

پدیدارهای فرهنگی باب روز و تاریخ ادیان

نوشته میرچا الیاده
ترجمه منیژه احدزادگان آهنی

مطلبی که علاقه مندم در این مقاله مورد بحث قرار دهم از این قرار است: يك تاريخنگار ادیان می باید چه چیزی درباره محیط معاصر (milieu) خود بگوید؟ به چه معنی می تواند به فهم جنبشهای ادبی یا فلسفی و آخرین جهت گیری هنری مهم آن کمک کند؟ گذشته از این در مقام يك تاريخنگار ادیان درباره تجلیات روح زمان (zeitgeist)، چون اشکال و موضوعات متداول ادبی و فلسفی، یعنی پدیده های به اصطلاح فرهنگی آن، ملزم به گفتن چه چیزی است؟ چنین به نظر می رسد که حداقل در برخی موارد آموزش خاص يك تاريخنگار باید به او این توانایی را داده باشد تا معانی و مقاصد را که برای دیگران چندان آشکار نیست، کشف کند. من به مواردی که مفاهیم و معانی دینی در اثری کمابیش آشکار است - مثلاً نقاشیهای شاگال که در آنها «چشم خدا»، فرشتگان، سرها و بدنهای جدا شده در حال پرواز به بالا و پایین به تصویر درآمده اند، و یا تصویر درازگوشی که در اغلب آثار او دیده می شود و ارتباط آن با ظهور مسیح روشن است - اشاره نمی کنم؛ و یا از نمایشنامه اخیر یونسکو پادشاه می میرد که اگر کسی کتاب مردگان تبتی و اوپانیساده را نشناسد، آن را کاملاً درک نمی کند نیز چیزی نمی گویم. (می توانم با اطمینان اظهار کنم که یونسکو این متون را خوانده است - اما موضوع مهم برای ما آن است که تعیین کنیم او در این میان چه چیزی را پذیرفته و چه چیزی را نادیده انگاشته یا رد کرده است. بنابراین، مسئله جستجوی منابع نیست، بلکه کوششی بمراتب پراکنج تر است: یعنی پی بردن به چگونگی بازسازی جهان خلاقه تصویری یونسکو از طریق رویارویی او با جهانهای دینی بیگانه و سنتی.)

مواردی وجود دارد که تنها يك تاريخنگار ادیان می تواند برخی از مفاهیم پنهان آفرینش فرهنگی باستانی یا معاصر را کشف کند. برای مثال، تنها يك تاريخنگار ادیان احتمال دارد دریابد که شباهت ساختاری شگفت انگیزی میان داستان یولیسیس جیمزجویس و برخی قهرمانان توتمی اسطوره های استرالیایی وجود دارد. و همچنانکه سرگردانیهای بی پایان و دیدارهای اتفاقی پهلوانان اسطوره ای استرالیایی برای کسانی که با اساطیر پولینزی، هند و اروپایی، یا آمریکای شمالی آشنایی دارند یکنواخت است، سرگردانیهای لئوپالدبلوم در یولیسیس نیز در نظر دوستاران بالزاک یا تولستوی یکنواخت است. اما تاريخنگار ادیان می داند که سرگردانیها و کارهای کسل کننده نیاکان اساطیری، برای يك استرالیایی تاریخ باشکوهی را آشکار می سازد که وی از لحاظ وجودی به آن وابسته است - و همین سخن را می توان درباره سیر و سفر ظاهراً کسل کننده و بی اهمیت لئوپالدبلوم در شهر زادگاهش نیز گفت. همچنین تنها تاريخنگار ادیان می تواند تشابهات بسیار شگفت انگیز میان تناسخ





میرزا الیاده

شرط لازم برای اینکه نظریه‌ای یا فلسفه‌ای مردم‌پسند و باب‌روز شود، نه آن است که آفرینشی فوق‌العاده به شمار آید، و نه آنکه عاری از همه ارزشها باشد. یکی از جنبه‌های جالب توجه «پدیده‌های فرهنگی باب‌روز» آن است که راستی یا ناراستی مطالب مطرح شده در آنها و همچنین تفسیرهای آنها هیچ اهمیتی ندارد. انتقاد به هیچ میزانی قادر نیست که یک پدیده فرهنگی باب‌روز را از میان بردارد. در این تأثیر ناپذیری در مقابل انتقاد یک عامل «دینی» وجود دارد. حتی اگر به روشی تنگ نظرانه و فرقه‌گرایانه باشد. اما، حتی ورای این جنبه کلی، برخی از پدیده‌های فرهنگی باب‌روز برای تاریخنگاران ادیان اهمیت فوق‌العاده دارند. مورد پسند بودن آنها، بویژه در میان روشنفکران، نمودار ناخرسندیها، آرزوها و حسرت‌های انسان غربی است.

تنها یک شاهد می‌آورم: پنجاه سال پیش فروید فکر می‌کرد که منشأ سازمان اجتماعی، سرچشمه قید و بندهای اخلاقی و ریشه‌های دین را در نخستین قتل، یعنی نخستین پدرکشی یافته است. او این داستان را در کتاب توت‌م و تابوی خود بیان کرد. در آغاز پدر همه زن‌ها را برای خود نگه می‌داشت و پسران را، که به تدریج بزرگ می‌شدند و حسادتش را برمی‌انگیختند، از خود طرد می‌کرد. یک روز پسران رانده شده پدر را کشته و می‌خورند و زنان او را تصاحب می‌کنند. فروید می‌نویسد: «ضیافت توت‌می، که شاید اولین جشن بشر است، تکرار همین ماجرا، و جشنی به یادبود این عمل خطیر جنایت‌آمیز بوده است.»^۱ در نتیجه فروید ادعا می‌کند که «خدا چیزی جز پدر جسمانی که تعالی داده شده است نیست؛ از این رود مراسم قربانی توت‌می، این خداست که کشته و قربانی می‌شود. کشتن خدا-پدر گناه نخستین انسان است. کفاره گناه این خونریزی با مرگ فجیع مسیح داده شده است.^۲ قوم‌شناسان زمان فروید، از ریورز و بواس، تا کروبر،

استرالیایی و نظریه‌یادآوری افلاطونی را دریابد. نزد افلاطون یادگیری، یادآوری است. اشیاء مادی روح را یاری می‌کنند تا در خود فرورود و از طریق نوعی «بازگشت» معرفت اصلی را که در شرایط مافوق زمینی خود دارا بوده، بار دیگر کشف کند و به دست آورد. یک نوجوان استرالیایی نیز هنگام ورود به جامعه بزرگسالان و در طی تشریفات خاص آن درمی‌یابد که در یک زمان اساطیری، به شکل نیای اساطیری خود قبلاً در همین محل بوده است. بار دیگر، از طریق این تشریفات یاد می‌گیرد که کارهایی را که «درآغاز»، یعنی زمانی که برای نخستین بار به شکل موجود اساطیری ظاهر شد، انجام می‌داد، دوباره انجام دهد.

افزودن شواهد دیگر بی‌فایده است. من تنها این مطلب را اضافه می‌کنم که تاریخنگاران ادیان توانایی آن را دارد که در شناخت نویسنده‌گان متفاوتی چون ژول ورن و ژرار دونروال، نوالیس و گارسیا لورکا ما را یاری کند.^۱ شگفت آنکه تنها معدودی از تاریخنگاران ادیان سعی کرده‌اند که آثار ادبی را از دیدگاه خود تفسیر نمایند. (در حال حاضر، تنها می‌توانم کتاب ماریلا فوک (M.Falk) درباره نوالیس و مطالعات استیک ویکندر (S.Wikander) درباره نویسندگان فرانسوی از ژول میشله تا مالارمه را یادآوری کنم. تک‌نگاریهای مهم دوشن گیمن (D. Guillemin) درباره مالارمه و والر می‌توانست به دست هر منتقد ادبی برجسته‌ای، بدون هیچگونه ارتباط با تاریخ ادیان نگاشته شود.) بالعکس، چنانکه معروف است، این نقادان آثار ادبی‌اند که بویژه در آمریکا، غالباً در استفاده از یافته‌های تاریخ ادیان در تفسیر متون ادبی تردیدی به خود راه نمی‌دهند. کاربرد مکرر نظریه «اسطوره و آیین پرستش» و «طرح تشریفات ورود» (initiation pattern) در تفسیر اشعار و داستانهای جدید نکته‌ای است که باید یادآوری شود.^۲

من در اینجا قصد ادعاهای بزرگ ندارم. می‌خواهم ببینم که آیا تاریخنگاران ادیان می‌توانند برخی از معانی پنهان را در به اصطلاح پدیده‌های متداول فرهنگی دریابد؟ برای این منظور سه پدیده متداول را که در پاریس آغاز شده و تاکنون در سرتاسر اروپای غربی و حتی در ایالات متحده انتشار یافته است به عنوان مثال در نظر می‌گیرم. اکنون، همان‌طور که همه ما به خوبی می‌دانیم،

مالینوسکی و اشمیت بیهوده می‌کوشیدند تا بی‌معنی بودن این «ضیافت توتمی» ابتدایی را نشان دهند.^۵ به عبث می‌گفتند که توتمیسم در آغاز ادیان وجود نداشته و هرگز يك نهاد عام و همگانی نبوده و همه اقوام جهان «مرحله توتمی» را نگذرانده‌اند. فریزر ثابت کرده بود که از صدها قبیله توتمی تنها چهار قبیله آدابی نزدیک به آداب کشتن و خوردن تشریفاتی «خدا-توتم» را می‌شناخته‌اند، (از نظر فروید این آداب صورت ثابت و تغییر ناپذیر توتمیسم بود)، و از این گذشته این آداب هیچ ربطی به منشأ قربانی کردن ندارد، زیرا توتمیسم در بسیاری از کهنترین فرهنگهای ابتدایی اصلاً دیده نمی‌شود. ویلهلم اشمیت به عبث خاطر نشان می‌کرد که مردم پیش از دوران توتمی چیزی درباره آدمخواری نمی‌دانستند، و پدرکشی در میان آنها، «از نظر روانشناسی، جامعه‌شناسی و اخلاقی مطلقاً غیر ممکن» بوده است، و «شکل خانواده پیش از دوران توتمی، یعنی قدیمی‌ترین نوع خانواده انسانی که از طریق قوم‌شناسی چیزی درباره آن می‌دانیم، نه هرج و مرج جنسی بوده و نه ازدواج گروهی، و طبق داوری انسان‌شناسان بزرگ هیچ کدام از این دو حالت وجود نداشته است.»^۶ فروید با چنین ایراداتی دچار کمترین نگرانی نشد، و این «رمان گوتیک» وحشی، توتم و تابو، از آن زمان به بعد به صورت یکی از کتابهای مقدس سه نسل از روشنفکران غربی درآمد.

البته نبوغ ذاتی فروید و ارزش روانکاوی او را نباید بر اساس داستانهای ترسناکی که در کتاب توتم و تابو به عنوان وقایع عینی تاریخی آورده شده مورد قضاوت قرار داد. اما بسیار قابل توجه است که چنین فرضیات جنون آسا، با وجود همه انتقادهایی که از سوی انسان‌شناسان مهم قرن بر آن وارد شد، توانست به عنوان نظریه علمی معتبری اعلام شود. روانکاوی به دلایلی چند و از جمله به علت پیروزی شدن در جنگ با علم النفس قدیم، به صورت یکی از پدیده‌های فرهنگی باب روز درآمد و پس از سال ۱۹۲۰ همه اجزاء و عناصر ایدئولوژی فروید به عنوان اصول مسلم فرض می‌شد. درباره اهمیت موفقیت باورنکردنی این «رمان سیاه جنون زده»، یعنی توتم و تابو، کتاب مسحور کننده‌ای می‌توانست نوشته شود. با استفاده از ابزار و روش روانکاوی نوین می‌توانیم برخی از اسرار غم‌انگیز روشنفکر معاصر غربی را آشکار سازیم: برای مثال، ناخرسندی عمیق روشنفکر غربی از اشکال پوسیده مسیحیت تاریخی و آرزوی رها شدن هر چه بیشتر از کیش نیاکان، همراه با احساس عجیب گناه، چنانکه گویی او خود خدایی را کشته که نمی‌توانسته است به او مؤمن و معتقد باشد و در عین حال فقدان او را نیز نتوانسته است تحمل کند. به همین دلیل گفته‌ام که پدیده فرهنگی باب روز بی‌نهایت مهم است، و اهمیتی ندارد که

ارزش عینی آن چه باشد. موفقیت و رواج برخی عقاید و ایدئولوژیها، روشنگر وضع روحی و وجودی تمام کسانی است که نجات و رستگاری خود را در آنها می‌بینند.

البته پدیده‌های باب روز در دیگر علوم نیز وجود دارد، حتی در علم تاریخ ادیان، گرچه رواج و مردم‌پسندی آنها هرگز به پای توتم و تابوی فروید نمی‌رسد. اینکه پدران و نیاکان ما مجذوب کتاب شاخه زرین^۷ بودند، قابل درک، و حتی قابل احترام است. آنچه کمتر قابل درک است، و تنها می‌تواند به عنوان يك «مد یا سلیقه باب روز» تفسیر شود، این واقعیت است که بین سالهای ۱۹۰۰ و ۱۹۲۰ تقریباً همه تاریخنگاران ادیان در جستجوی الهه‌های مادر، مادران غله، و ارواح گیاهان بودند. و البته آنها را در همه جا، در همه ادیان و فرهنگهای بومی می‌یافتند. این جستجوی مادر-مادر زمین، مادر درخت، مادر غله و نظایر آن - و نیز جستجوی ارواح دیگری در مورد گیاهان و کشاورزی برای شناخت غم غربت و حسرت زدگی ناخودآگاه روشنفکر غربی در آغاز قرن بسیار اهمیت دارد.

اجازه بدهید مثال دیگری از قدرت و اهمیت پدیده‌های باب روز در تاریخ ادیان را خاطر نشان کنم. این باز نه خدایی در کار است و نه الهه‌ای، نه مادر غله‌ای و نه روح گیاهی، بلکه يك حیوان - و به طور مشخص تر يك شتر. و آن واقعه معروف قربانی شتر است که به وسیله راهبی به نام نیلوس (Nilus) که در نیمه دوم قرن چهارم زندگی می‌کرد، توصیف شده است. هنگامی که نیلوس در دیرکوه سینا زندگی می‌کرد، اعراب بدوی به دیر حمله کردند. نیلوس فرصت یافت تا زندگی و اعتقادات صحرائشینان را از نزدیک مشاهده کند، و بسیاری از مشاهدات خود را در رساله‌ای به نام کشتار راهبان در کوه سینا^۸ ثبت کرد. توصیف او از قربانی شتری که به ستاره صبح هدیه می‌شد، بسیار زنده و پرتأثیر است. شتر را که بر روی مذبحی ناهموار از سنگهای انباشته بر روی هم بسته بودند، قطعه قطعه کردند، و سپس خام‌خام آن را بلعیدند. نیلوس اضافه می‌کند چنان با سرعت آن را بلعیدند که «در فاصله کوتاهی میان طلوع ستاره صبح، که نشانه آغاز زمان مراسم است، و ناپدید شدن آن پیش از طلوع خورشید، همه شتر، لاشه و استخوانها، پوست، خون و احشاء آن کاملاً بلعیده شد.»^۹

ولهاوزن نخستین کسی بود که این مراسم قربانی را در کتاب خود به نام بقایای بت پرستی اعراب^{۱۱} نقل کرد (۱۸۸۷). اما رابرتسون اسمیت بود که اهمیت به اصطلاح علمی بی نظیر شتر نیلوس را تثبیت کرد. او در گفتارهایی درباره دین سامیها (۱۸۸۹) به کرات به این قربانی گزارشی اشاره می کند، و آن را «قدیمی ترین شکل شناخته شده قربانی گزارشی اعراب»^{۱۲} محسوب می دارد، و از «گواهی مستقیم نیلوس درباره عادات اعراب صحرای سینا»^{۱۳} سخن می گوید. از آن به بعد همه پیروان نظریه رابرتسون اسمیت درباره قربانی - یعنی ریناک، وندل، کوك، هوك - پی در پی به گزارش نیلوس اشاره کرده اند. عجیب تر آنکه، هنوز حتی آن پژوهشگرانی که نظریه رابرتسون اسمیت را نپذیرفته بودند، نمی توانستند - یا جرأت نمی کردند - که مسئله کلی قربانی کردن را بدون نقل داستان نیلوس بر حسب موقع، مورد بحث قرار دهند.^{۱۴} در واقع، به نظر نمی رسد که کسی درباره صحت گواهی نیلوس شك کند، حتی با اینکه بسیاری از پژوهشگران تفسیر اسمیت را رد کرده بودند. از این رودر آغاز این قرن شتر نیلوس به صورتی غیر قابل تحمل در نوشته های تاریخ نگاران ادیان، پژوهشگران عهد عتیق، جامعه شناسان و قوم شناسان همه جا ظاهر می شد. فوکار در کتاب خود به نام تاریخ ادیان و روش تطبیقی اعلام کرد: «چنین به نظر می رسد که هیچ نویسنده ای دیگر حق ندارد درباره تاریخ ادیان بحث کند، اگر با احترام از این حکایت سخن نگوید. این واقعاً يك حکایت است...، شرحی است مربوط به حواشی موضوع؛ و درباره امری منحصر بفرد، آنقدر سست که واقعاً نمی توان نظریه دینی معتبری را برای تمامی انسانیت بر مبنای آن پایه ریزی کرد.»^{۱۵} فوکار با شهامت فکری بسیار موضع خود را از لحاظ روش شناسی چنین خلاصه کرد: «در مورد نیلوس بر این نظر تأکید دارم که این حکایت شایسته آن نیست که سنگینی بار بحث درباره اصل و منشأ بخشی از تاریخ ادیان را به دوش کشد.»^{۱۶}

حق با فوکار بود. تجزیه و تحلیل بسیار دقیق تاریخی و بررسی متون ثابت کرده است که نیلوس نویسنده رساله کشتار راهبان در کوه سینا نبوده است، بلکه این کتاب اثری است مجعول که احتمالاً در قرن چهارم یا پنجم نوشته شده و نکته ای که اهمیت دارد آن است که متن آن پر از عبارتهای قالبی و وام گرفته از داستانهای یونانی است؛ مثلاً توصیف کشتن و بلعیدن شتر - «پاره پاره کردن گوشت لرزان و بلعیدن همه حیوان، لاشه و استخوانها» - دارای هیچ ارزش قوم شناسی نیست، بلکه تنها بر آشنایی با صنایع ادبی و عبارات رقت انگیز داستانهای یونانی عصر هلنی دلالت می کند. با این حال، گرچه این واقعیت های مسلم پس از جنگ جهانی اول شناخته شده بودند، بویژه در پرتو تجزیه

و تحلیلهای کارل هوسی، شتر نیلوس هنوز در بسیاری از آثار علمی اخیر ماندگار شده^{۱۷} و هیچ جای شگفتی نیست.^{۱۸} این توصیف کوتاه و پر آب و تاب از شکل احتمالاً اصلی قربانی اولین مراسم مقدس دینی از طریق خوردن آن، گویی برای راضی کردن همه سلیقه ها و تمایلات ساخته و پرداخته شده بوده است برای گروه کثیری از روشنفکران غربی، که انسان ماقبل تاریخ ابتدایی را موجودی نزدیک به حیوان و درنده می دانستند، و نتیجه این تصور روانشناسی و رفتار و حشیان غارنشین را نمودا اصل و منشأ دین به شمار می آوردند، هیچ چیزی خشودکننده تر از این داستان نبود. بر طبق این تصور اصل و منشأ دین می باید رفتار روانشناسی غارنشین را منعکس سازد. به علاوه، مراسم مقدس خوردن يك شتر، این ادعای جامعه شناسان را اثبات می کرد که دین حتی اگر بازتاب و تصویر کیفیات خود جامعه نباشد، حداقل يك واقعیت اجتماعی است. حتی آن پژوهشگرانی که خود را مسیحی می نامیدند نیز به نوعی از شرح نیلوس خرسند بودند آنها فوراً به فاصله عظیمی که میان خوردن شتر با پوست استخوانش از یکسو، و مراسم بسیار روحانی و تلطیف شده - اگر نه صرفاً رمزی - مسیحیت از سوی دیگر موجود است، اشاره می کنند. برتری با شکوه یکتا پرستی، بویژه مسیحیت، بر سایر اعتقادات و کیشهای بت پرستانه پیشین در هیچ جا بهتر و روشنتر از اینجا آشکار نمی شد. البته همه این پژوهشگران، چه مسیحی چه لاادری یا ملحد، از این که خود را غربیان متمدن و قهرمانان پیشرفت بی نهایت می دانستند بسیار راضی بودند و احساس غرور می کردند.

شك ندارم که تجزیه و تحلیل سه پدیده فرهنگی باب روز که در آغاز این مقاله اشاره کردم به همین اندازه برای ما روشننگر خواهد بود، گرچه به طور مستقیم به تاریخ ادیان مربوط نمی شود البته نباید به هر سه آنها به يك اندازه اهمیت داده شود، حداقل یکی از آنها شاید به زودی منسوخ گردد و برای مقاصد ما هم اهمیتی ندارد. آنچه اهمیت دارد این واقعیت است که در طول چهار یا پنج سال گذشته پاریس تحت تأثیر - می توان گفت تحت سیطره - مجله ای به نام پلنت (Planète) و دو نویسنده آن یعنی تیار دوشاردن و کلودلوی اشتراوس قرار گرفته است. بلافاصله باید بگویم که در اینجا قصد ندارم که نظریات تیار و لوی اشتراوس را مورد بحث قرار دهم. آنچه مورد نظر است شهرت حیرت آور نظریات آنهاست و تا آنجا که این نظریات بتوانند دلایل این شهرت را روشن کنند به شرح آنها خواهیم پرداخت.

به دلایلی که روشن است گفتگو را با مجله پلنت آغاز می کنم. حقیقت امر این است که من نخستین کسی نیستم که درباره شهرت بی سابقه این نشریه و بار فرهنگی شهرت آن اندیشیده ام.



تیار و شاردن

مجله می باید محیط فرهنگی پنج یا شش سال پیش فرانسه را به یاد آورد. چنانکه معروف است فلسفه آگزیستانسیالیسم بلافاصله پس از آزادی فرانسه بی نهایت رواج و شهرت یافت. ژان پل سارتر، کامو، سیمون دوبوار راهنما و سرمشقه‌های الهام بخش نسل نو بودند. سارتر بویژه شهرتی به دست آورد که با شهرت هیچ نویسنده دیگر فرانسوی از زمان ولتر، دیده‌رو، ویکتور هوگو، یا امیل زولا در زمان قضیه دریفوس قابل مقایسه نبود. مارکسیسم خود پیش از آنکه سارتر تمایل کمونیستی خود را اعلام کند، برای روشنفکران جوان جذبه واقعی نیافته بود. از رنسانس کاتولیک فرانسوی نخستین سالهای ۱۹۲۰ چندان اثری بجای نمانده بود. در آغاز جنگ جهانی دوم، ژاک مارتین و توماس گرایان جدید^{۱۸} از شهرت افتاده بودند. بجز جنبش آگزیستانسیالیسم مسیحی گابریل مارسل، تنها جنبشهای پرتحرک در دزون مذهب کاتولیک، آنهایی بود که در آن زمان گروه نسبتاً بی سرو صدای مطالعات کرملی (که بر اهمیت تجربه عرفانی تأکید و مطالعه روانشناسی دین و نماد پردازی را تشویق می کرد) و نیز منابع مسیحی را، که به ارزیابی مجدد درباره آباء یونانی کلیسا می پرداختند و بر احیاء آداب و آیینهای مذهبی تأکید داشتند، به وجود آورده بود. مسلماً این جنبشهای کاتولیک نه فریبندهی فلسفه آگزیستانسیالیستی سارتر را داشت و نه جاذبه کمونیسم را. محیط فرهنگی، از فلسفه و ایدئولوژیهای سیاسی تا ادبیات و هنر و سینما و روزنامه نگاری، تحت تسلط چند نظریه و شماری عبارتهای ادبی قالبی و تقلیدی بود - عبارتهایی مانند بیهودگی وجود انسانی، غربت و بیگانگی، تعهد، شرایط، لحظه تاریخی، و نظایر آن. درست است که سارتر به طور مداوم از آزادی سخن می گفت؛ اما در پایان، این آزادی بی معنا بود. در اواخر سالهای ۵۰، جنگ الجزایر در میان روشنفکران دلزدگی عمیقی به وجود آورد. خواه آگزیستانسیالیست یا مارکسیست، خواه کاتولیک آزادخواه، هر کس باید برای خود تصمیم بگیرد. روشنفکر فرانسوی سالها وادار شده بود تا انحصاراً در «لحظه تاریخی» خود زندگی کند، چنانکه سارتر گفته بود که هر فرد مسئول می باید چنین کند.

در چنین فضای دلنگ و کسل کننده و به نوعی محدود (زیرا چنین به نظر می رسد که تنها پاریس، یا بیشتر سن ژرمن دپره، و اکنون الجزایر تنها جاهایی بودند که واقعاً در دنیا به حساب می آمدند) ظهور مجله پلنت، مانند انفجار یک بمب بود. جهت گیری کلی، مسائلی که بحث می شد، زبان - همه متفاوت بود. دیگر استغراق بیش از حد در «وضع» وجودی خود و «تعهد» تاریخی مطرح نبود، بلکه عزیمتی بزرگ به سوی دنیایی با شکوه یعنی سازمان آینده این سیاره، امکانات نامحدود انسان، جهان

چندی پیش روزنامه مشهور و بسیار جدی پاریسی، یعنی لوموند، دو مقاله طولانی را به مسئله موفقیت غیر منتظره و باور نکردنی پلنت اختصاص داد. در واقع وجود تقریباً هشت هزار مشترک و یک صد هزار خریدار برای یک مجله گرانقیمت در فرانسه پدیده‌ای است بی نظیر، و برای جامعه شناسی فرهنگ نیز مسئله‌ای به شمار می رود. ویرایشگران این مجله عبارتند از لویی پاولز نویسنده و شاگرد پیشین گرجیف، و ژاک برژی، روزنامه نگار بسیار مشهور و نویسنده مقالات علمی. در سال ۱۹۶۱ آنها کتاب پر حجمی به نام صبح جادوگران انتشار دادند که به سرعت پرفروشترین کتاب شد. در واقع مجله پلنت با درآمدی که از کتاب صبح جادوگران کسب کرد، به بازار آمده بود. این کتاب به زبان انگلیسی نیز ترجمه شد، اما اثر چندانی بر خوانندگان انگلیسی و آمریکایی نگذاشت. این کتاب آمیزه غریبی است از علوم مردم پسند، علوم غیبی، ستاره شناسی، داستانهای تخیلی علمی و روشهای احضار ارواح. اما چیزی بیش از اینها نیز هست. به طور ضمنی مدعی است که اسرار حیاتی بی شمار درباره جهان، درباره جنگ جهانی دوم، تمدنهای گمشده، درگیری روانی هیتلر با ستاره شناسی و... را کشف و آشکار می کند. هر دو نویسنده بر مطالعه اند و چنانکه قبلاً گفتم، ژاک برژی دارای زمینه علمی است. در نتیجه خواننده متقاعد می شود که نوشته‌های او واقعیات مسلم - یا حداقل فرضیات معتبر - است و خواننده را گمراه نمی کند. پلنت نیز بر همین مبنا تأسیس شد و از همین الگو پیروی می کند: مقالاتی دارد درباره احتمال وجود سیاره‌های مسکون، اشکال جدید جنگهای روانی، چشم اندازهای عشق جدید، فنون عشقبازی، داستانهای تخیلی علمی آمریکایی، کلید درست برای شناخت تیار و شاردن، اسرار دنیای حیوانات و غیره.

اکنون برای درک علل موفقیت غیر منتظره این کتاب و این



کلود لوی اشتراوس

شده و مربوط به شهرت مجله پلنت است)، اما اکثر کتابها و مقاله‌هایی که درباره تیار نوشته شده، فلسفه و تصورات دینی او را مورد بحث قرار می‌دهد.

به احتمال بسیار خوانندگان پلنت و تیار دوشاردن یکی نیستند، اما دارای نقاط مشترکند. اولاً، همه آنها از اگزیستانسیالیسم، مارکسیسم و از حرفهای همیشگی درباره تاریخ، شرایط تاریخی، لحظه تاریخی، تعهد، و سایر این گونه مطالب خسته شده‌اند. خوانندگان آثار تیار و مجله پلنت به طبیعت و به زندگی به مراتب بیشتر علاقه و توجه دارند تا به تاریخ. تیار خود تاریخ را تنها بخشی کوچک از جریان با شکوه عالم هستی می‌داند که با ظهور حیات آغاز شده و بیلیونها سال ادامه خواهد یافت، تا زمانی که بشارت مسیح به عنوان کلمه‌الله (لوگوس) به آخرین کهکشانشا برسد. ایدئولوژی پلنت و فلسفه تیار اساساً خوشبینانه است. مسلماً از زمان برگسون، تیار نخستین فیلسوف است که جرأت کرده تا ایمان و اعتماد خود را نسبت به انسانیت و زندگی بیان کند. و هنگامی که منتقدان سعی می‌کنند تا ثابت کنند که تصورات اساسی تیار از لحاظ سنت مسیحی قابل قبول نیست، با اینهمه معمولاً به خوشبینی او، اعتقادش به تحول و تکامل پر معنا و نامحدود، بی‌اعتنایی او نسبت به گناه نخستین و شر کلی، اشاره می‌کنند.

از سوی دیگر، دانشمندان لادری که آثار تیار را می‌خوانند، اعتراف می‌کنند که برای نخستین بار دریافته‌اند که دیندار بودن، ایمان به خداوند، و حتی اعتقاد به عیسای مسیح و شعایر مذهبی، یعنی چه. واقعیت آن است که تیار نخستین نویسنده مسیحی بوده است که اعتقاد خود را با بیان قابل فهم و معنادار برای دانشمندان لادری و مردمی که از نظر مذهبی بی‌سواد بوده‌اند ارائه داده است. در این قرن، برای نخستین بار انبوه عظیمی از اروپائینی

اسرار آمیزی که ما آماده راه یافتن در آن هستیم، و امثال این گونه تصورات مطرح بود. صرفاً رهیافت و نگرش علمی نبود که این شور و شوق همگانی را برانگیخت، بلکه تأثیر پرجاذبه «آخرین پیشرفتهای علمی» و اعلام پیروزیهای نزدیک آن موجب این تحول شد. البته، چنانکه پیش از این گفتیم، علوم غریبه، داستانهای تخیلی علمی، و اخبار سیاسی و فرهنگی در این جریان همراه و مکمل علم شدند. اما آنچه برای يك خواننده فرانسوی تازه و شوق انگیز بود، چشم انداز خوش بینانه بود که علم را با باطن گرایی به هم می‌پیوست و جهان زنده، جاذب و اسرار آمیزی را عرضه می‌داشت که در آن حیات انسانی بار دیگر معنای یافت و بدان کمالی بی پایان وعده داده می‌شد. انسان دیگر محکوم به شرایط انسانی ملال انگیز نبود، بلکه دعوت شده بود تا هم بر جهان مادی خود پیروز شود و هم جهانهای معماوار دیگری را که به وسیله جستجوگران اسرار و عارفان کشف شده بود، بگشاید. اما مجله پلنت، برخلاف همه مکاتب و جنبشهای عرفانی و باطنی، به مسائل اجتماعی و سیاسی جهان معاصر بی توجه نبود. به طور خلاصه این مجله علمی را که نجات بخش بود، یعنی اطلاعاتی را که در عین حال انسان را به رستگاری غایی امید می‌داد، تبلیغ می‌کرد. انسان دیگر در جهانی عبث و بی معنی که بدون هدف و به طور اتفاقی بدان راه یافته بود، خود را موجودی غریب و بیگانه و بیهوده نمی‌دید.

در اینجا باید به تجزیه و تحلیل سریع خود از دلایل موفقیت مجله پلنت پایان دهم، زیرا پی برده‌ام که بسیاری از نکاتی که درباره این مجله گفته‌ام می‌تواند تقریباً به همان سان در مورد شهرت تیار دوشاردن نیز صادق باشد. نیازی به افزودن نیست که من از شایستگی علمی و فلسفی تیار، که غیر قابل انکار است، سخن نمی‌گویم، بلکه از موفقیت فوق العاده کتابهای او که چنانکه معروف است پس از مرگش چاپ شد، گفتگو خواهم کرد. و تناقض عجیبی است که تنها متفکر کلیسای کاتولیک رم که خوانندگان بسیار و مسئولی به دست آورده بود، به وسیله اولیاء کلیسای خود از انتشار کتابهایی که امروزه در امریکا و اروپا پر فروشترین کتابها محسوب می‌شود، ممنوع شد. حتی مهمتر اینکه در عرض کمتر از ده سال حداقل يك صد جلد کتاب و هزارها مقاله در سرتاسر جهان درباره تیار دوشاردن انتشار یافته است که در اغلب موارد از عقاید او طرفداری می‌کنند. اگر این واقعیت را در نظر بگیریم که حتی مشهورترین فیلسوف این نسل، ژان پل سارتر، پس از بیست و پنج سال فعالیت چنین تأثیر عظیمی را پدید نیاورده است، باید تصدیق کنیم که موفقیت تیار از لحاظ فرهنگی دارای اهمیت است. درباره عقاید لویی پاولز و برژیو کتاب یا نوشته‌ای نداریم، مگر دو مقاله (که هر دو در روزنامه لوموند درج

که تحصیلات عالی علمی اروپایی دارند و از لحاظ فکری لا ادری و یا منکر وجود خدا هستند، دریافتند که يك مسیحی درباره چه چیزی سخن می گوید. این نه بدان سبب است که تیار اهل علم است. پیش از او عالمان بسیاری بودند که دیانت مسیحی خود را پنهان نمی کردند. آنچه در تیار تازه است، و تا اندازه ای شهرت او را توجیه می کند، این واقعیت است که او اعتقاد مسیحی خود را بر مبنای مطالعه و درک علمی طبیعت و زندگی بنا نهاده است. او از «نیروی معنوی ماده» سخن می گوید و به «دل بستگی شدید خود به آنچه در توده تاریک ماده در حرکت است» اعتراف دارد. چنین به نظر می رسد که این «عشق» تیار به جوهر و حیات عالم هستی اهل علم را به شدت تحت تأثیر قرار داده است. او صادقانه معترف است که همیشه طبیعتاً پان تئیست («همه خدا» گرای) و «بیشتر فرزند زمین تا فرزند آسمان» بوده است. تیار حتی دقیق ترین و پیچیده ترین ابزارهای علمی - مثلاً کامپیوتر الکترونیک - را ستایش می کند، زیرا آنها را وسایلی می داند که به زندگی مدد می رساند و آن را به شوی کمال می برد.

اما نمی توان به سادگی از «حیات گرایی» (vitalism) تیار سخن گفت، زیرا او مردی دینی است و زندگی در نزد او مقدس است؛ به علاوه «ماده کیهانی» چنانکه هست و در تمامیت خود دارای قابلیت تقدس است. دست کم چنین به نظر می رسد که معنای آن متن زیبا با عنوان «آیین مذهبی بر قله جهان»^{۱۱} همین باشد. هنگامی که تیار از نفوذ «کلمه الله» (= لوگوس) کیهانی در کهکشانهای سخن می گوید، حتی مبالغه آمیزترین ستایشهای «بدهی ستوه ها»^{۱۲} در مقایسه با آن کم رنگ و پیش پا افتاده به نظر می رسد. زیرا در نزد تیار کهکشانهایی که در آنها پیام مسیح میلیونها سال بعد موعظه خواهد شد، واقعی و ماده زنده اند، نه موهوم و حتی بی ثبات و گذرا. زمانی تیار در مقاله ای در مجله پسیکه (Psyche) اعتراف کرد که هرگز نمی تواند اعتقادی به پایان فاجعه آمیز دنیا داشته باشد - نه حالا و نه پس از بیلیونها سال - و حتی نمی تواند به قانون دوم ترمودینامیک^{۱۳} معتقد باشد. در نزد او جهان، حقیقی، زنده، معنی دار، خلاق و مقدس است - و اگر به مفهوم فلسفی ابدی نباشد، دست کم دارای تداوم نامحدود است. اکنون می توانیم دلیل شهرت بی اندازه تیار را دریابیم: او نه تنها پلی میان علم و مسیحیت می زند، نه تنها دیدگاه خوشبینانه ای از سیر تکامل کیهان و انسان ارائه می دهد، و بویژه بر ارزش استثنایی چگونگی وجود انسان در جهان تأکید می کند، بلکه تقدس نهایی طبیعت و زندگی را نیز آشکار می سازد. انسان جدید نه فقط از خود بیگانه است، بلکه از طبیعت نیز بیگانه است. البته انسان نمی تواند به يك «جهان پرستی» بازگردد که حتی در عصر انبیاء از رواج افتاده بود و بعدها نیز مورد حمله و سرکوبی

مسیحیان قرار گرفت. ما حتی نمی توانیم به شیوه برخورد رمانتیک یا روستایی نسبت به طبیعت بازگردیم، اما حسرت و آرزوی همبستگی عرفانی با طبیعت، که از دست رفته است، هنوز در انسان غربی زنده است، و تیار برای او چشم انداز غیرمنتظره ای را آشکار ساخته است که در آن طبیعت، حتی در حالی که واقعیت کاملاً «عینی» خود را حفظ کرده است، از ارزشهای دینی سرشار می شود.

من درباره سومین پدیده فرهنگی باب روز، یعنی نظریات لوی اشتراوس چندان سخنی ندارم - نخست، از آن روی که این پدیده از تناسب معتدلتری برخوردار است، و دوم به سبب آنکه با زبان شناسی ساختاری و با ساختگرایی به طور کلی همبستگی گسترده ای دارد. درباره نتیجه گیریهای لوی اشتراوس انسان هر نوع بیندیشد نمی تواند ارزش کار او را نادیده بگیرد. من شخصاً در درجه نخست او را به دلایل زیر با اهمیت می دانم: (۱) اگرچه از نظر حرفه و تربیت علمی يك انسان شناس است، اساساً يك فیلسوف است و از عقاید، نظریه ها و زبان علمی وحشتی ندارد؛ از این روی او انسان شناسان را به تفکر، حتی تفکر سخت وادار می کند. این برای انسان شناس انگلیسی-آمریکایی دارای اندیشه تجربی، يك مصیبت و بلاي واقعی است، اما بی شک تاریخنگار ادیان از سطح بسیار بالای علمی و نظری که لوی اشتراوس بر آن مواد به اصطلاح ابتدایی خود را مورد بحث و بررسی قرار می دهد، بسیار خشنود و راضی است. (۲) حتی اگر کسی روش ساختگرایی را به طور کامل نپذیرد، انتقاد لوی اشتراوس از تاریخگرایی انسان شناسانه بسیار به مورد است. زمان و نیروی بسیار زیادی از جانب انسان شناسان صرف بازسازی تاریخ فرهنگهای ابتدایی و زمان و نیروی بسیار کمی صرف درک مفهوم آنها شده است. (۳) در خاتمه، لوی اشتراوس نویسنده برجسته ای است؛ کتاب تیره روزان مناطق استوایی^{۲۲} او اثر بزرگی است، و به عقیده من پراهمیت ترین کتاب اوست. به علاوه، لوی اشتراوس کسی است که می توانم او را «دایرة المعارف نوین» بخوانم، بدان معنا که او با شمار بسیاری از کشفیات، آفرینشها و فنون نوین آشناست - مثلاً با سبیرنتیک و نظریه ارتباط، مارکسیسم، زبان شناسی، هنر تجریدی، بلابارتوک،

موسیقی دو دکافونیک^{۲۳} و «موج نو» داستانهای فرانسوی، و غیره.

احتمال دارد که برخی از این عوامل سهمی در شهرت کلود لوی اشتراوس داشته باشد. علاقه او به بسیاری از جریانهای فکری جدید، همنوایی او با مارکسیسم، درک آمیخته با احساس او از یونسکو یا روبه گریه - اینها خصوصیات است که در چشم نسل جوانتر روشنفکر خالی از اهمیت نیست. اما به نظر من دلایل شهرت لوی اشتراوس را نخست در تفکر ضد اگزیستانسیالیستی او، در گرایش او به پوزیتیویسم جدید، در بی تفاوتی او نسبت به تاریخ، و ستایش او از ماده و «چیزهای» مادی باید یافت، به نظر او علم همواره از پیش در اشیاء، در اشیاء مادی متحقق بوده، و منطق نیز همواره از پیش در طبیعت وجود داشته است. یعنی انسان بدون در نظر گرفتن شناخت آگاهانه، قابل شناخت است. کتاب اندیشه مردم وحشی^{۲۴}، اندیشه ای بدون اندیشمندان و منطقی بدون منطق شناسان را ارائه می دهد.^{۲۵} اینها پوزیتیویسم جدید و نومیالیسم جدید است، اما در عین حال چیزی بیش از آن نیز هست. جذب دگر باره انسان است به درون طبیعت - اما البته نه طبیعت دیونوسوسی یا رمانتیک، یا حتی کشش سودایی و عاشقانه پراشتیاق و کور فروید، بلکه طبیعتی در چنگال فیزیک هسته ای و سیبری نیک، طبیعتی که به ساختارهای بنیانی خود تقلیل و تنزل یافته، ساختاری که در ماده عالم هستی و در مغز انسان یکسان است. اکنون، همچنانکه پیشتر گفتم، در اینجا نمی توانم نظریات لوی اشتراوس را مورد بحث قرار دهم. اما میل دارم که یکی از مشخصات ویژه داستان نویسان «موج نو» فرانسوی، بویژه روبه گریه را به خواننده یادآوری کنم: اهمیت «چیزها»، چیزهای مادی - در نهایت، برتری فضا و طبیعت - و بی تفاوتی نسبت به تاریخ و زمان تاریخی. هم در مورد لوی اشتراوس که نزد او «علم همواره از پیش در چیزها متحقق بوده» و هم در مورد روبه گریه، تجلی جدیدی از تقدس را در «اشیاء»، عروج طبیعت مادی را به مرتبه حقیقت یگانه و فراگیر مشاهده می کنیم.

چنین به نظر می رسد که هر سه پدیده فرهنگی باب روز دارای وجوه مشترک اند: واکنش شدید در برابر اگزیستانسیالیسم، بی تفاوتی نسبت به تاریخ، ستایش طبیعت مادی. البته، فاصله عظیمی بین شوق و ذوق علمی نسبتاً ساده پلنت و عشق عارفانه تیار به ماده و حیات و اعتمادش به معجزه های علمی و فنی آینده وجود دارد، و حتی فاصله عظیم تری بین تصورات تیار و لوی اشتراوس در مورد انسان دیده می شود. اما «دنیای تصورات» آنان به نوعی با هم مشابه است: در هر سه مورد با نوعی اسطوره ماده روبرو هستیم، چه از نوع تخیلی و مبالغه آمیز (مانند پلنت و تیار

دوشاردن) باشد، و یا از نوع ساختگرایی و جبر و مقابله ای (مانند لوی اشتراوس).

اگر تجزیه و تحلیل من درست باشد، آنگاه ضد اگزیستانسیالیسم و ضدتاریخگرایی بودن، که از ویژگیهای این پدیده های فرهنگی است، و نیز ستایششان از طبیعت مادی، خصوصیات است که برای تاریخنگاران ادیان بی فایده نیست. اینکه صدها هزاران تن از روشنفکران اروپایی با علاقه پلنت و آثار تیار دوشاردن را می خوانند، برای تاریخنگاران ادیان معنایی دارد که شاید برای جامعه شناس فرهنگ نداشته باشد. برای ما بسیار آسان است که بگوییم که ترس از تاریخ بار دیگر تحمل ناپذیر می شود و آن گروه از روشنفکران اروپایی که نه می توانند به نیست انگاری (نیهیلیسم) پناه برند و نه در مارکسیسم آرامش یابند، با امیدواری در انتظار جهان هستی نو - که به شیوه علمی توجیه می شود - و پرجاذبه به سر می برند. شك نیست که ما نمی توانیم معنای این پدیده های فرهنگی باب روز را تا حد تنازع قدیمی و مشهور میان «جهان هستی و تاریخ» کاهش دهیم. جهانی که در نشریه پلنت و در آثار تیار دوشاردن ارائه شده، خود حاصل تاریخ است، زیرا جهانی است که از طریق علم شناخته شده و می رود که به وسیله صنعت تسخیر و دگرگون شود. اما آنچه ویژه و جدید است، توجه و علاقه دینی به ساختار و ارزشهای این جهان طبیعی و به جوهر عالم هستی است که این چنین مشعشعانه به وسیله علم کشف شده و به وسیله صنعت تغییر شکل یافته است. ضدتاریخگرایی که در هر سه پدیده آن را مشخص کرده ایم، صرفاً رد تاریخ بدانگونه که هست، نیست؛ بلکه بیشتر اعتراضی بر بدبینی و نیهیلیسم برخی از تاریخ گرایان متأخر است. ما حتی وجود نوعی آرزوی آمیخته به حسرت را برای دستیابی به آنچه می توان آن را «تاریخ بزرگ» (macrohistory)، یعنی تاریخ جهانی و سپس تاریخ عالم هستی نامید، احساس می کنیم. اما هر آنچه درباره این آرزو برای درک جامع تر تاریخ بتوان گفت، یک چیز مسلم است: شیفتگان پلنت، تیار دوشاردن و لوی اشتراوس در رویارویی با اشیاء طبیعی «غشیان» سارتر را احساس نمی کنند. احساس نمی کنند که در این دنیا «زیادی» اند؛ به طور خلاصه، آنان موقعیت خود را در جهان همانند یک اگزیستانسیالیست احساس نمی کنند.

این پدیده های باب روز جدید، همانند همه رسوم متداول، نیز رنگ باخته، سرانجام روزی ناپدید خواهد شد. اما اهمیت واقعی آنها بی ارزش نخواهد بود: شهرت مجله پلنت، تیار دوشاردن، کلود لوی اشتراوس چیزی از آرزوها و حسرت های ناآگاه یا نیمه آگاه انسان غربی معاصر را آشکار می کند. اگر این واقعیت را در نظر بگیریم که این گونه مقاصد می تواند سر از هنر جدید نیز

5) Cf. Mircea Eliade, «The History of Religions in Retrospect: 1912-1962.» *Journal of Bible and Religion*, XXXI, No. 2 (April, 1963), 98-109, esp. 101ff.

6) Schmidt, op. cit., pp. 112-15.

Golden Bough (۷): شاخه زرین؛ عنوان اثر معروف سر ج. فریزر، مشتمل بر بررسی تطبیقی ادیان جهان، سحر و جادو، اعتقادات و شعائر مربوط به رویش و بارآوری، پادشاهی و تحول آن، تابوها، توت‌پرستی و غیره (دایرةالمعارف مصاحب).

8) *The Slaying of the Monks on Mount Sinai*.

9) Summarized by W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (rev. ed., London, 1899), p. 338.

10) Reste arabischen Heidenthumes

(۱۱) همانجا، ص ۳۳۸ - ۱۲) همانجا، ص ۲۸۱.

13) Cf. the bibliography in Joseph Henninger, «Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?» *Anthropos*, L (1955), 81-148, esp. pp. 86 ff.

14) G. Foucard, *Historie des religions et méthode comparative* (2d. ed., Paris, 1912), pp. 132 ff.

(۱۵) همانجا، ص ۶۵.

(۱۶) رگ. بویژه:

Karl Heusi, *Das Nilusproblem* (Leipzig, 1921).

کتابشناسی آثار هوسی درباره نیلوس به وسیله هنینگر (Henninger). در همان کتاب، صفحات ۸۹ به بعد معرفی و مورد بحث قرار گرفته است.

17) Cf. the bibliography, *ibid.*, pp. 86 ff.

18) Neo-Thomists: توماس گرایان جدید، پیروان جدید توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) در قرن بیستم که اصول عقاید او را در مسائل اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بکار می‌برند. او معتقد بود که ماده از صورت متمایز است، و تنها در وجود خدا ماده از میان می‌رود. - م.

19) *The Mass on the Top of the World*

۲۰) bodhisattvas: بدهی ستوه، موجودات مقدس بودایی که از جوهر نورانی بودایی بهره‌مندند و در فردوس «توشینا» بر تخت مجلل جای گرفته و گروه قدسین و اولیاء گرداگرد آنها نشسته‌اند و از میان آنان کسانی برای هدایت انسانها به زمین می‌آیند. - م.

۲۱) Thermodynamics: ترمودینامیک، قسمتی از علم فیزیک که از رابطه انرژیهای حرارتی و مکانیکی و تبدیل یکی به دیگری بحث می‌کند. اصل دوم ترمودینامیک یا اصل کارنو این است که ماشینهای حرارتی فقط در صورتی کار می‌دهند که از منبع گرمی حرارت گرفته قسمتی از آن را به منبع سردی پس بدهند... به موجب این اصل مهم، تبدیل بالتمام حرارت به کار متعنت است، و بازده ماشینهای حرارتی همواره از ۱ کمتر است. (به اختصار از دایرةالمعارف فارسی).

22) Tristes tropiques.

۲۳) Dodecaphonic: دودکافونیک، توالی دوازده نت (گام کروماتیک)، یعنی نتهای اصلی باضافه نیم‌برده‌های آنها. کاربرد این سبک در موسیقی مدرن است. - م.

24) *La Pensée Sauvage*.

۲۵) برای ارزیابی انتقادی از یوزینیویسم جدید لوی اشتراوس رک.

Georges Gusdorf, «Situation de Maurice Leenhardt ou l'ethnologie française de Lévy-Bruhl à Lévi-Strauss», *Le Monde Non Chrétien*, LXXI - LXXII (July-December, 1964), 139-92. See also Paul Ricoeur, «Symbolique et Temporalité», *Ermeneutica e Tradizione*, ed. Enrico Castelli (Rome, 1963), pp. 5-31; Gaston Fessard, S. J., «Symbole, Surnaturel, Dialogue» *Demiizzazione e Morale*, ed. Enrico Castelli (Padua, 1965), pp. 105-54.

۲۶) C. Brancusi: کنستانتین برانکوزی (۱۸۷۶-۱۹۵۷) مجسمه‌ساز رومانیایی‌الصل که در فرانسه می‌زیست. - م.

27) See «The sacred and the Modern Artist», *Criterion* (Spring, 1965), pp. 22-24. The article was originally published as «Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain», *XX Siècle*, No. 24 (December, 1964), pp. 3-10.

در آورده، اهمیت این جریانهای فرهنگی باب روز برای تاریخنگار ادیان حتی شکفت انگیزتر می‌شود. در واقع، این توجه و علاقه شدید نسبت به «ماده» را می‌توان در آثار بسیاری از هنرمندان معاصر به روشنی بازشناخت. من از برانکوزی^{۲۶} سخنی نخواهم گفت، زیرا عشق او به «ماده» مشهور است. علاقه برانکوزی نسبت به سنگ، با نگرانی و ترس و احترام انسان دوران نوسنگی، هنگامی که در برابر سنگهایی که برای او مقدس شده‌اند قرار می‌گیرد، قابل مقایسه است. به این معنی که، آن سنگها نیز مظاهر حقیقتی غایی و مقدس می‌شوند. اما در تاریخ هنر جدید، از کوبیسم تا شتاب‌گرایی (tachisme)، ما کوشش مداوم هنرمند را برای آزاد کردن خود از سطح و «ظاهر» چیزها و راه یافتن به درون ماده، به منظور پرده برداشتن از ساختارهای نهایی آن، مشاهده می‌کنیم. من قبلاً در جای دیگر کوشش هنرمند معاصر برای برانداختن شکل و حجم و فرورفتن به درون حقیقت اشیاء، و کشف اسرار کیفیات نهفته آن را مورد بحث قرار داده و اهمیت آن را از لحاظ دینی بازگفته‌ام.^{۲۷} این شیفتگی نسبت به وجوه نهادی «ماده» دلیل است بر آرزوی آزاد شدن از سنگینی اشکال مرده و بر حسرت غرق شدن در عالم سحرگاه هستی.

اگر تجزیه و تحلیل ما درست باشد، وجوه مشترک مسلمی بین طرز تلقی هنرمند نسبت به «ماده» و حسرتها و دلتنگیهای انسان غربی وجود دارد، چنانکه آنها را می‌توان در سه طرز تفکر متداول اخیر که مورد بحث قرار داده‌ایم، پیدا کرد. واقعیت مشهوری است که هنرمندان با آفرینش خود اغلب چیزهایی را پیش‌بینی می‌کنند که بعدها - گاه يك یا دو نسل بعد - در دیگر بخشهای حیات فرهنگی و اجتماعی پیش خواهد آمد.

* ترجمه از:

The History of Religions, Essays on the Problem of Understanding. Ed. by Joseph M. Kitagawa with the collaboration of Mircea Eliade and Charles H. Long. The University of Chicago Press. Chicago and London, 1967.

1) Cf. for example Léon Cellier, «Le Roman initiatique en France au temps du romantisme», *Cahiers Internationaux de symbolisme*, No. 4 (1964), pp. 22-44; Jean Richer, Nerval: *Expérience et création* (Paris, 1963); Maryla Falk, *J. «Misteri» di Novalis* (Naples, 1939); Erika Lorenz, *Der metaphorische kosmos der modernen spanischen lyrik*, 1936-1956 (Hamburg, 1961).

۲) برخی از این تفسیرها را در مقاله زیر مورد بحث قرار داده‌ام:

«L'Initiation et le monde modern», *Initiation*, ed. C. Y. Bleeker (Leiden, 1955), pp. 1-14; see esp. pp. 11 ff.

3) Sigmund Freud, *Totem und Tabu* (Zurich, 1913), P. 110 cf. A. L. Kroeber, «Totem and Taboo: An Ethnological Psychoanalysis», *American Anthropologist*, XXII (1920), 48-55.

این کتاب تحت عنوان توتیم و تابو با ترجمه دکتر محمدعلی خنجی به وسیله کتابخانه طهوری انتشار یافته است.

4) Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, Trans. H. Y. Rose (New York, 1931), p. 112.