسیرر اندیشهٔ اسطوره‌ای صورتی یگانه و مشخص از خودآگاهی یا ویژگیهای خاص خویش است. اسطوره فاقد وحدت موضوع است و تنها دارای وحدت کارکردگرایانه‌ای است که به شیوهٔ خاص تجربی بیان می‌گردد. از این‌رو، او با «اسطوره‌شناسی طبیعت‌گرایانه»‌ای که خاستگاه اسطوره را با استناد به مجموعه‌ای از پدیده‌های طبیعی تبیین می‌کند - همچون اسطوره‌شناسی سماوی (astral mythology) - مخالف است؛ وحدت تبیین و توصیف را باید تنها در وحدت کارکرد و در یگانگی حوزهٔ فرهنگی و شکل منتظم و ساختمان اسطوره جستجو نمود.

سرانجام باید وحدت صوری اسطوره را نه در تبیین تکوینی و علی آن، بلکه در مفهوم انجام‌اندیشانه و غایت‌گرایانه‌ای جستجو کرد که در پی آن خودآگاهی از چگونگی تکوین واقعیت ذهنی شکل می‌پذیرد. کاسیرر این وظیفه را پیش روی خود نهاده که سرشت وحدت صوری اسطوره را که در آن اشکال متنوع و بی‌نهایت جهان اسطوره‌ای یک مجموعهٔ ذهنی ویژه را تشکیل می‌دهد، روشن سازد. به اعتقاد او اسطوره شکلی آزاد از تحول فکری است و نباید با تقلیل آن به برخی صور نمادین دیگر، همچون زبان، در صدد توضیح آن برآمد. کوشش ماکس مولر برای توضیح خاستگاه اسطوره در ناهمگونی زبانی به عنوان نوعی ضایعه یا بیماری زبان از این دست است. حاصل کلام آنکه چه در مورد زبان و چه در مورد پدیده‌های طبیعی نمی‌توان سخن از وحدت خاستگاه در میان آورد؛ تنها می‌توان از وحدت ساخت و کارکرد که عینیت محض است سخن گفت. اسطوره بازتابی از واقعیت عینی و مستقل از آن نیست، بلکه حاصل کنش راستین و خلاق ذهنی، نگارهٔ مستقل ذهنی و نیز قوهٔ موثر بیان است. اسطوره نخستین شکل بیان و ترجمان فرایند ذهنی‌رهایی است که خود حاصل تحول جهان‌نگری جادویی اساطیری به جهان‌نگری اصیل دینی است. اسطوره نخستین گام در «دیالکتیک بندگی و آزادی است که روح آدمی آن را در نگارهٔ خویش - برساختهٔ کیهان

تجربه می‌کند».

در آغاز پیدایی و شکل‌گیری فرهنگ هنوز اسطوره از دیگر صور فکری و فرهنگی جدا نبود. زبان نیز بسان اسطوره موازنه کامل جهان اشیاء را رعایت می‌نمود و فقط به تدریج صورت ذهنی و نقش معنایی خاص خود را کسب کرد. به همین قیاس، در هنر نیز هیچ تمایز مشخصی بین واقعیت و پندار نبود. هنر در آغاز در نمودهای جادویی خلاصه می‌شد و انگاره‌های هنری به‌خودی خود ارزش زیباشناختی نداشت. بنابراین، گرچه اسطوره، زبان و هنر اساساً در فرهنگ مردم ابتدایی پدیده‌هایی در هم تنیده بودند که در یکدیگر تأثیر متقابل داشتند، اما گرایش و تحول فزاینده‌ای در کار بود که در طی آن روح آدمی از تنوع و ناهمسانی و نیز هستی نسبتاً مستقل نشانه‌هایی که خود آفریده بود، آگاه گردد. علم از دیگر صور حیات فرهنگی آدمی متمایز است زیرا از طریق علم، اندیشه آدمی نمادهای آن را به مثابه نمادهایی فارغ از تأثیرات حسی بازمی‌شناسد. اما این استقلال ذهنی خودآگاه حاصل فرایند طولانی کوششی نفاذانه است.

بنابر نگرش نوکانتی کاسیرر باید نماد اسطوره‌ای را نه همان نموداری از حقیقت نهان یا اسرار، بلکه صورت قائم به ذاتی از تعبیر و تفسیر واقعیت انگاشت. در اسطوره تمایزی بین واقعیت و پندار نیست؛ صورت ذهنی عین «شیء» است و، از این‌رو، اندیشه اسطوره‌ای فاقد مقوله پندار است. این سخن درباره یکایک مراحل اندیشه اسطوره‌ای صادق است و آشکارا در کنش اساطیری متجلی می‌شود. در هر کنش اسطوره‌ای برگزاکننده مناسک به ایزد یا دیوی که وی تجسم و تجلی اوست تبدیل می‌شود. از این‌رو، کاسیرر گرایش به دیدگاه روبرتسون-اشمیت داشته است که مناسک بر اسطوره مقدم است؛ به سخن دیگر، روایت اسطوره‌ای تأویل با واسطه‌ای از مناسک است. این دیدگاه توضیح می‌دهد که چرا مناسک در ادیان ابتدایی چنین جدی قلمداد می‌شده و چرا همواره باور بر این بوده است که استمرار زندگی آدمی و بقای جهان بسته به اجرای درست مناسک است. تصور بر این بوده است که کنشهای طبیعت بدون اجرای مناسک حاصلی در پی نخواهد داشت. هم از این‌روست که در رقص و نیز در مناسک باروری، برگزاکننده آیین خود را صرفاً بازیگری مقلد نمی‌پنداشته است، بلکه برای لحظه‌ای خود را با شخصیت اسطوره‌ای نمایش یکی می‌انگاشت و از قدرت او نیز برخوردار می‌گشت. به همین قیاس، نقش واژه و نام نیز صرفاً نامگذاری و دلالت بر اشیاء نبوده است؛ واژه‌ها جوهر اشیاء و از نیروی جادویی برخوردار بوده‌اند. به همین‌گونه، تصور ذهنی از یک شیء دارای نیروی بالفعلی است و هر چه بر تصور ذهنی روی دهد، بر شیء نیز همان روی

می‌دهد: این پنداشت، شالوده‌بسیاری از مناسک جادویی اولیه است. از این‌رو، در جادو، زبان و هنر ابتدایی، تفکر اساطیری از تصاویر نمادینی بهره می‌جوید که در آن میان نشانه‌ها و مصادیق تمایزی قائل نیست.

چنین برمی‌آید که فرضیه نوکانتی در مورد سرشت مقوم نمادگرایی با رویه معمول فرهنگ ابتدایی همخوانی دارد. چه اگر ما به مناسک ابتدایی و اعتقادات اسطوره‌ای باور می‌داشتیم، این دیدگاه معتبر و منتج می‌بود. کاسیرر خود به آن «نتیجه شگفت‌انگیزی» رسید که دیوید هیوم در کوشش خویش برای تبیین سنجش‌های علمی علوم بدان نائل شده بود؛ با این تفاوت که کاسیرر منشاء همه توصیفات اساطیری کیهان را آشکار نمود. شاید گمراه‌کننده باشد اگر بگوییم که کاسیرر در تجزیه و تحلیل نقش تکوینی سمبل‌های فرهنگی در قوام‌بخشی واقعیت عینی تنها موفق شد اصل مسلم ضمنی ذهن اساطیری را آشکار سازد؛ اما هرگز نتوانست آن اصول مسلم اندیشه نقادانه فلسفی و علمی را معلوم بدارد؛ گرچه خود می‌پنداشت که چنین کرده است.

به عقیده کاسیرر اسطوره حقیقت خاص خود را داراست که با صورتهای دیگر فرهنگی تفاوت دارد، زیرا ذهن اسطوره‌ای ذهنی خلاق است و قادر است صورتی از واقعیت عینی خاص خویش را فرابنمایاند. هم از این‌روست که کاسیرر اصرار داشت که باید اسطوره را به شیوه‌ای حقیقی (در مقابل مجازی) تفسیر کرد. وی با تفسیر تمثیلگرایانه مخالف بود زیرا به نظر او این روش اسطوره را به دیگر وجوه حیات فرهنگی همچون فلسفه، دین یا تاریخ مبدل می‌سازد و عنصر و خصیصه منحصر به فرد و تحویل‌ناپذیر توصیف اسطوره‌ای را نادیده می‌انگارد.

پس پرستی که اینک پیش روی ماست این است که: نقش و کارکرد مطلوب و شاخص اسطوره چیست؟ به راستی اسطوره، جدای از تجلی آن در کلام - جادو، مناسک - جادو و نگاره - جادو، چیست؟ اگر به راستی اسطوره به عنوان یک روایت، صرفاً تأویل مع‌الواسطه‌ای از داده‌های بی‌میانجی مناسک است، پس اسطوره از چه لحاظ بیان و توصیفی مستقل با حقیقت خاص خویش محسوب می‌شود؟ کاسیرر می‌گوید اندیشه اسطوره‌ای پندار و واقعیت، نماد و مدلول نماد را خلط می‌کند؛ اگر چنین باشد پس چگونه اسطوره حقیقت خاص خود را به مدد صور نمادین مستقل خویش بیان می‌کند؟

کاسیرر نشان داده است که چگونه زبان به تدریج از بافت اسطوره‌ای جدا می‌شود و مفهوم زبان به منزله یک صورت نمادین متمایز پدیدار می‌گردد. در دگرگونی زبان بحران یا گسستی

وجود دارد که در آن نقش معنایی و نمادین زبان آشکارا از مصادیق آن متمایز می‌شود. به همین‌گونه، دین نیز از بنیادهای اسطوره‌ای خود می‌گسلد و صورت ویژه خود را کسب می‌کند. هنگامی که فرد بخواهد این مفاهیم دینی محض را برحسب نمودهای عینی آن توصیف کند، آنگاه این مفاهیم صورت اصول دین به خود می‌گیرند. در عرفان عناصر عقیدتی و اساطیری ایمان کنار گذارده می‌شود و تجسد لاهوت به‌سان روندی بی‌وقفه در خودآگاهی بشر ادراک می‌شود. وانگهی، در خودآگاهی دینی تعارض معنی محض و پندار اسطوره‌ای به‌راستی هرگز حل نگشته است. کاسیرر معتقد است که فقط در قلمرو هنر تضاد بین پندار و معنا از بین می‌رود، زیرا فقط در خودآگاهی زیباشناسانه است که پندار اینگونه ادراک می‌شود و آگاهی زیباشناسانه‌ای که به تفکر محض خو کرده است، سرانجام به تفسیر ناپ معنوی از توصیفات نمادین و حداعلای آزادی نائل می‌گردد.^۲

ناگزیر باید چنین نتیجه‌گیری کرد که کاسیرر در کتاب فلسفه صور نمادین فرضیه اصلی خود یعنی اسطوره صورت مستقل یا خودگردان نمادگرایی است را اثبات نکرده است. به اعتقاد کاسیرر و نیز قوم‌شناسان و فلاسفه‌ای که او آنها را نقد نموده، اسطوره یکی از مراحل تحولات فکری است؛ اسطوره نه همان جزء لاینفک و خودگردان فرهنگ عام بشری، بلکه شیوه تفکری است بر مبنای التباس و درآمیختگی مثال نمادین و واقعیت هستی‌مندی که از لحاظ تاریخی در یک مرحله مشخص تحول فرهنگ پدیدار می‌شود و در طی پیشرفت بالنده خودآگاهی انسان، همبافتی کارکردهای نمادین زبان و هنر و دین و علم به تدریج از کارکردهای اسطوره‌ای - جادویی جدا می‌گردد، ولی نشانه‌هایی از منشأ اسطوره‌ای آنها بر جای می‌ماند. می‌توان گفت که به نظر کاسیرر اسطوره مرحله‌ای ضروری در توصیف خلاق و خودپردازش روح آدمی است. اما از آنجا که کاسیرر برخلاف شلینگ اعتقادی به «مطلق متافیزیکی» ندارد، از این‌رو نمی‌توان گفت که نمادهای اسطوره‌ای نمایانگر حقایق مضمّر دینی‌اند، بلکه صرفاً پنداشتهایی نادرست و اوهامی از ذهنیت انسان ابتدایی‌اند که می‌کشید عالم ظاهر و محسوس را تفسیر نماید. به طعنه می‌توان گفت که نگرش نوکانتی کاسیرر درباره هم‌نهادی صور نمادینی که هر یک از مؤلفه‌های آن مقوم واقعیت عینی است در وفاق با مسلمات ضمنی اندیشه اساطیری است، اما کاسیرر در توضیح صحت و تحقیق انتقادی و فوافرهنگی و عینیت اندیشه فلسفی و علمی - که خود در صدد اثبات آن بود - موفق نبوده است.

کاسیرر در آثار بعدی خود به‌خصوص در رساله در باره بشر (Essay on Man) و کتاب اسطوره دولت که پس از مرگش منتشر شد، دوباره به مسئله اسطوره پرداخته است؛ به نظر

می‌رسد که وی از قضاوت‌های پیشین خود دربارهٔ اسطوره چندان خشنود نبوده است. وی در رساله دربارهٔ بشر می‌گوید که در اساطیر نه خصیصه انضمامی بلکه ویژگی «سیماشناختی» (Physiognomic) مشاهده می‌شود. جهان اسطوره، جهان دراماتیک شگفت‌انگیزی است؛ جهان اسطوره، جهان قدرتهای پیکارگر است و اندریافت اساطیری سرشار از این خصیصه‌های حسی است. گرچه همهٔ مساعی اندیشه علمی گرایش به حذف اندریافت سیماشناختی و انتزاعی از طبیعت دارند، «ارزش انسانشناختی» از داده‌های تجربه سیماشناختی محفوظ مانده است. «علم حد و مرز عینیت این اندریافت را تعیین می‌کند اما واقعیت آن را نمی‌تواند به تمامی به هیچ انگارد.»^۳ اندریافت اسطوره‌ای همانند ادراک علمی واقعی است، از این‌رو، می‌توان گفت که اسطوره حقیقت خاص خود را به‌روش متمایز و کیفی تجسم واقعیت به مدد مقولات و صور نمادین خود ارائه می‌کند.

باید به‌خاطر داشت که اسطوره فاقد ارزش تبیینی برای تفسیر طبیعت است. اساطیر طبیعت با زبان شاعرانه و ویژگیهای سیماشناختی خود دربردارندهٔ شرحی از تجربه غیرنقادانهٔ آدمی و گامی در مسیر نیل به واقعیت است. «حقیقت» اسطوره صرفاً حقیقتی ذهنی و روانشناختی است و نشان می‌دهد که چگونه واقعیت برحسب کیفیت حسی آدمی متجلی می‌شود. از این‌رو، به‌سان هر تجربهٔ روانشناختی دیگری که برای ذهن امری واقعی است، اسطوره نیز واقعی است.

براساس این ارزیابی، «حقیقت» اسطوره حقیقتی صرفاً انتزاعی است و به هیچ اعتبار تبیینی با «حقیقت» کاملاً انتزاعی اوهام ندارد. این سخن دلیلی بر هستی مستقل اسطوره به‌عنوان صورت نمادین ویژه‌ای با اعتبار عینی علم نیست. ارائه براهینی در اثبات واقعیت تجربهٔ اسطوره‌ای در اذهان باورمندان آن به معنی اثبات استقلال آن به‌عنوان صورت نمادین متمایز نیست. پرسش مهم این است که آیا می‌توان گفت اسطوره ارزش و حقیقت عینی خاص خود را داراست؟ تا بدینجا کاسیرر معتقد است که چنین نیست و اسطوره ارزش و حقیقت عینی خاصی ندارد. اگر درست باشد که «پنداشت اسطوره‌ای در پرتو علم رنگ می‌بازد»^۴ و اساطیر ارزش کیهان‌شناختی ندارند، پس ارزش به‌اصطلاح انسان‌شناختی آنها جز روایت شبه‌نقادانهٔ تجربهٔ آدمی نیست.

کاسیرر نه تنها منکر آن است که اساطیر فاقد ارزش توضیحی عینی‌اند، بلکه نگرش خاصی در پذیرش آن نیز دارد. وی معتقد است که وحدت اسطوره قائم به وحدت کارکرد است تا وحدت موضوع؛ اما این کارکرد، کارکردی توضیحی نیست. او در کتاب اسطوره دولت این نظر را

به تفصیل بازگشوده است که اساطیر عمدتاً خاستگاهی عاطفی دارند و کارکرد اساطیر اساساً کارکردی عملی و اجتماعی است؛ بدین معنی که اسطوره احساس وحدت و هماهنگی مابین اعضای جامعه و نیز حس هماهنگی با کل طبیعت یا زندگی را برمی‌انگیزد. نظریه کارکرد عملی اسطوره نظریه‌ای است که کاسیرر به شکلی گسترده از مایینوفسکی، که اغلب بدو استناد می‌کند، برگرفته است.

در اینجا باید میان دو نظریه کاسیرر یعنی ارزیابی کارکرد اجتماعی اسطوره و انگیزش روانشناختی ذهن اسطوره‌ساز تمایز قائل شویم. انگیزش‌های روانشناختی ذهن اسطوره‌ساز خاستگاه این کنش را به عنوان ترجمان دقیق احساس آدمی - و نه ذهن عقلانی - توضیح می‌دهد. «أسطقس قلمرو اسطوره اندیشه نیست بلکه احساس است.»^۵ او می‌گوید دین و اسطوره، «وحدت احساس» (unity of feeling) و هنر و وحدت اشراق و علم و وحدت اندیشه را به وجود می‌آورند.^۶ مطابق این فرض روانشناختی، اسطوره پیش از آنکه شرحی عینی از طبیعت ارائه نماید، می‌کوشد تا عواطف و احساسات بشری را عقلانی جلوه دهد و آنها را معتبر بداند. از این لحاظ، نگرش کاسیرر غیرعقلانی و خردستیزانه است زیرا نقش اندیشه را در فرهنگ ابتدایی به مرتبه‌ای ثانوی تنزل می‌دهد و تفوق را به احساس و عمل می‌بخشد. انسان نخست عمل می‌کند و سپس رفتار خود را عقلانی می‌سازد؛ این بنیاد نظر روانشناختی کاسیرر مبنی بر تقدم تاریخی مناسب بر اسطوره است.

مفهوم «وحدت احساس» مفهومی پیچیده‌تر است. اولاً، این پنداشت به واقعیتی اشاره دارد که اسطوره و دین خاستگاه مشترکی در احساس آدمی دارند و هر یک به منزله پدیده ذهنی جداگانه‌ای در نظر گرفته شده‌اند. ثانیاً، «وحدت احساس» اهمیت هستی‌شناختی دارد و به «انسجام و پیوستگی حیات» اشاره دارد. این نکته خصیصه برجسته جهان اسطوره را به روشنی فرامی‌نماید: «اصلی دگرگونی» (the law of metamorphosis) که بر اثر آن هر چیز قابلیت تبدیل به هر چیز دیگری را داراست. به اعتقاد کاسیرر، نگرش انسان ابتدایی نسبت به طبیعت نه نظری است و نه عملی، بلکه عاطفی و «همدلانه» (sympathetic) است. انسان ابتدایی احساس ژرف و بی‌واسطه‌ای از انسجام و وحدت ذاتی حیات، که شالوده کثرت صورت آن است، دارد. «در احساس اسطوره‌ای و دینی، همه طبیعت یک جامعه بزرگ، جامعه حیات، در نظر گرفته می‌شود.»^۷ از این رو، هنگامی که کاسیرر از کارکرد اجتماعی اسطوره سخن می‌گوید، گذر از این اصل متافیزیکی «همنوایی کیهانی» (cosmic sympathy) به پنداشت انسجام و پیوستگی جامعه بشری را آسان می‌یابد. کاسیرر نیز مانند دورکهایم و مایینوفسکی بر این عقیده است که

نقش عملی اسطوره همانا ایجاد انسجام و پیوستگی اجتماعی و نیز وحدت آن با طبیعت به هنگام بروز بحرانهای اجتماعی است. اندیشه اسطوره‌ای به‌ویژه منکر واقعیت مرگ است و بر وحدت ناگسستگی و استمرار هستی پافشاری می‌کند.^۸

اما من در اینجا «وحدت احساس» را که قوه‌ای ذهنی انگاشته می‌شود، از «احساس وحدت» (Feeling of unity) که تصویری فرا زیست‌شناختی از یکپارچگی تباهی‌ناپذیر زندگی است، متمایز می‌کنم. شاید بتوان از این فرضیه جانبداری کرد که اندیشه اسطوره‌ای تلویحاً پیش‌فرض متافیزیکی را مسلم می‌انگارد بی‌آنکه قضیه روانشناختی‌ای که براساس آن اسطوره از قوه احساس سرچشمه می‌گیرد تا از قوه اندیشه را تصدیق نماید: در هر حال کاسیرر این تمایز را آشکار نمی‌سازد. از سخنانش چنین برمی‌آید که گویی «وحدت احساس» و «احساس وحدت» یکسان‌اند.

کاسیرر در کتاب اسطوره دولت می‌گوید در صدد نیست بر این قضیه پافشارد که اسطوره صرفاً از احساس سرچشمه می‌گیرد. او می‌گوید «اسطوره را نمی‌توان احساس محض توصیف کرد، زیرا اسطوره توصیف یا بیان احساس است و توصیف یا بیان احساس همان احساس نیست، اسطوره احساسی است که به تصور تبدیل می‌شود».^۹ نمادگرایی اسطوره به عینی‌سازی احساسات می‌انجامد؛ اسطوره امیدها و ترسهای آدمی را به حالت عینی درآورده، بدانها نظام می‌بخشد و آنها را به اعمالی ماندگار تبدیل می‌سازد. پس اسطوره توصیفی نمادین از احساس و غریزه با ویژگی عینی خویش است. همین توصیف نمادین است که اثر اسطوره را از واکنشهای حیوانی متمایز می‌سازد.

از سوی دیگر، امیال و انگیزشهای فرا زیست‌شناختی آدمی برای همان‌انگاری خویش با کائنات به منزله «کل» او را به توصیف و تظاهر بی‌میانجی خویشتن در مناسک نمادین با ویژگی دینی-جادویی هدایت می‌کند تا بقاء و سعادتش فراهم گردد. اسطوره این اعمال آئینی را «تفسیر» کرده و اعتبار می‌بخشد. پس اسطوره صورت ویژه‌ای از نمادگرایی است که بر نمادگرایی مناسب تأثیر می‌نهد تا آن را معتبر و جاودانه سازد. با این حال از تفسیر کاسیرر روشن نمی‌شود که چرا اسطوره نمی‌تواند بیان نمادین دقیقی از احساس آدمی بدون توسل به مناسک ارائه کند. در هر حال، اسطوره آفرینشی آگاهانه یا ابداع اشخاص نیست بلکه توصیف و تظاهر خودانگیخته احساس انسان و احساس وحدت با طبیعت به منزله «کل» است. اسطوره از هنر دقیقاً در این واقعیت که تصورات و ادراکات حسی اسطوره‌ای مستلزم باور به واقعیت موضوع آن است، تفاوت دارد.^{۱۰} ذهن اسطوره‌ساز، اسطوره را صرفاً توصیف نمادین یا بازنمونی از برخی

واقعتهای مستقل نمی‌پندارد؛ نمادهای اسطوره‌ای با واقعیت یکسان‌اند.^{۱۱} از این‌رو، واقعیت اسطوره‌ای واقعیتی مسلم‌انگاشته می‌شود و نمی‌تواند مورد ارزیابی نقادانه قرار گیرد.

در استدالات کاسیرر تلویحاً دو نکته مشخص دیده می‌شود که من بین آنها تمایز قائلم. نخست اینکه او می‌گوید شالوده اسطوره باور به واقعیت موضوع اسطوره و باور به حقیقت ادراک حسی از وحدت طبیعت و انسجام و پیوستگی حیات است؛ دوم، او معتقد است اسطوره دارای کارکردی عملی است و آن اعتقادی متعالی به انسجام و پیوستگی زندگی و جامعه و چیرگی بر هراس از مرگ است. مطابق استدلال نخست، اعمال آیینی پیشاپیش ادراک حسی در باب وحدت کیهانی زندگی و احساس وحدت انسان با طبیعت را مسلم می‌انگارد. از سوی دیگر، اگر کارکرد اسطوره باور به وحدت زندگی است، پس این باور اسطوره‌ای مستقل از مناسک است و مناسک فقط به منزله کارکرد و پیامد اسطوره آشکار می‌شود. به نظر من، کاسیرر در اینجا یک مسئله اصلی را حل نکرده است. او گرایش به نظریه مالینوفسکی دارد و بر کارکرد عملی و احتمالی اسطوره در بحرانهای زندگی تأکید می‌ورزد؛ از طرف دیگر، او با روبرتسون - اشمیت در پذیرفتن تقدم مناسک بر اسطوره اتفاق نظر دارد. کاسیرر به این مسئله پی نبرده است که رهیافت پراگماتیستی و سودگرایانه مالینوفسکی در تبیین واقعیت «اعتقاد» که در اسطوره امری بدیهی انگاشته می‌شود ولی خود اسطوره موجد آن نیست، قاصر است. نظریه پراگماتیستی مالینوفسکی اسطوره را نوعی خیالپردازی ناخودآگاه یا خودآگاه مناسک معمول می‌داند؛ قضیه‌ای که خود کاسیرر به خاطر تناقض آن با رهیافت تکاملی خود در بررسی صورتهای نمادین رد کرده بود.^{۱۲}

به اعتقاد من مسئله اصلی و اجتناب‌ناپذیر همانا ارتباط مقوله حقیقت با اعتقادات اسطوره‌ای است. اگر اسطوره ذاتاً وجه ذهنی تجربه انگاشته شود، آنگاه می‌توان گفت که اسطوره به عنوان گزارش و بیان غیرنقدانه و «سیماشناختی» تجربه عاطفی صرفاً ارزشی روانشناختی و قوم‌شناختی دارد. بنابراین «حقیقت» اسطوره در ذهنیت واقعی و تاریخی آن نهفته است. وانگهی، اگر درونیافت دینی و اسطوره‌ای درباره وحدت و استمرار زندگی کیهانی به سان حقیقتی مطابق با واقعیت غیراسطوره‌ای پذیرفته شود، آنگاه، اسطوره را می‌توان به شیوه‌ای تمثیلگرایانه توصیف کرد. از آنجا که کاسیرر قائل به وجود واقعیتی جز واقعیت نمادین نیست، تصور واقعیتی غیر نمادین به منزله مرجع اسطوره منتفی است. یگانه بدیل و گزینه به اعتقاد کاسیرر آن است که همانند دورکهایم بپذیریم که اسطوره ارزشی اجتماعی و انسانشناختی دارد: «الگوی اسطوره نه

طبیعت بلکه جامعه است.»^{۱۳} مرجع اسطوره واقعیت اجتماعی، مناسک و نهادهای جامعه است، از این رو، حقیقت اسطوره در تجلیات نمادین مناسک اجتماعی فراهم می‌آید. بدین طریق، کاسیرر تصور می‌کند که از تفسیر تمثیلگرایانه اسطوره پرهیز کرده و مرجعی عینی و اجتماعی برای نمادگرایی اساطیری ارائه کرده است.

کاسیرر تناقضی نمی‌دید که همزمان از دورهیافت اجتماعی و متافیزیکی پیروی کند.^{۱۴} مطابق نگرش متافیزیکی او اسطوره بر ادراکات حسی ابتدایی درباره وحدت کیهانی حیات مبتنی است و، از این رو، بر آن است که اسطوره بالقوه نوعی دین به‌شمار می‌رود. آنجا که او پیرو نگرش جامعه‌شناختی دورکهایم و مالینوفسکی است، می‌گوید که اسطوره مناسک را اعتبار بخشیده و آنها را عقلانی می‌نماید و امیدها و ترسهای آدمی به‌ویژه ترس از مرگ را ماهیتاً دگرگون می‌سازد.

پس حقیقت اسطوره حاصل تفسیر اسطوره است. و اگر درستی درونیافت اصیل وحدت و انسجام زندگی و سرشت شگفت‌انگیز نیروهای نهفته آن را بپذیریم، آنگاه اسطوره به شیوه‌ای تمثیلگرایانه نمادپردازی یک حقیقت دینی و متافیزیکی اصیل است. وانگهی، مطابق نگرش جامعه‌شناختی، حقیقت اسطوره در هیئت نمادین مناسک جلوه‌گر می‌شود و مصداقی عینی ندارد. چنین برمی‌آید که کاسیرر قائل به اعتبار عقلانی درونیافت ذهن ابتدایی از انسجام پیوستگی ارگانیک و کیهانی همه حیات نیست. یگانه بدیلی که او قائل به پذیرش آن است حقیقت صرفاً ذهنی واقعیت تجربه اسطوره‌ای یا حقیقت عینی جامعه‌شناختی آن است که مرتبه اسطوره را به نقش ثانوی نمادپردازی مناسک تنزل می‌بخشد. در هر حال، فهم این نکته دشوار است که کاسیرر چگونه نظریه اصلی خویش را که اسطوره صورت مستقل نمادپردازی و قابل قیاس با زبان، هنر و علم است، اثبات می‌کند.

از میان فلاسفه آمریکایی، نظریات و. م. اوربان (W.M. Urban) بیش از هر کس از نظریات نوکانتی کاسیرر درباره ارزش مثبت نمادگرایی اسطوره‌ای مایه گرفته است. اوربان در کتاب زبان و واقعیت به پیروی از کاسیرر، بر آن است که اسطوره بهترین راه معرفت جهان است و مقولات و مصادرات خاص خود را داراست. او نیز به‌سان کاسیرر منشأ نمادهای اولیه دینی را اسطوره می‌داند و، از این رو، بر این باور است که اسطوره مواد نمادپردازی دینی را فراهم می‌آورد. بنا اینهمه می‌گوید که اسطوره و دین یکسان نیستند: «صورت و سرشت این دو شبیه هم نیست.»^{۱۵} گرچه این سخن درست است که ذهن دینی، ادراک خویش از جهان را به زبانی اسطوره‌ای بیان می‌کند، اما این گفته نه بدان معنی است که ذهن دینی به‌راستی اساطیر را می‌پذیرد و بدان باور

دارد. ذهن دینی اساطیر را به خاطر مقاصد و معانی آرمانی آن به طرز «نمادین» تفسیر می‌کند. وانگهی، دین، زبانِ اسطوره‌ای را برای نمادپردازی واقعیتِ غیراسطوره‌ای به کار می‌گیرد. اوربان می‌گوید دین را از اسطوره جدا نتوان کرد؛ هم از این‌روست که دین از به کارگیری زبانِ اسطوره ناگزیر است. او می‌گوید از نقطه نظر معرفت‌شناسی از آنجا که اسطوره روش اصیل و بی‌مانندی برای دریافتِ واقعیت است، توصیفی از کمیتها و ارزشهای آن ارائه می‌کند که نمادپردازی علم را نادیده می‌گیرد.^{۱۶} بنابراین، وجود اسطوره اجتناب‌ناپذیر است. از سوی دیگر، اسطوره از زبانِ دراماتیکی شگفت‌انگیزی سود می‌جوید که تنها این زبان است که نهایتاً قابل فهم است. پس اسطوره را باید «جدی» گرفت ولی ممکن نیست آن را «دقیق» انگاشت.

نکته دیگری که درخور تأمل است آن است که اگرچه اوربان در پذیرش وجود مثبت اسطوره با کاسیرر اتفاق نظر دارد ولی دلائلی که ارائه می‌کند کاملاً از دلائل کاسیرر متفاوت است. به نظر اوربان نمادگرایی سرشتی ذوجوانب‌دار که امر واقع و غیرواقع، حقیقت و خیال را در بر می‌گیرد.^{۱۷} از این‌رو، نماد همان امر واقع نیست، گرچه فقط به مدد این صور نمادین است که ذهن به شناختی از واقعیت می‌رسد و معرفت خویش از آن واقعیت را نیز به مدد همین صور بیان می‌کند. پس نمادهای اسطوره‌ای تمثیل‌پردازی یک واقعیتِ غیراسطوره‌ای و غیرنمادین است. اما کاسیرر نماد را مقوم واقعیت می‌داند و معتقد است هیچ واقعیتِ برون‌ذاتی یا شیئی فی‌نفسه جز واقعیتِ نمادین وجود ندارد، از این‌رو، اسطوره را باید نه فقط «جدی» بلکه «دقیق» نیز انگاشت.

نظریه کاسیرر در مورد نقش احساس آدمی در پیدایی اسطوره و دین ماهیتاً در بسیاری از وجوه آن به نظریات برگسون در کتاب دو منشاء اخلاق و دین - که مکرر بدان استناد می‌کند - همانند است. بنا به نظر برگسون دو منشاء اخلاق و دین هر دو زیست‌شناختی‌اند و ریشه در سرشت بشر دارند. نخست آنکه انسان دارای امیالی اجتماعی و غیرعقلانی است که در آن تا اندازه‌ای با حیوانات مشترک است - مثلاً همبستگی با گروه خود و نیز با طبیعت که سرچشمه حیات است. ثانیاً، انسان دارای ادراک حسی فراعقلانی است که خاص اوست و از طریق آن منشاء الهی یا مطلق هستی خویش را درمی‌یابد. امیال غیرعقلانی منشاء جامعه‌ای بسته و ایستا و اخلاقیات اجتماعی است؛ این امیال به شکل فرهنگی در هستی اجتماع ظهور می‌کند و بنا بر رسوم اجتماعی سازگار می‌شود. ادراک حسی فراعقلانی منشاء جامعه‌ای پیشرونده و باز و سرچشمه اخلاق انسانی و آرمانهای قهرمانانه فردی است. تفاوت این دوگونه دین و اخلاق صرفاً از جهت، مرتبه نیست؛ ماهیت آنها با یکدیگر تفاوت دارد.

تصور بر این است که نقش نیروی عقلانی در مقایسه با احساس و ادراک حسی نقشی ثانوی است؛ عقل میانجی انگیزه‌های ناخودآگاه امیال غیرعقلانی و ادراکات حسی و عرفانی است. به اعتقاد برگسون «انسان شاداب از طبیعت، موجودی هم هوشمند و هم اجتماعی بود؛ هستی اجتماعی‌اش در پی جایگاهش در جماعتی کوچک و سرشت عقلانی او برای تحقق زندگی فردی و گروهی تخصیص یافته است.»^{۱۸} نقش اصلی عقل جستجوی راههای پیشبرد وحدت و انسجام اجتماع و سامان بخشی آن به وسیله قوانین و اصول است. برخلاف اعتقاد ایده‌آلیستهای پیرو کانت، خرد منشأ تعهد اخلاقی نیست، تعهد اخلاقی ریشه در احساس و غریزه و الزامات زیستی حیات دارد.

اما ذهن منطقی بر آن است تا به موقع با واپوستگی و گریز از جامعه خویش و طبیعت بر این «خواست» طبیعت چیره گردد. نقش یا فایده تخیل اسطوره‌ساز و نیز دین که حاصل اسطوره است از سویی مقابله با تمایل عقل در گسستن انسجام و پیوستگی جامعه است و، از سویی دیگر، فراهم آوردن موجبات ابتکار و آزادی فردی. به نظر برگسون، «دین واکنش تدافعی غریزه در برابر نیروی از هم‌گسلانده عقل است.»^{۱۹} دین به معنی اخص آن واکنشی تدافعی در قبال مفهوم عقلانی ناگزیری مرگ است. بیم و هراس نیست که برانگیزاننده احساس دینی است، بلکه این احساس واکنشی مثبت در قبال بیم و هراسهایی است که عقل برمی‌انگیزد.

اسطوره و نیز دین حاصل مشترک غریزه و عقل و واکنشی در قبال کنشهای مخرب و تباه‌کننده عقل و نیز ترویج اعتقاد به وحدت و انسجام حیات است. اساطیر و باورهای خرافی بشر دارای نقش مثبت زیستی در پیشبرد زندگی‌اند و رویاروی افراطهای عقل که تهدیدکننده جامعه و فرد است قرار دارند. از این رو، ما با این تناقض‌گویی آشکار روبه‌رو می‌شویم که موجود ذاتاً عاقل به‌طور طبیعی خرافی است و مخلوقات عاقل تنها مخلوقات هستند که خرافی‌اند.^{۲۰} مشخصه اصلی نظریه برگسون درباره اسطوره، خصیصه سلبی و ایجابی آن است. او همانند خردگرایان، اساطیر را با افسانه‌ها و خرافات ناخودآگاه یکی می‌داند، اما در عین حال به ارزش عملی و زیستی اسطوره به شکل دینی‌اش برای رویارویی با افراط‌کاریهای عقل و نیز اهمیت آن در پیشبرد ایمان خلاق برای استمرار حیات اذعان دارد. اهداف و نتایج نهایی اساطیر دینی اهداف و نتایج معقول در وفاق با «خواست» طبیعت است و اسطوره در این معنی پنهان‌دارنده حکمت طبیعت است. اما اساطیر یگانه ابزار اجتماعی نیست که طبیعت در اختیار آدمی نهاده است. از طریق ادراک حسی فواعلانی و وحی الهی حقیقتی مطلق و اخلاقی متعالی آشکار می‌گردد که برانگیزاننده انسان برای رهایی از خرافات اساطیری - که خود او خلق کرده - و از

تضییقاتِ جامعه‌ای بسته و ایستا است. اخلاق و دینِ راستین و پویا نیازی به کارکردهای اسطوره‌سازی که خصلت فرهنگی ابتدایی است ندارد.

سرانجام، بنا به اعتقاد قوم‌شناس فرانسوی، مورس لینهارت (Maurice Leenhardt)، اسطوره را باید «واکنشی در قبال طبیعت» دانست. اریک داردل اخیراً در مقاله‌ای به نام «امر اسطوره‌ای»^{۲۱} که در آن به شرح نظریات مورس لینهارت پرداخته، گفته است که اسطوره گرچه امری غیرعقلانی است اما با خرد همزیستی دارد و مکمل آن است. او می‌گوید «اسطوره نه راست است و نه دروغ»؛ اسطوره ماورای افق منطقی ماست، به این معنی که اسطوره احساس شدیدی است که از میان دیگر امور بر انسان واقع می‌گردد. در اسطوره و به واسطهٔ پندار اساطیری است که برونهشتگی هیجانانگیز و احساس درونی انسان به هنگام رویارویی با جهان و پذیرفتاری او در قبال کششها و انگیزشهای «بیرونی» و اشتراکی ذاتی که او را با تمامیت هستی پیوند می‌دهد، ممکن می‌شود. او می‌گوید روند تفسیر آدمی از جهان از سه مرحله گذر می‌کند: (۱) مرحلهٔ اسطوره‌ای؛ (۲) مرحلهٔ حماسی؛ (۳) مرحلهٔ تاریخی؛ هنگامی که انسان اساس رفتار خود را بر برخی تصورات از رفتار «انسانِ الگو» یا قهرمان بگذارد، مرحلهٔ اسطوره‌ای به مرحلهٔ حماسی تبدیل می‌شود و هنگامی که انسان از توجه به گذشتهٔ عبرت‌انگیز دست بردارد و روشها و اهدافی عقلانی برای خویش برگزیند، مرحلهٔ تاریخی شکل می‌گیرد.

داردل به تبع لوی برول، کاسیرر و برگسون بر این نکته تأکید داشته که اسطوره پیوندی تنگاتنگ با احساس و «افکار و آرزوهای متحقق نشده» دارد. اسطوره متضمنِ علائق و باورهای عاطفی شدیدی به «شبه‌واقعیتها» است که در اسطوره اموری حقیقی محسوب می‌شوند. همانگونه که داردل می‌گوید «هر مرحله‌ای حقیقت خاص عصر خویش را بدین شیوه بیان می‌دارد و سخت بدان دلپسته است. بسی از «حقایق» روزگار ما صرفاً حقایقی اسطوره‌ای‌اند و ما خود بدان واقف نیستیم. به راستی سخن م. جوردن (M. Jourdain) درست است که ما بی آنکه بدانیم هر روز اساطیری نو به نو خلق می‌کنیم».^{۲۲} اسطوره‌سازی امری همگانی است که ذهن از انگیزه‌های عاطفی آن آگاه نیست.

علاوه بر آن، داردل با برگسون و کاسیرر همداستان است که اسطوره منشأ مشترک اخلاق و دین است. او معتقد است که اسطوره‌ای که بنیاد آن دین است بازگویی روایت ایزدان نیست، بلکه اسطوره‌ای توتمی است که اسطورهٔ ایزدان از آن شکل گرفته است.

با ظهور عقلانیت یا لوگوس اسطوره واپس‌نشسته و «سایه‌ها رانده می‌شوند». داردل با برگسون همراهی است که پیروزی لوگوس لاجرم برای بشر مفید نیست. واپس‌نشینی اسطوره

همیشه به معنی پیروزی خرد و آزادی نبوده است. اما داردل برخلاف برگسون بدیل دیگری جز خرد برای اسطوره نمی‌شناسد. او به نظر یونگ استناد می‌جوید که اسطوره همواره داستانی نوعی یا الگوی کهنی است که ارزشی عبرت‌انگیز و اسوه‌ای دارد. او نتیجه می‌گیرد که باید اساطیر بی‌اهمیت و تحریف‌شده را به کناری نهاد و «بیش از هر چیز به این امر اسطوره‌ای [الگوی کهن] توجه کنیم که اساس خرد و معرفت ماست، الگوی کهنی که در نتیجه کوششهای یونگ و پیروانش به یکی از واقعیت‌های اساسی حیات ذهنی ما تبدیل گشته است»^{۲۳}. گرچه اساس اسطوره احساس و غریزه است، حکمتی ناخودآگاه نیز در آن نهفته است. این حکمت ناخودآگاه گرچه شاید به سیمای علم درآید و سبک بیان آن را اختیار کند، اما علم آن را منسوخ نتواند کرد. اکنون نیز بنیاد باورهای اجتماعی ما - بسان انسان ابتدایی - بر اسطوره مبتنی است. این امر توضیح می‌دهد که «زخمه پراحساسی که موجب ارتعاش «تار» خاصی در درون ماست بایستی آرام بماند و نسبت به تناقض بی‌اعتنا شود. اسطوره چیزی است که ما هرگز در درون خود نمی‌یابیم: چشمه مرموز و ناپیدای تصورات ما از جهان و دل‌بستگیها و از خودگذشتگیها و عزیزترین آرزوهای ماست»^{۲۴}.

باری، اسطوره ماورای صدق و کذب است. «حقیقت» اسطوره همان تأثیر عملی و نمایشی آن در برانگیختن انسانهاست تا مطابق آرمانهای نوعی و عاطفی رفتار کنند. تأثیر اسطوره تا حد زیادی منوط به بی‌خبری یا ناآگاهی از انگیزشهای واقعی آن است. به همین سبب، اسطوره در برابر خرد و تأمل خودآگاه واپس می‌نشیند. با این همه، اسطوره نقش پایداری در فراهم آوردن شالوده‌ای برای باورها و رفتارهای اجتماعی دارد. اساطیر ما ریشه در ناخودآگاه جمعی دارد و ما هنگامی بیشتر زیر سیطره آنها قرار می‌گیریم که از منشأ آنها آگاه نباشیم.

تاریخ نظریات اسطوره‌شناسی نشان می‌دهد که اسطوره‌شناسان در تفسیر اسطوره از دو رهیافت اصلی پیروی کرده‌اند: تفسیر حقیقی (در برابر مجازی) و تفسیر نمادین. به‌طور کلی، قوم‌شناسان مطابق تفسیر حقیقی خود اسطوره را شکلی از اندیشه ابتدایی می‌دانند، اما در ارزیابی اسطوره اختلاف نظر دارند. قوم‌شناس اثبات‌گرا و پیشگامی چون تایلور در اسطوره جنبه‌هایی منفی می‌دید و آن را نوعی اندیشه تبیینی می‌انگاشت که مقدر بود اندیشه علمی جانشین آن گردد. قوم‌شناس کارکردگرایی چون مالینوفسکی اسطوره را برحسب نقش عملی آن در حل مسائل بحرانی که بر سرنوشت و سعادت فرد و جامعه تأثیر می‌گذارد، ارزیابی می‌کند. یعنی نقش اساطیر اعتبار بخشیدن به مناسک و نهادهای اجتماعی و عقلمانی جلوه دادن واقعیت‌های تثبیت‌شده اجتماعی است. فلاسفه و جامعه‌شناسان پراگماتیست، مانند سورل

(Sorel) و پارتو (Pareto) با بدبینی بر خصیصهٔ تخیلی اسطوره انگشت نهادند، مع هذا، نقش اسطوره را به‌مثابه ابزاری برای کنترل اجتماعی و سیاسی تصدیق کردند. همانگونه که پیش از این گفتیم، برگسون در اسطوره توصیفی بدیع از طبیعت و عقل می‌دید که نقش آن رویارویی با افراط‌کاریهای عقل در واپوستگی انسان از جامعه و طبیعت است. از سخنان برگسون چنین برمی‌آید که اسطوره دارای ارزش زیست‌شناختی محدودی است و تا بدانجا که آدمی را به عمل برانگیزد ادراک حسی فراعقلانی و الهام جایگزین این ارزشهای زیست‌شناختی می‌گردد.

از سوی دیگر، رویکرد فلاسفه و الهیون‌ایده‌آلیست از زمانهای گذشته تا دوران معاصر نسبت به اسطوره، رویکردی تمثیل‌گرایانه بوده و آن را نمادپردازی برخی از حقایق سرمدی و متعالی دانسته‌اند؛ اما در میان این فلاسفه و الهیون‌ایده‌آلیست در باب ماهیت موضوع و حقیقتی که اسطوره آن را نمادپردازی نموده اختلاف نظر بوده است. ارزیابی اندیشهٔ معاصر از اسطوره تحت تأثیر نظریات روانکاوی، به‌ویژه نظریات یونگ، مثبت بوده است. فلاسفهٔ نوکانتی مانند کاسیرر و اوربان و الهیونی چون نیکلاس بردیایف (Nicolas Berdyaev) و ریچارد نیبور (Richard Neibuhr) از وجوه مثبت اسطوره جانبداری کرده‌اند. در حوزهٔ نقد ادبی پژوهندگان چون نورثروپ فرای (Northrop Frye) مود بودکین (Moud Bodkin) و اخیراً فیلیپ ویلرایت (Philip Wheewright) اسطوره را به منزلهٔ نمادپردازی پیش‌نمونه‌های همگانی (universal archetypes) و «صور ذهنی آغازینی» (primordial images) که از ناخودآگاه جمعی برمی‌خیزد، جدی تلقی نموده‌اند. آنانی که به نیروی خرد در درک واقعیت یا بر انکشاف ادراک حسی به دیدهٔ تردید می‌نگرند، ارزش مثبت اسطوره را تصدیق می‌کنند. بر این گروه باید آنانی را که به دیدگاههای زیانشناسی و نسبی‌گرایی نمادین متمایل‌اند و از این نظریه پیروی می‌کنند که نمادها فاقد ارزش واقعی‌اند و یگانه ارزش آن ارزشی اخلاقی و شاعرانه - به منزلهٔ آرمانهایی سامان‌بخش - است نیز بیفزاییم.

عقیدهٔ من بر این است که بررسی علمی اسطوره باید بر تجزیه و تحلیل تطبیقی و تاریخی اسطوره مبتنی باشد و تفسیر آن به روش حقیقی (در برابر مجازی) صورت گیرد. اسطوره نزد قوم‌شناسان و نیز پژوهندگان فرهنگ عامه به عنوان گزارشی از تاریخ فرهنگ بشر و ابزار تثبیت الگوهای کلی اندیشه دارای ارزشی مثبت است. اسطوره به سان هنر و ادبیات نمایشی در حال حاضر برای ما - نه فقط به خاطر اینکه اسطوره لزوماً و ذاتاً از حکمتی نهانی و باطنی برخوردار است بلکه طرح کلی و درونمایهٔ اسطوره الگوهای همگانی انگیزشها و رفتار را ارائه می‌کند - دارای ارزش ژرف تمثیلی و نمادین است. اما نباید تصور کرد که ارزش ذهنی و نمادین اسطوره

نزد ما با اعتقادات واقعی و تاریخی مردمی که مبدع این اساطیر بوده‌اند یکسان است. باری، همانگونه که در کتاب مردم‌شناسی نظری (Theoretical Anthropology) یادآور شدم، بر این اعتقاد که اسطوره مقوله فرهنگی همگانی است که از سببها و انگیزه‌های متعددی برمی‌خیزد و همه توانشهای ذهنی ما را در بر می‌گیرد. اسطوره به منزله حاصل ذهن خلاق آدمی، اهداف و موضوعات متعددی را در بر می‌گیرد و، از این رو، معتقدم که هر کوششی در جهت تنزل منزلت اسطوره، به گونه‌ای که صرفاً هدف و موضوع خاصی را در بر گیرد، اساساً کوششی بی‌حاصل و گمراه‌کننده است. از این گذشته، نسبت به مفهوم ذهن اسطوره‌ساز یا قوه ذهنی خاص و یا فرم نمادگرایی اسطوره‌ای - آنگونه که کاسیرر و اوربان مطرح کرده‌اند - تردید دارم. هر جا که اندیشه و پندار به سیاقی غیرانتقادی و تعمداً برای برانگیختن توهمات و خیالهای باطل اجتماعی به خدمت گرفته شود، اسطوره سر بر می‌آورد. از سوی دیگر، همه تواناییها و عملکردهای ذهنی آدمی در شکل‌گیری اسطوره دخیل است و از نظرگاه تاریخی همسانی بنیادینی میان نقشها و عملکردهای روانی دخیل در پیدایش و شیوع اسطوره وجود دارد. چیزی که دگرگون می‌شود همانا شکل و نوع اسطوره‌ای است که در زمانهای مختلف و در فرهنگهای گوناگون رواج دارد. در فرهنگهایی که هنوز در مرحله ماقبل علم‌اند اسطوره‌های آنیمستی و مناسک جادویی تفوق و رواج عام دارد. در فرهنگ دنیوی و علمی روزگار ما اسطوره‌های اجتماعی طبیعت‌گرایانه، بازتاب جعلیات قوم‌مدارانه و اکاذیب آگاهانه‌ای است که در تبلیغات و نشر شایعات سخت مؤثرند. اسطوره‌های اجتماعی و سیاسی و باورها و اعتقادات مؤثر اجتماعی که سیاست ملی ما را جهت می‌دهند، غالباً نتیجه روی برتافتن اندیشه علمی از ارزشهای اجتماعی و اعتقاداتی است که انگیزه رفتارهای ماست؛ جنبه تراژیک این قضیه آن است که فاصله علم و ارزشها و مقیاس جدایی این دو به واسطه تحدید عامدانه نقش علم و روشهای علمی به داده‌های غیر فرهنگی اندک نیست.

باری، در خاتمه این گفتار نتیجه‌گیری من آن است که گرچه در شرایط بحرانی، «خیالپردازی شریف و اصیل» فوائد عملی و آنی در برانگیختن اعتقادات و همبستگی اجتماعی دارد، ایمان به خرد و باور به توانایی انسان آزاد در کنترل عقلانی خویش اندکی به اسطوره نیازمند است. به اعتقاد من فلاسفه و الهیون معاصر و نیز ادیبانی که به نام فلسفه و دین از «ناگزیری اسطوره» دم می‌زنند و مردم‌شناسان و جامعه‌شناسانی که به اصول خود نیز قلباً ایمانی ندارند و به خاطر نقش عملی و اجتماعی اسطوره خرده‌گیرانه در آن می‌نگرند، ناخواسته در فروداشت انسان و فرهنگ او، که بر زوال آن مویه ساز می‌کنند، دخیل‌اند. اسطوره به تدریج در پرتو پیشرفتهای

علوم و بالندگی عقل آدمی رنگ می‌بازد و هم از این رو باید آن را به منزله نیرویی فرهنگی جدی انگاشت. اندیشهٔ هنجارین و نقاد علمی یگانه ابزاری است که هم سعی در اصلاح خویش دارد و هم تمهیدی است در قبال انتشار اسطوره. اما این اندیشه تنها زمانی بدین کار قادر است که اعتقادی استوار و قطعی به کمال عقل و به اعتبار و ارزشهای فرا-فرهنگی دستاوردهای علمی داشته باشد.

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

David Bidney, *'Myth, Symbolism, and Truth'* in *Myth, a Symposium*, ed. Thomas A. Sebeok, 1965, pp. 3-24.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پس نوشتها:

1. Ernest Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms, II* (New Haven, 1955), 13
2. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms, II*, 261
3. Cassirer, *Essay on Man* (New Haven, 1944), p. 76
4. *ibid*, p. 77
5. *ibid*, p. 81
6. Cassirer, *Myth of the State* (New Haven, 1946), p. 37
7. Cassirer, *Essay on Man*, p. 81
8. Cassirer, *Essay on Man*, p. 83
9. *ibid*, p. 84
10. Cassirer, *Myth of the State*, p. 43
11. Cassirer, *Essay on Man*, p. 75
12. Cassirer, *Myth of the State*, p. 47
13. *ibid*, p. 79
14. Cassirer, *Myth of the State*, p. 28
15. W. M. Urban, *Language and Reality* (London, 1939), p. 592
16. *ibid*, p. 593
17. *ibid*, p. 420
18. Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, Doubleday Anchor Books ed. (New York, 1954), p. 57
19. *ibid*, p. 122
20. *ibid*, p. 109
21. Eric Dardel, "The Mythic", *Diogenes*, No. 7 (Summer, 1954), pp.33-51
22. *ibid*, p. 36
23. *ibid*, p. 37
24. *ibid*, p. 42



پښتونستان د علومو او مطالعات فریښی
پرتال جامع علوم انسانی