

بررسی ساختاری اسطوره

نوشته کلود لوی-استروس

ترجمه بهار مختاریان - فضل‌الله پاکزاد

«گویی جهانهای اسطوره‌ای را فقط بدان سبب بنا نهاده‌اند که فرو ریزند تا باز از ویرانه‌های آن جهانهای تازه‌ای برافرازند.»

فرانس بواس^۱

به رغم تلاشهای اخیر برای از سرگیری دین‌پژوهی، چنان است که گویی مردم‌شناسی در بیست‌سال گذشته بیش از پیش از این حوزه دوری جسته است. در همین گیرودار، خاصه به سبب روی برتافتن مردم‌شناسان متخصص از ادیان ابتدایی، غیرمتخصصانی از رشته‌های دیگر فرصت را غنیمت شمرده، زمینی را که ما بی‌حاصلش انگاشته و از آن روی گردانیده بودیم، به ملکِ طلق خویش بدل کردند. گویی از آن پس دورنمای پژوهش علمی دین از دو سوی لطمه خورده است.

تبیین این وضعیت را کمابیش می‌باید در این واقعیت جست که پژوهش مردم‌شناسی ادیان را کسانی چون تیلور، فریزر و دورکهایم که جهت‌گیری روانشناختی داشتند، آغاز کردند؛ گرچه وضعیت آنان به گونه‌ای نبود که همراه پیشرفت پژوهشها و نظریه‌های روانشناختی گام برگیرند. هم از این‌رو، دیری نپایید که تفاسیر آنها با منسوخ شدن رهیافت قدیمی روانشناسی که شالوده نظریات آنان بود باطل گشت. تردیدی نیست که آنان در دقت و تمرکز بر فرایندهای فکری محقق بودند اما شیوه‌ای که در بررسی این فرایندها اختیار کرده بودند چندان خاماندیشانه بود که به کلی اسباب بی‌اعتباری تفاسیر آنان را فراهم می‌ساخت. مایه بسی تأسف است زیرا، همانگونه که

هوکارت (Hocart) در دیباچه کتابی که اندکی پس از درگذشتش منتشر گشته ژرف‌اندیشانه گفته است^۲، آنان [روانشناسان] از طرح این مسائل در حوزه‌های فکری بدین سبب عدول کردند تا آن را در چارچوب واکنش‌های عاطفی مطرح سازند و بدین ترتیب بر «کاستیهای ذاتی مکتب روانشناسی... خطای استنتاج مفاهیم روشن... از عواطف مبهم افزوده شد». به جای کوشش در گسترش چارچوب منطقی ما تا بدان حد که فرایندهایی را در بر گیرد که به رغم تفاوت‌های ظاهری به همان نوع فعالیتهای فکری متعلقند، تلاش خاماندیشانه‌ای صورت گرفت تا این فرایندها را تا مرتبه سائقه‌های عاطفی مبهم تنزل دهد که حاصل آن صرفاً مانعی بر پژوهشهای ما بوده است. شاید هیچ فصلی از فصول مردم‌شناسی دینی بسان پژوهش در حوزه اسطوره‌شناسی تیره و پرابهام نبوده است. از دیدگاه نظری شرایط کنونی اسطوره‌شناسی با پنجاه سال گذشته فرقی نکرده است؛ به سخن دیگر، وضعیت به همان آشفتگی سابق است. هنوز هم اساطیر را به شیوه‌های متضادی تفسیر می‌کنند: برخی آن را رؤیاهایی جمعی و برخی دیگر آن را حاصل نوعی نمایش زیباشناختی و عده‌ای دیگر آن را بنیاد مناسب می‌انگارند. شخصیت‌های اسطوره‌ای را موجودات انتزاعی تشخیص یافته، قهرمانانی با سیمایی بغانه^۳ یا ایزدانی هبوط کرده تصور می‌کنند. صرف نظر از اینکه این فرضیات چه باشند، اگر یکی از آنها را برمی‌گزیدیم، باعث می‌شد که مقام اسطوره به نمایشی عبث یا تأمل فلسفی خام و ناپیوسته تقلیل یابد.

آیا برای درک ماهیت واقعی اسطوره از بین عامی‌گری و سفسطه‌بازی به ناگزیر باید یکی را برگزید؟ برخی مدعی اند که جوامع انسانی صرفاً احساسات اصلی و مشترک نوع بشر مانند عشق و تنفر و کینه را از طریق اساطیر خود فرامی‌نمایانند. برخی نیز بر این باورند که آنان به مدد اسطوره می‌کوشند تا نوعی از پدیده‌های طبیعی مانند پدیده‌های سماوی و جوی ارائه کنند که جز به یاری اسطوره قادر به فهم آنها نیستند. اما چرا این جوامع به رغم آشنایی با شیوه‌های تبیین تجربی در تفسیر این پدیده‌ها به چنین شیوه‌های دور از ذهنی متوسل می‌شوند؟ از سوی دیگر، روانکاوان و بسیاری از مردم‌شناسان به جای طرح این مسئله در حیطه طبیعی و یا کیهانشناختی، آن را در حوزه روانشناسی و جامعه‌شناسی مطرح کرده‌اند که در این صورت تبیین اسطوره بسیار ساده خواهد شد: برای مثال اگر در اسطوره مفروضی، شخصیتی - مثلاً شخصیت مادر بزرگی شریر - حائز اهمیت باشد، می‌توان دعوی کرد که در آن جامعه مادر بزرگ‌ها به راستی شریر بوده‌اند و اسطوره آن قوم بازتابی از ساختار و مناسبات اجتماعی است؛ اما اگر داده‌های

۲ خداوار؛ برگرفته از واژه бага پارسى باستان به معنی «خدا، ایزد».

عینی خلاف این گفته را اثبات کند، می‌توان بی‌درنگ مدعی شد که هدف اسطوره جستجوی مفزعی است برای بروز احساسات سرکوب‌شده. باری، شرایط به هر گونه‌ای که باشد، استدلالگری زیرک همواره می‌تواند دعوی کند که از اسطوره معنایی استخراج کرده است.

پژوهنده اسطوره‌شناس با شرایطی روبه‌روست که در نگاه نخست متناقض به نظر می‌آید. از سویی، چنین برمی‌آید که در روند اسطوره وقوع هر چیزی محتمل است؛ در آن نه منطقی وجود دارد و نه تداومی؛ هر صفتی قابل اطلاق به هر چیزی است و هر رابطه‌ای میان چیزها متصور است. با اسطوره هر چیزی ممکن می‌گردد. اما از سوی دیگر، شباهت شگفت‌انگیز اساطیر گرد آمده از نقاط مختلف این بی‌قاعدگی ظاهری را باطل می‌کند. بنابراین مسئله این است: اگر محتوای یک اسطوره به تصادف پدید آمده، چگونه می‌توان تشابه اساطیر سراسر جهان را توضیح داد؟

در واقع، همین آگاهی از خلاف آمد و تناقض بنیادینی که اقتضای ماهیت اسطوره است ما را به حل این مسئله رهنمون می‌شود زیرا تناقضی که پیش روی ماست بسیار شبیه تناقضاتی است که مشغله خیالی فلاسفه کهن را فراهم آورده بود که به کنکاش در مسائل زبان می‌پرداختند. زیانشناسی فقط پس از برگردشتن از این تناقضات بود که به «علم» مبدل شد. فلاسفه باستان همان‌گونه در مورد زبان استدلال می‌کردند که ما در مورد اسطوره استدلال می‌کنیم. از طرفی، آنان دریافته بودند که در زبان توالی بعضی از آواها با معانی معینی ملازم است و، از این‌رو، مشتاقانه در پی کشف علت پیوند آواها و معنا بودند. اما کوششهای آنان از همان آغاز با این واقعیت مواجه گشت که همین آواها در زبانهای دیگر نیز وجود دارند اما معانی کاملاً متفاوتی را القا می‌کنند. البته این تناقض زمانی حل شد که دریافتند این ترکیب آواها - و نه خود آواها - است که داده‌های معنا دار را به وجود می‌آورد.

افزون بر این، به سهولت می‌توان دید که برخی از جدیدترین تفاسیر تفکر اسطوره‌ای از همان کژفهمیهایی برمی‌خیزد که گریبانگیر زیانشناسان متقدم نیز بود. مثلاً این عقیده یونگ را در نظر بگیرید که یک الگوی اسطوره‌ای - کهن الگو یا صورت مثالی (archetype) - دارای معنی مشخصی است. عقیده او را می‌توان شبیه این رأی خطا پنداشت که قرابت خاصی میان آوا و معنا وجود دارد؛ خطایی که دیرزمانی مقبولیتی عام داشت^۳. برای مثال، نیم‌واکه‌های «روان» با آب، واکه‌های «باز» با اشیای حجیم، عریض و طویل و سنگین و... مرتبط است؛ این نظریه هنوز هم پیروانی دارد. اینک همه پذیرفته‌اند اصلی که سوسور واضح آن بود - یعنی ماهیت مین‌عندی نشانه‌های زبانی -، با همه اصلاحاتی که در آن اعمال گشته^۴، پیش‌نیاز ارتقاء زیانشناسی

به سطح علم بوده است.

کافی نیست که از اسطوره‌شناس بخواهیم تا موقعیت ناستوار خود را با شرایط زبان‌شناس در مرحله‌ی ماقبل علم زبان‌شناسی بسنجد. در واقع این کار از مشکلی به مشکلی دیگر درافتادن است. اگر برآنیم که معضلات خاص اسطوره‌شناسی گشوده شود دلیل موجهی در دست است که نمی‌توان به سادگی همان روشی را در مورد اسطوره به کار بست که در مورد زبان به کار می‌بریم. اسطوره «زبان» است: برای شناخت آن باید آن را «بازگفت»؛ اسطوره بخشی از گفتار آدمی است؛ برای حفظ ویژگی آن باید نشان دهیم که اسطوره هم از مقوله‌ی زبان است و هم چیزی جز آن. تجربه‌ی گذشته‌ی زبان‌شناسان در اینجا نیز یاریگر ماست، زیرا زبان را نیز می‌توان به عناصری تجزیه کرد که در عین همسانی، ناهمانندند. این دقیقاً همان تمایزی است که سوسور میان زبان (langue) و گفتار (parole) قائل گشته است. او معتقد است که «زبان» بخش ساختاری قوه‌ی نطق و «گفتار» داده‌ی زبانی یا جنبه‌ی آماری آن است؛ «زبان» به زمان بازگشت‌پذیر (reversible) و «گفتار» به زمان بازگشت‌ناپذیر (nonreversible) متعلق است. اگر این دو سطح همزمان در قوه‌ی نطق وجود دارد پس می‌توان وجود سطح سومی را نیز در آن فرض کرد.

بین «زبان» و «گفتار» با توجه به مراجع زمانی متفاوتی که در آن دو به کار می‌روند تمایز ایجاد کردیم. با در نظر داشتن این تمایز، می‌توان دریافت که اسطوره از مرجع سومی برخوردار است که مختصات دو مرجع زمانی «زبان» و «گفتار» را درمی‌آمیزد. از طرفی اسطوره همواره به حوادثی اشاره می‌کند که گفته می‌شود «پیش از آفرینش کیهان» یا «در دوره‌ی آغازین تکوین آن» یا حتی بسی پیشتر از آن روی داده است. اما آنچه به اسطوره ارزشی کاربردی می‌بخشد آن است که الگوی ویژه‌ی توصیف آن بی‌زمان و ازلی است؛ این الگو، حال، گذشته و نیز آینده را توصیف می‌کند. این نکته را می‌توان با مقایسه اسطوره با پدیده‌ای که ظاهراً در جوامع کنونی به‌طور گسترده‌ای جانشین اسطوره گشته - یعنی سیاست - آشکار ساخت. هنگامی که مورّخی به شرح انقلاب فرانسه می‌پردازد همواره آن را سلسله‌ای از حوادث گذشته و مجموعه‌ای از رویدادهای بی‌بازگشت توصیف می‌کند، چنانکه گویی بعیدترین پیامدهای آن را هنوز هم می‌توان احساس کرد. اما نزد سیاستمدار فرانسوی و نیز پیروانش، انقلاب فرانسه هم رویدادی متعلق به زمان گذشته است - وجه اشتراک دیدگاه او و مورّخ - و هم الگویی سرمدی که می‌توان آن را در ساختار امروز جامعه‌ی فرانسه تمییز داد؛ این ساختار کلیدی برای تجزیه و تحلیل و پی بردن به تحولات آتی آن [جامعه] در اختیار می‌گذارد. مثلاً مورّخی مانند میشله (Michelet) را در نظر بگیرید که از ذهنیتی سیاسی نیز برخوردار بود. او انقلاب فرانسه را این‌گونه وصف می‌کند: «در

آن روز... وقوع هر حادثه‌ای ممکن بود... آینده به حال بدل گشته بود... گویی «زمان» رخت بریسته بود... بارقه‌ای از جاودانگی...^۵ روی هم رفته این همان ساخت مضاعف تاریخی و غیرتاریخی است که تبیین می‌کند چگونه اسطوره که هم به حوزه گفتار تعلق دارد و تبیینی متناسب با آن را طلب می‌کند، و هم به حیطة «زبان» تعلق دارد که در آن بیان می‌شود، در عین حال می‌تواند در سطح سوم جوهر مطلقى (absolute entity) باشد که گرچه سرشت «زبانی» دارد اما از «زبان» و «گفتار» متمایز است.

در اینجا می‌توان به مطلبی اشاره کرد که ما را در نشان دادن نسبت بداعت اسطوره با دیگر پدیده‌های زبانی کمک می‌کند. اسطوره آن بخش از زبان است که قاعده «ترجمه خیانت است» یا «مترجم خائن است» (Traditore traduttore) در باب آن کمتر از هر مورد دیگری مصداق دارد. از این دیدگاه باید اسطوره را در گستره توصیفات زبانی در قطب کاملاً مخالف شعر جای داد؛ گرچه برخی مدعی‌اند تا خلاف آن را اثبات کنند. شعر کلامی است که فقط به بهای واگونگی و تحریف آن می‌توان آن را ترجمه کرد؛ در صورتی که ارزش اسطوره‌ای یک اسطوره حتی در بدترین ترجمه‌ها نیز حفظ می‌شود. به‌رغم ناآشنایی ما با زبان و فرهنگ مردمی که مبدع آن اسطوره بوده‌اند، باز هم هر خواننده‌ای در هر جای جهان که باشد آن اسطوره را بسان «اسطوره» احساس می‌کند. جوهر اسطوره نه در سبک بیان و نه در موسیقی اصیل کلام آن نهفته است؛ جوهر آن در «داستانی» است که اسطوره روایت می‌کند. اسطوره «زبان» است اما زبانی که حیطة آن در سطح برتری است و معنای آن از شالوده زبانی خود جدا می‌شود و فراتر می‌رود.

اگر بخواهیم بحثی را تاکنون پی گرفته‌ایم خلاصه کنیم می‌توانیم مدعی شویم که: (۱) اگر در اسطوره معنایی یافت شود، این معنا در عناصر منفردی که در ترکیب اسطوره دخیل‌اند وجود ندارد، بلکه این معنا را باید در شیوه ترکیب این عناصر باز جست؛ (۲) گرچه اسطوره از مقوله زبان است و، به سخن درست، فقط جزئی از آن محسوب می‌شود، زبان در اسطوره نمایانگر مختصات (Properties) ویژه‌ای است؛ (۳) این مختصات فقط در سطح زیانشناسی (Linguistic level) برتر از سطح معمول زبان یافت می‌شوند، به عبارت دیگر، این مختصات، مشخصه‌های پیچیده‌تری را در مقایسه با آن مشخصه‌هایی که در انواع دیگر زبان دیده می‌شوند، نشان می‌دهند.

اگر این سه نکته را، ولو به عنوان فرضیاتی کارآ، مفروض بگیریم، آنگاه دو نتیجه زیر به دست می‌آید: (۱) اسطوره بسان هر زبان دیگری از واحدهای سازنده‌ای (consituent units) فراهم آمده است؛ (۲) اگر این واحدهای سازنده در سطحی دیگر تجزیه گردد وجود واحدهای سازنده

دیگری - یعنی واجها، تکواژها و واحدها یا تک‌سازه‌های معنایی - را در زبان پیش فرض می‌گیرد؛ اما واحدهای سازنده اسطوره از واحدهای سازنده زبان به همان شیوه تفاوت دارند که واحدهای سازنده زبان با یکدیگر متفاوتند. این واحدها به نظم برتر و پیچیده‌تری متعلقند و، به این سبب، ما آنها را واحدهای سازه‌ای بزرگ (gross constituen units) می‌نامیم.

چگونه می‌توان این واحدهای سازه‌ای بزرگ یا سازه‌های اسطوره (mythemes) را بازشناخت و جدا ساخت؟ می‌دانیم که واحدهای سازه‌ای بزرگ را نه در واجها، تکواژها یا در واحدهای معنایی، بلکه باید در سطح برتری جستجو کرد: در غیر این صورت، اسطوره با انواع دیگر گفتار مشتبه می‌گردد. از این رو، باید در سطح جمله به جستجوی آنها برآمد. در این مرحله، یگانه روش پیشنهادی ما آن است که محتاطانه و به سیاق آزمون و خطا، اصولی را ملاک و مناط قرار دهیم و با آن مصالح خویش را بسنجیم که بنیاد هرگونه تجزیه و تحلیل ساختاری است: بسنده کردن به تبیین؛ وحدت راه‌حل؛ قابلیت بازسازی کل از جزء؛ و انتاج هر مرحله‌ای از مرحله پیشین.

فنی که نگارنده تاکنون به کار گرفته مبتنی بر تحلیل جداگانه هر اسطوره و تجزیه داستان آن به کوچکترین جمله ممکن و ثبت هر جمله بر برگیزه‌ای است که شماره حاشیه آن برگیزه معرف ادامه داستان است.

عملاً هر برگیزه نشان می‌دهد که نقشی ویژه در زمانی مشخص با موضوعی مشخص مرتبط است یا، به معنی دیگر، هر واحد سازه‌ای بزرگ مبتنی بر یک وابسته (ralation) است. اما تعاریف فوق به دو دلیل کاملاً متفاوت رضایتبخش نیست. نخست بر زبان‌شناس ساختگرا آشکار است که واحدهای سازه‌ای در همه سطوح از وابسته‌ها فراهم می‌آید و تفاوت واقعی بین واحدهای سازه‌ای بزرگ از واحدهای دیگر تبیین نگشته است؛ دوم آنکه، برای مطالعه ساختاری اسطوره خود را در حیطه زمانی بازگشت‌ناپذیر می‌یابیم زیرا شماره‌های هر برگیزه‌ای معرف ادامه روایت یا گفتار راوی است. بدین سان، ویژگی خاص زمان اسطوره‌ای که هم بازگشت‌پذیر است و هم بازگشت‌ناپذیر و هم در زمانی است و هم هم‌زمانی، در تجزیه و تحلیل ما منظور نشده است. در نتیجه، فرضیه جدیدی شکل می‌گیرد که هسته اصلی بحث ماست: واحدهای حقیقی سازنده اسطوره وابسته‌هایی منفرد و مجزا نیستند بلکه شبکه‌هایی از وابسته‌ها (bundles of relations) هستند و آنها را فقط می‌توان به صورت شبکه مورد استفاده قرار داد و به گونه‌ای با هم تلفیق نمود که از ترکیب آنها معنایی صورت بندد. وابسته‌های متعلق به یک شبکه چه بسا از حیث در زمانی در فواصل نسبتاً بعیدی ظاهر شوند اما هنگامی که موفق به تلفیق

و دسته‌بندی آنها گردیم، اسطوره مورد بررسی ما مطابق مرجع زمانی تنظیم می‌شود که ماهیتی تازه دارد و با ملزومات فرضیه‌های مقدماتی ما - یعنی مرجع زمانی دو بُعدی که در زمانی و همزمانی است و قاعدتاً تلفیق‌کننده خصایص «زبان» از یک سو و «گفتار» از سوی دیگر است - همخوانی دارد. به تعبیر زبان‌شناسان، گویی که یک واج همواره نماینده همه واجگونه‌های خویش است.

دو مقایسه ما را یاری خواهد کرد تا مطلب را بازگشاییم:

نخست، فرض کنیم که در آینده پس از برافتادن نسل بشر باستانشناسانی از سیاره‌ای دیگر به زمین فرود آیند و یکی از کتابخانه‌های ما را کشف نمایند. این باستانشناسان حتی اگر در آغاز از نظام نوشتاری ما سر در نیاورند عاقبت موفق به رمزگشایی آن می‌شوند. لازمه این کار در وهله نخست کشف این نکته است که بایستی الفبا را بر مبنای نگارش ما از چپ به راست و از بالا به پایین قرائت کرد. اما آنان به زودی درمی‌یابند که بسیاری از متون با این الگوی متعارف همخوانی ندارند. از جمله این متون، نت‌نویسیهای موسیقی [پارتیسیون ارکستر] است که میزان‌بندی آنها برحسب تقسیمات موسیقی است. آنها پس از کوششهای بی‌حاصل در رمزگشایی خطوط حامل (staff) از بالا به پایین، درمی‌یابند که کلاً یا بعضاً این خطوط یا نُتها در فواصل معینی عیناً تکرار می‌شوند یا آنکه برخی از خطوط یادآور الگوی پیشین‌اند. چه خواهد شد اگر الگوهای را که با هم قرابت دارند، به جای آنکه گمان کنیم دارای توالی هستند، یک الگوی مرکب در نظر آوریم و آن را در کلیتش بخوانیم؟ اگر آنان با مقوله‌ای که ما آن را «هارمونی» می‌نامیم آشنا باشند، درخواهند یافت که پارتیسیون ارکستر اگر قرار است که افاده معنا کند باید به صورت درزمانی و در امتداد یک محور (axis) - یعنی صفحه به صفحه و از چپ به راست - و به صورت همزمانی از محوری دیگر خوانده شود. همه نُتهای موسیقی که به شکل عمودی نوشته می‌شوند واحدهای سازه‌ای بزرگ یا شبکه‌ای از وابسته‌ها را تشکیل می‌دهند.

مقایسه دوم با مقایسه نخست نسبتاً تفاوتی دارد: شخصی را در نظر بگیرید که با ورقهای بازی ناآشناست اما مدتی طولانی نزد فالگیری می‌نشیند. او درباره کسانی که به دیدار فالگیر می‌آیند چیزهایی مثل جنس، سن، وضع ظاهری و موقعیت اجتماعی و... می‌داند، همان‌گونه که ما نیز درباره فرهنگهای گوناگونی که در صدد بررسی اساطیر آنها هستیم چیزهایی می‌دانیم. او به گفتگوها گوش می‌سپارد و گفته‌های کسانی را که به نزد فالگیر می‌آیند یادداشت می‌کند تا دوباره به آنها مراجعه نماید و آنها را با یکدیگر مقایسه کند - همان‌طور که ما به اسطوره گوش می‌سپاریم و آن را ثبت می‌کنیم. ریاضی‌دانانی که این مسئله را با آنان در میان نهادیم همداستان

[نظم آن] همساز با اصول و موازینی باشد که پیش از این بدان اشاره کردیم. اجازه دهید برای آغاز بحث فرض نماییم که مطلوبترین آرایش [سازه‌های این اسطوره] نموداری است که در زیر آمده است (البته این نمودار را می‌توان به یاری متخصصان اساطیر یونانی بهبود بخشید):

کادموس در جستجوی خواهرش
اروپ است
که زئوس او را بی‌سیرت
کرده است

کادموس ازدها
را می‌کشد

اسپارتیان یکدیگر
را می‌کشند
لابداکوس = چلاق
(پدر لایوس)
لایوس = چپ‌دست
(پدر اودیپوس)

اودیپوس اسفنکس
را می‌کشد

اودیپوس مادرش یوکاست را
به‌زنی می‌گیرد

اودیپوس = ورم‌کرده پا

اتئوکلس برادرش
پولونیکس را می‌کشد

آنتیگون به‌رغم ممنوعیت
برادرش پولونیکس را به خاک
می‌سپارد

مطابق این نمودار چهار ستون عمودی پیش روی ماست که هر ستون چندین وابسته متعلق به همان شبکه را در بر می‌گیرد. اگر بر آن بودیم که این اسطوره را «بازگوییم»، ستونها را نادیده انگاشته و [رویدادهای] ردیفها را از راست به چپ و از بالا به پایین می‌خواندیم. اما اگر برآنیم تا این اسطوره را «بفهمیم»، ناگزیریم نیمی از بُعد در زمانی [وقایع] را نادیده انگاریم (یعنی از بالا

به پایین) و ستونها را یکی پس از دیگری از راست به چپ بخوانیم و هر ستونی را واحدی مستقل در نظر بگیریم.

همه وابسته‌های یک ستون نشانگر یک ویژگی مشترک‌اند که وظیفه ما کشف آن ویژگی است. برای مثال، همه رویدادهایی که در ستون نخست سمت راست ذکر گردید نشانگر پیوندهای خویشاوندی یا نسبی است که بر آن تأکید بسیار می‌شود؛ به سخن دیگر، این روابط، بیش از آنچه باید صمیمانه‌اند. پس می‌توان گفت که ویژگی مشترک ستون نخست «پربها دادن به پیوندهای خویشاوندی» (overrating of blood relations) است. پیداست که ستون دوم بیان همان [ویژگی] ستون نخست است اما در جهت عکس آن، یعنی «کم‌بها دادن به پیوندهای خویشاوندی» (underrating of blood relations). ستون سوم به کشته شدن غولها مربوط است. در مورد ستون چهارم ذکر چند نکته ضروری است: در این ستون اشارات تلویحی به القاب تبار پدري اديپ درخور تأمل است: اما زیانشناسان عادتاً به این امر اعتنایی ندارند، زیرا به گمان آنان یگانه راه تعریف یک اصطلاح همانا بررسی یکایک بافت‌هایی است که آن اصطلاح در آنها به کار رفته است ولی نامهای خاص دقیقاً به سبب کاربرد ویژه آنها فاقد بافت‌اند. اما به سیاقی که ما برآیم تا در پیش گیریم این ایراد مرتفع می‌گردد زیرا اسطوره خود بافت خویش را فراهم می‌آورد. نباید در مفهوم اتفاقی یک نام در پی دلالت یا معنا بود؛ دلالت را باید در این واقعیت جست که یکایک نامها دارای خصیصه مشترکی هستند: به هر حال، هر نامی دارای معنایی است و همه این معنایی فرضی (که همواره فرضی باقی می‌مانند) بر خصیصه مشترکی مثلاً به نقصی در راه رفتن یا رفتار کردن دلالت می‌کنند.

اما چه ارتباطی بین دو ستون سمت راست وجود دارد؟ ستون سوم به اژدها اشاره دارد. در اسطوره، اژدها موجودی دوزخی است که باید کشته شود تا آدمیزادگان از زمین زاده شوند؛ اسفنکس غولی است که نمی‌خواهد آدمیان زندگی کنند. واپسین واحد تکرار و بازساخت نخستین واحد است که حاکی از «اصل خودرویی انسان» (autochthonous origin) است. از آنجا که آدمیان بر غولان چیره می‌شوند، پس می‌توان گفت که خصیصه مشترک ستون سوم «نفی اصل خودرویی انسان» است.

این گفته‌ها ما را در فهم معنای [رویدادهای] ستون چهارم یاری می‌رساند: در اسطوره خصیصه عام انسانهایی که از خاک پدید می‌آیند آن است که به محض پیدا شدن از اعماق یا نمی‌توانند راه بروند یا ناشیانه راه می‌روند. وضع موجودات دوزخی در اساطیر «پوئبلو» (Pueblo) نیز چنین است: موئنگوو (Muingwu)، راهنمای پدیدآمدگان از دل خاک، و

شومایکولی (Shumaikoli)، «لنگ» (خونین پا، خسته پا) هستند. این سخن درباره کسکیمو (Koskimo) در اساطیر کواکیوتل (Kwakiutl) نیز صادق است: پس از آنکه اژدهای زیرزمین، شیاکیش (Tsiakish) آنها را بلعید، هنگامی که به سطح زمین بازمی‌گشتند «می‌لنگیدند و تلوتلو می‌خوردند». پس خصیصه مشترک ستون چهارم «دوام اصل خودرویی انسان» است. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که نسبت ستون چهارم با ستون سوم مانند نسبت ستون اول با دوم است. آن نقصانی که در برقراری ارتباطی میان دو گونه مناسبات وجود داشت با این دلیل مبرهن رفع می‌گردد که نسبتهای متناقض از آنجایی که به طریقی مشابه با خود نیز متناقض‌اند، یکسان‌اند. اگرچه این گفته تدوین عاجل ساخت اندیشه اسطوره‌ای است، ما را تا این مرحله بسنده است.

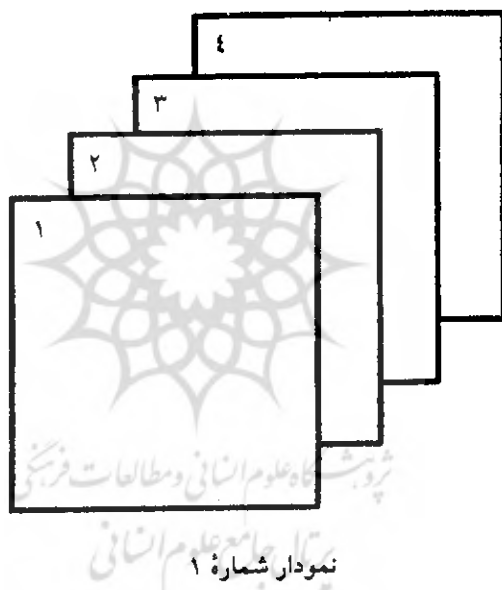
اینک به اسطوره ادیپ بازمی‌گردیم تا شاید معنی آن را دریابیم. اسطوره ادیپ برای فرهنگی که به اصل خودرویی انسان باور دارد (برای مثال نگاه کنید به Pausanias, VIII, xxix, 4: رستنیها در اساطیر الگویی از [چگونگی پیدایش] انسان به دست می‌دهند) دریافتن حلقه‌ای رضایتبخش میان این فرضیه [اصل خودرویی انسان] و آگاهی بر اینکه آدمیان در واقع از آمیزش زن و مرد پدید آمده‌اند قاصر است. گرچه آشکارا این مسئله حل‌ناشدنی می‌نماید، اسطوره ادیپ نوعی افزار منطقی به دست می‌دهد که مسئله اصلی - یعنی زاده شدن انسان از یک اصل یا دو اصل - را با مسئله مشتق از آن - یعنی زاده شدن انسان از اصلهای گوناگون یا یکسان - ربط می‌دهد. از روی اینگونه همبستگی، [می‌توان گفت که] نسبت «پریها دادن به پیوند خویشاوندی» به «کم‌بها دادن به پیوند خویشاوندی» مانند نسبت «کوشش برای رهایی از خودرویی» به «محال بودن کامیابی در آن» است. هرچند تجربه ناقض این نظر باشد، زندگی اجتماعی، افسانه‌های کیهانشناسی را به حکم همانندی ساخت آنها تأیید می‌کند. پس [افسانه‌های مربوط به] کیهانشناسی «راست» است (cosmology is true).
در اینجا باید دو نکته را یادآور شد:

برای تفسیر این اسطوره از نکته‌ای چشم می‌پوشیم که تاکنون مایه تشویش متخصصان بوده است: روایت‌های متقدم اسطوره ادیپ (هومری) فاقد بعضی از عناصر اصلی مثل خودکشی یوکاست (Jocasta) و چشم برکندن ادیپ است. این روایتها تغییری در ماهیت این اسطوره نمی‌دهد، با این وصف به سادگی می‌توان مرگ یوکاست را «خودنابودی» (ستون سوم) و چشم برکندن ادیپ را مورد دیگری از «نقص جسمانی» (ستون چهارم) در نظر گرفت. در عین حال، در این روایت‌های الحاقی نیز دلالت‌هایی وجود دارد زیرا تغییر نقضی در پا به نقضی در سر [چشم] با تغییر اصل خودرویی انسان به خودنابودی مرتبط است.

بدین‌گونه، روشی که ما اتخاذ کرده‌ایم اشکالی را برطرف می‌سازد که تاکنون یکی از موانع اصلی پیشرفت پژوهش‌های اسطوره‌شناسی بوده است و آن جستجوی روایت «درست» یا «کهنتر» است. برعکس، تعریف ما از اسطوره به گونه‌ای است که همه روایت‌های آن را در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر، یک اسطوره تا زمانی که به همان‌گونه احساس [و ادراک] می‌شود همان‌گونه باقی می‌ماند [و دگرگون نمی‌شود]. مثالی بارز می‌توان شاهد آورد و آن اینکه تبیین ما می‌تواند تعبیر فرویدی از اسطوره ادیپ را توضیح دهد و این تبیین را می‌توان کاملاً در مورد آن به کار بست. گرچه [اصل] عقده ادیپ موقوف به آن است که اصل خودرویی انسان در مقابل اصل زایش انسان از دو جنس قرار گیرد، مسئله همچنان فهم این نکته است که چگونه یک تن از دو اصل زاده می‌شود: چگونه است که آدمی فقط از یک اصل زاده نمی‌شود، بلکه از پدر و مادری پدید می‌آید؟ بدین سبب، نه فقط روایت سوفوکل، بلکه تعبیر فروید را نیز می‌توان در طراز با روایت‌های منقول اسطوره ادیپ یا روایت‌های متقدمتر یا به ظاهر «موثقتر» آن ارزیابی کرد.

طرح این مسائل به نتیجه مهمی می‌انجامد: اگر اسطوره از جمیع روایت‌هایش فراهم می‌آید، در تجزیه و تحلیل ساختاری باید یکایک آنها را به دیده گرفت. بنابراین، پس از تجزیه و تحلیل همه انواع معروف روایت «تبی» (Theban)، باید درباره روایت‌های دیگر نیز به همین‌گونه رفتار کنیم: نخست داستان‌های مربوط به خویشاوندان جنبی «لابداکوس» (Labdacos) از جمله «آگاو» (Agave) و «پنتئوس» (Pentheus) و خود «یوکاست»؛ روایت «تبی» درباره «لوکوس» (Lycos) با «آمفیون» (Amphion) و «زتوس» (Zetos) به عنوان بنیانگذاران شهر؛ و سپس روایت‌های بعدتر مربوط به «دیونیزوس» (Dionysus) پسرخاله ادیپ؛ و افسانه‌های آتنی که در آنها «ککروپس» (Cecrops) جای کادموس را می‌گیرد و... برای هر یک از آنان نمودار مشابهی باید ساخت و، سپس، از روی یافته‌ها مقایسه و دوباره منظم کرد: «ککروپس» ماری را هلاک می‌کند که داستان آن با داستان [کشته شدن ماری به دست] «کادموس» همانند است؛ دوری «دیونیزوس» از زاد و بوم خود و ترک دیار «ادیپ»؛ تشابه صفت «ورم‌کرده پا»ی ادیپ و صفت «چلاق، لنگ» دیونیزوس؛ جستجوی «اروپ» [توسط برادرانش] و جستجوی [دو برادر همزاد، «زتوس» و «آمفیون»، در پی مادر خود] «آنتیوپ» (Antiope)؛ بنای شهر «تیس» به دست اسپارتیان یا به دست «آمفیون» و «زتوس» دو برادر همزاد. ربوده شدن «اروپ» و «آنتیوپ» به دست «زتوس» و نیز ربوده شدن «سمله» (Semele) به دست او؛ [همانندی داستان] ادیپ «تبی» و «پرسئوس» (Perseus) آرگوسی، و... در نتیجه، چندین نمودار دو بُعدی فراهم می‌آید که هر نموداری به روایتی منسوب است و، همانگونه که در تصویر

شماره ۱ آمده، بایستی در یک ترتیب سه بُعدی تنظیم شود تا امکان سه نوع قرائت آن - یعنی از چپ به راست، از بالا به پایین و از ابتدا به انتها - میسر گردد. مشکل بتوان چشم داشت که یکایک این نمودارها عین یکدیگر باشند؛ تجربه نشان می‌دهد که هر تفاوتی که به دیده می‌آید ممکن است با تفاوت‌های دیگری همبسته (correlated) باشد، به گونه‌ای که برخوردی منطقی با مجموعه آن، ساده‌سازی‌هایی را جایز می‌شمارد که نتیجه نهایی آن قانون ساختاری اسطوره است.



شاید کسی ایراد بگیرد که انجام چنین کاری میسر نیست زیرا کار فقط بر روایت‌های شناخته شده استوار است. آیا روایتی تازه این تصویر را دگرگون نمی‌کند؟ این خرده‌گیری هنگامی به جا می‌بود که تنها یکی دو روایت در دست بود، اما زمانی که روایت‌های نسبتاً بی‌شماری در اختیار ماست این ایراد چندان به جا نمی‌نماید. بگذارید این نکته را با مقایسه‌ای به تفصیل بازگشاییم. اگر لوازم اتاق و نظم و ترتیب آن صرفاً از انعکاس تصویر آنها در دو آینه بر دیوارهای مجاور هم بر ما مانوس و آشنا باشد از لحاظ نظری تصاویر بی‌نهایتی از اشیاء در آینه می‌بینیم که آگاهی کاملی از همه لوازم اتاق به دست می‌دهد. اما اگر دو آینه را در خلاف جهت هم بیاویزیم، تصاویر اشیاء بسی محدود می‌شود؛ با این وصف چهار یا پنج تصویر - حتی اگر توصیف تمام

و کمالی ارائه نکند - بسنده است تا مطمئن شویم که در تصویر ما از لوازم منزل چیزی از قلم نیفتاده است.

از سوی دیگر، نمی‌توان بیش از حد اصرار ورزید که باید همه روایتهای در دسترس را در بررسی خود منظور کرد. اگر آرای فرویدی از عقدهٔ ادیپ بخشی از اسطورهٔ ادیپ است، در این صورت پرسشی از این دست که آیا روایت کوشینگ (Cushing) از اسطورهٔ پیدایش قبایل زونی (Zuni) را باید به دیده گرفت یا نادیده انگاشت، بی‌معنی است. هیچ روایتی را نمی‌توان «اصلی» و روایتهای دیگر را نسخهٔ بدل یا واگونهٔ آن دانست. همهٔ روایتهای [یک اسطوره] به همان اسطوره متعلقند.

سرانجام می‌توان دریافت که چرا پژوهشهای اسطوره‌شناسی عمومی نتایجی چنین مایوس‌کننده داشته است. این نتایج از دو علت برخاسته است. نخست آنکه اسطوره‌شناسان تطبیقی به جای استفاده از یکایک روایتهای، به روایت گزیده و مرجع خویش اکتفا کرده‌اند. دوم آنکه، همانگونه که دیدیم، تجزیه و تحلیل ساختاری «یک» روایت از «یک اسطورهٔ متعلق به یک قبیله» (حتی در برخی موارد متعلق به یک قصبه) پیشاپیش مستلزم دو بُعد است. هنگامی که روایتهای گوناگون همان اسطوره را برای همان قبیله یا قصبه به کار می‌گیریم، چارچوب مرجع ما سه‌بُعدی می‌شود و به محض آنکه دامنهٔ مقایسهٔ [روایتهای] را گسترده‌تر سازیم، چارچوب مرجع ما ابعاد وسیعتری به‌خود می‌گیرد تا آنکه سرانجام بررسی روشن‌بینانه آنها کاملاً ناممکن می‌شود. می‌توان آشفتگیها و نگرشهای سطحی را که حاصل اسطوره‌شناسی تطبیقی است، با توسل به این حقیقت توضیح داد که آنها چارچوبهای چندبُعدی مرجع را غالباً نادیده می‌انگارند یا به‌سادگی به جای آن چارچوبهای دو یا سه‌بُعدی می‌نشانند. به‌راستی پیشرفت اسطوره‌شناسی تطبیقی منوط به همکاری ریاضی‌دانانی است که در نمادها وابسته‌های چندبُعدی را آشکار سازند که جز بدین شیوه‌ها نمی‌توان به آنها پرداخت.

از ۱۹۵۲ تا ۱۹۵۴ کوششی صورت پذیرفت تا این نظریه را در مورد تجزیه و تحلیل جامع همهٔ روایتهای شناخته‌شده اسطورهٔ پیدایش و تکوین [قبایل] زونی به کار بندد:^۹ [روایتهای گوناگون این اسطوره را پژوهندگانی چون]: کوشینگ، ۱۸۸۳ و ۱۸۹۶؛ استیونسون (Stevenson)، ۱۹۰۴؛ پارسونز (Parsons)، ۱۹۲۳؛ بونزل (Bunzel)، ۱۹۳۲؛ و بندیکت (Benedict)، ۱۹۳۴، [گرد آورده بودند]. علاوه بر این، در زمینهٔ تطبیق نتیجه‌های آن با اسطوره‌های مشابهی از قبایل پوئبلوهای شرقی و غربی نیز کوششهایی صورت گرفت. سرانجام، این نظریه در مورد اساطیر «پلین» به محک زده شد. همهٔ این موارد، درستی این نظریه را ثابت

کردند. به مدد این نظریه، نه فقط معضلاتی از اساطیر امریکای شمالی گشوده شد، بلکه بر نوعی رویکرد منطقی پرتو افکنده شد که پیش از آن بدان توجهی نشده یا تا آن زمان صرفاً در بافتی کاملاً متفاوت به کار رفته بود. انبوه موادی که عملاً از همان آغاز باید بررسی شود چندان وسیع است که نمی توان به جزییات پرداخت؛ پس بهتر آن است که به توضیحات محدودی قناعت کنیم:

نمودار ساده‌ای از اسطوره پیدایش قبیله زونی در زیر آمده است:

مرگ	بالتنگی و دگرگونی
نابودی فرزندان انسان به دست خدایان (با غرق کردن در آب)	مصرف ماشین‌وار رستنی‌ها (برای خروج از عالم سفلی)
ستیزه جادویی با قوم ایزد شبنم (Dew) (ستیز گردآورندگان محصول با کشاورزان)	ارزش غذایی گیاهان وحشی
به فرزندخواندگی برادر و خواهر (برای مبادله ذرت)	ارزش غذایی گیاهان زراعی
جنگ بر علیه کیانکو (یاغداران بر ضد شکارچیان)	خصیصه ادواری فعالیت‌های کشاورزی
رستگاری برای قبیله (مرکز عالم یافت می‌شود)	ارزش غذایی شکار
فریانی برادر و خواهر (برای جلوگیری سیل)	جنگ به هدایت و رهبری ایزدان جنگ
	ناگزیری جنگ

جاودانگی

مرگ

همانگونه که از این نمودار برمی‌آید، مسئله اصلی جستجوی واسطه‌ای میان مرگ و زندگی است. [کشف این واسطه] برای پوئبلوئیان سخت دشوار است؛ آنان منشأ حیات انسان را برحسب الگوی زندگی گیاهی (پیدایش از زمین) تصور می‌کنند. یونانیان باستان نیز چنین باوری داشتند و بی‌سبب نبود که ما هم اسطوره‌ی اُدیپ را اولین مثال خویش برگزیدیم. اما تفاوت در این

است که به اعتقاد بومیان امریکا عالیتیرین شکل حیات گیاهی را باید در کشاورزی یافت که ماهیتاً ادواری است؛ به عبارتی دیگر، کشاورزی نشان تناوب زندگی و مرگ است. اگر به این نکته توجهی نشود، تناقض در جایی دیگر سر بر می‌آورد: از کشاورزی غذا فراهم می‌آید و از غذا حیات؛ از شکار نیز غذا فراهم می‌آید اما شکار به جنگ همانند است و جنگ جز مرگ نیست. پس حل این معضل از سه راه مختلف میسر است: در روایت کوشینگ، معضل همانا تقابل فعالیت‌هایی است که نتیجه‌ای آنی دارد (جمع‌آوری غذا از طبیعت) و فعالیت‌هایی که نتیجه‌ای آنی ندارد. مرگ باید روی دهد تا کشاورزی میسر گردد. روایت پارسونز از شکار آغاز می‌شود و به کشاورزی می‌انجامد، در حالی که در روایت استیونسون مسئله به گونه‌ای دیگر است. همه تفاوت‌های بین این روایتها را می‌توان به دقت با این ساختهای بنیادین ربط داد.

بدین سان این سه روایت با الحاق متغیرهای مهم، جنگ بزرگ نیاکان قوم زونی را به ضد قومی افسانه‌ای، یعنی کیاناکوه (Kyanakwe)، توصیف می‌کنند. لازمه این توصیف وارد شدن سه عنصر مهم به روایت است؛ این سه عنصر مهم عبارتند از: (۱) دوستی یا دشمنی خدایان؛ (۲) بخشش پیروزی نهایی به یکی از این دو قوم؛ (۳) اسناد نقشی نمادین به قوم کیاناکوه که گاه قومی شکارچی (که کمانهایشان به زه حیوانی مجهز است) توصیف می‌شوند و گاه قومی کشاورز (که زه کمانهایشان گیاهی است).

استیونسون		پارسونز	کوشینگ	
با هم متحد، استفاده از زه گیاهی	ایزدان } انسان	کیاناکوه تنها است، استفاده از زه حیوانی	با هم متحد، استفاده از زه گیاهی در کمانهای خود (باغداران)	ایزدان } کیاناکوه

پارسی بر	پارسی بر	پارسی بر
با هم متحد، استفاده از زه حیوانی	ایزدان } انسان	تنها، استفاده از زه حیوانی (شکارچیان) (تا اینکه انسان از زه گیاهی استفاده کند)

از آنجا که زه گیاهی (کشاورزی) بر زه حیوانی (شکار) و نیز یاری خدایان بر دشمنی خدایان مزیت دارد، چنین بر می‌آید که در روایت کوشینگ آدمی از دو سوی در تنگنا است (خدایان

دشمن خو، زه حیوانی)؛ در روایت استیونسون آدمی از دو امتیاز بهره‌مند است (دوستی خدایان، زه گیاهی کمان)؛ در حالی که روایت پارسونز ما را با موقعیتی بینابینی روبه‌رو می‌سازد (دوستی خدایان، اما زه کمانها گیاهی است زیرا آدمی زندگی را با شکار آغاز کرد). پس:

تضاد	کوشینگ	پارسونز	استیونسون
ایزدان / انسان	-	+	+
تار گیاهی / تار حیوانی	-	-	+

روایت بونزل از نقطه نظر ساختاری همانند روایت کوشینگ است ولی تفاوت آن با دو روایت کوشینگ و استیونسون آن است که در این دو روایت، پیدایش، حاصل نیاز آدمی به گریز از شرایط رقت‌بار اوست، در حالی که روایت بونزل پیدایش [رویش از زمین] را نتیجه درخواست آدمی از نیروهای مافوق می‌داند - به این سبب روند معکوسی در روایت پیدایش به چشم می‌خورد: در روایت کوشینگ و استیونسون این روند از گیاه به حیوان است؛ روایت بونزل از پستاداران به حشرات [می‌آغازد] و از حشرات به گیاهان [می‌انجامد].

در اساطیر پوئیلوهای غربی رویکرد منطقی قضیه تغییری نمی‌کند؛ نقطه بدایت بسیط، اما ایهام در حد اوسط آن است:

زندگی
 رشد مکانیکی گیاهان
 تغذیه از گیاهان وحشی
 تغذیه از گیاهان کشت‌شده

غذای حیوانی نابودی حیات

شکار
 جنگ
 مرگ

واقعیت این است که تناقضی که در میانه فرایند دیالکتیکی ظهور می‌کند به زنجیره دوگانه‌ای

از جفت‌های توامان می‌انجامد که هدف آن وساطت میان دو حد متضاد است:

۱ - سه ایزد پیام‌آور	دو دلقک آئینی	دو ایزد جنگ
۲ - جفت همگن:	توامان هم‌تیا	همسران (زن و جفت ناهمگن:
توامان (۲ برادر)	(برادر و خواهر)	شوهر)
		مادربزرگ/نوه

ما در اینجا گونه‌های تألیفی یک نقش را در بافتهای متفاوتی می‌یابیم (مثلاً اسناد صفات جنگجویان به دلقکها که بسیار ابهام‌برانگیز است).

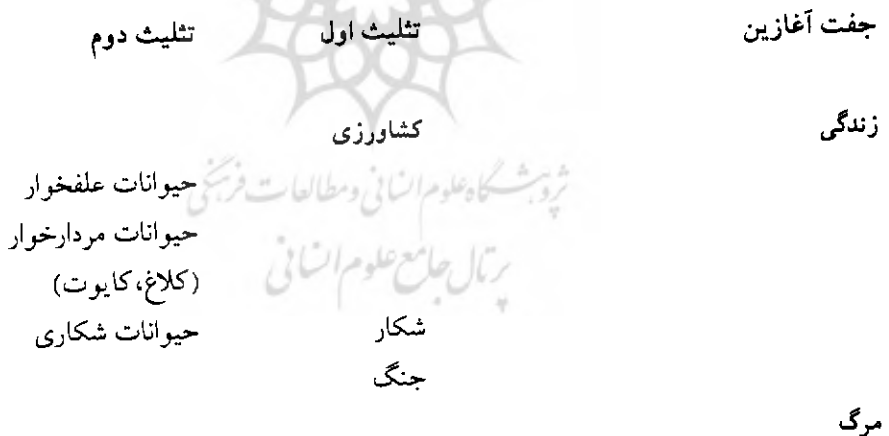
این معما، که اغلب لاینحل می‌نماید، زمانی گشوده می‌شود که نشان داده شود که دلقکها و شکمباره‌هایی که در مصرف فرآورده‌های کشاورزی افراط می‌کنند همان نسبت خدایان جنگ را با فرآورده‌های غذایی دارند. (این نقش در فرایند دیالکتیکی به منزله تجاوزه از حدود و ثغور شکار - یعنی شکار برای آدمی به جای شکار برای حیوانات مورد مصرف انسان - جلوه می‌کند).

نزد برخی از قبایل پوئبلوهای شرقی و مرکزی قضیه صورتی دیگر دارد. آنان از همسانی شکار و کشاورزی می‌آغازند (نخستین غله را سرور شکار (Game-Father)، گوزن شبنم پنجه (deer-dewclaws) بذرافشان به دست آورد). آنان برآنند تا زندگی و مرگ را از حد اوسط قضیه مشتق کنند. از این‌رو، به جای اینکه حدود قضیه [یا صغری و کبری در قیاس] بسیط و حد اوسط مضاعف باشد - همانند روایت پوئبلوهای غربی - حدود قضیه، مضاعف (یعنی دو خواهر در روایت پوئبلوهای غربی) و حد اوسط بسیط در مقدمه می‌آید (برای مثال پوشایانه Poshalyanne در روایت قوم زیا Zia)، اما صفات مشابهی بدان حمل مشود. بدین سبب، می‌توان صفات این «بوختار» (messiah) را برحسب جایگاه او در ترتب زمانی قضیه استنتاج کرد: در ابتدا خیرخواه و نیک (در روایت کوشینگ، زونی)، در میانه نه خوب و نه بد (پوئبلوهای مرکزی) و در انتها بدگنش (زیا)؛ اما همان‌گونه که دیدیم در روایت بوتزل این ترتیب معکوس می‌شود.

با به‌کارگیری منظم این‌گونه از تجزیه و تحلیل ساختاری می‌توان جمیع روایت‌های شناخته‌شده یک اسطوره را به صورت مجموعه‌ای تنظیم کرد که به نوعی زنجیره‌ای از «جایگشت» ها (Permutation) را تشکیل می‌دهند که در آن، [روایاتی] که در دو قطب این گروه واقع‌اند نسبت به هم ارتباطی متقارن ولی معکوس دارند.

روشی که ما اتخاذ کردیم نه فقط این مزیت را دارد که به آشفتگیهای سابق [در زمینه اسطوره‌شناسی] سامان می‌بخشد، بلکه ما را قادر می‌سازد که برخی از فرایندهای بنیادین منطقی - که اندیشه اسطوره‌ای بر آن مبتنی است - را دریابیم. [از این فرایندها] باید سه فرایند عمده را تمییز داد.

در اساطیر بومیان امریکا شخصیت «مکار» یا «فریبکار» (trickster) تاکنون شخصیتی مسئله‌برانگیز بوده است. چرا در سراسر امریکای شمالی نقش فریبکار بر عهده «کایوت» (Coyote) یا «کلاغ» است؟ اگر دریافته باشیم که اندیشه اسطوره‌ای به اقتضای آگاهی از تضادها می‌کوشد تا حدّ اوسطی بین آنها قائل شود و به حلّ آن نائل گردد آنگاه دلیل این گزینش آشکار می‌شود. کافی است فرض نماییم که دو حدّ مشترک که متضمن حدّ سوم می‌به عنوان حدّ اوسط باشد جانشین دو حدّ متضادی می‌شود که فاقد حدّ اوسط است؛ در این صورت، قطب سوم جانشین یکی از دو قطب به همراه حدّ اوسط آن می‌گردد. پس ما با ساختار واسطی مانند ساختار زیر روبه‌رو هستیم:



این استدلال بدین قرار است: حیوان مردارخوار بسان حیوان شکاری است (زیرا از گوشت حیوانی دیگر تغذیه می‌کند)، اما با حیوانی که از گیاهان تغذیه می‌کند نیز وجه اشتراک دارد (زیرا آنچه را می‌خورد نمی‌کشد)؛ به سخن دیگر، نزد قبایل پوئبلو - که کشاورزی از شکار «ذیمعنتر» است - نسبت کلاغ با باغ همانند نسبت حیوان شکاری با حیوان علفخوار است؛ اما این نیز پیداست که در وهله نخست می‌توان حیوان علفخوار را حدّ اوسط تلقی کرد زیرا این حیوان نیز

مانند گردآورندگان غذا از طبیعت (گیاهخواران) است و گرچه خود شکارچی نیست، خود شکار حیوانات شکاری است. پس ممکن است در مرتبه اول، دوم و سوم و... واسطه‌هایی واقع گردد که هر حدی در طی یک فراگرد مضاعف تعارض و تلازم حدّ بعدی را به وجود آورد.

در اساطیر قبایل «پلین» نیز می‌توان این فراگرد را پی گرفت؛ داده‌های اسطوره‌ای آنان را می‌توان برحسب زنجیره‌ای از [واسطه‌ها] به شکل زیر تنظیم نمود:

میانجی ناموقی میان زمین و آسمان
جفتِ ناهمگنی از واسطه‌ها
(مادر بزرگ و نوه)
جفتِ نیمه ناهمگنی از واسطه‌ها

در حالی که در روایت پوئبلو (زونی) مجموعه‌ای از تطابقات زیر به چشم می‌خورد:

میانجی موقی میان زمین و آسمان
(پوشایانکی)
جفتِ نیمه همگنی از واسطه‌ها
جفتِ همگنی از واسطه‌ها
دو آهایوتا (Ahaiyuta)

از سوی دیگر، ممکن است این تضایف در محوری افقی ظاهر گردد. این امر حتی در سطح زبان نیز صادق است. (در این باب نگاه کنید به کثرت دلالت‌های مفهومی ریشه واژه «خودنمایی» در نزد قوم توا (Tewa) بنا بر نقل پارسونز که به معنی «روباه»، «مه» و «موی فرق سر» و... است). کایوت (حیوانی مردارخوار) و واسط میان حیوان علفخوار و حیوان گوشتخوار است؛ درست بدانسان که «مه» یا «ابر» واسط زمین و آسمان و «موی سر برکنندن» میانجی جنگ و زراعت (موی سر برکنندن نشانه‌ای است از وقوع جنگ) و «غله» یا «ذرت» واسط گیاهان خودرو و گیاهان زراعی، پوشاک واسط «طبیعت» و «فرهنگ» و محلی که در آن زباله می‌ریزند واسط [حوزه] روستا با خارج و «خاکستر» (یا غبار) واسط سقف (یا گنبد آسمان) و اجاق (زمین) است. این

زنجیره واسطه‌ها - اگر بتوان زنجیره‌اش نامید - نه فقط بر همه و جوه اساطیر بومیان امریکای شمالی پرتو می‌افکند - فی‌المثل روشن خواهد ساخت که چرا خدای شب‌نم (Dew-God) هم سرور جانوران است و هم بخشنده جامه‌های فاخر که تجسم او پسرکی است خاکسترنشین (Ash-Boy)؛ و یا چرا «فرق سر» [نشانه‌ای است از] پیدایی ابر؛ و یا چرا سرور مادینه حیوانات (Game Mother) با سیاهک ذرت ملازم است و... - بلکه این زنجیره واسطه‌ها شاید با سیاق عام سازماندهی تجربه روزانه زندگی نیز سازگار باشد؛ برای مثال [عقاید] فرانسویان درباره سیاهدانه (nielle، از واژه لاتین nebula) و خوش‌یمنی و شگون زباله (کفش مندرس) و خاکستر (بوسیدن خاک انداز اجاق) نزد اروپاییان؛ و نیز همانندیه‌های داستان پسرک خاکسترنشین بومیان امریکا و داستان سیندرلای هند و اروپایی: هر دوی آنان از خصلتی دوپهلوی یا خنثی برخوردارند (واسطه جنس نرینه و مادینه)؛ سرشت دوگانه ایزدی که هم خدای شب‌نم است و هم سرور جانوران؛ دارندگان جامه‌های فاخر و واسطه‌های اجتماعی (ازدواج افرادی از طبقات فرودست با افرادی از طبقات مرفه جامعه) در این دو داستان. اما، همچنانکه گفته شد، تبیین این دو داستان به سبب درآمیختگی‌های اخیر آنها ناممکن است زیرا پسرک خاکسترنشین و سیندرلا به رغم تقارن، در یکایک جزئیات عکس یکدیگرند (اما داستان عاریتی سیندرلا در میان قبایل زونی امریکا - دختر ترک - قرینه اصل آن است).

اروپا	امریکا
جنس	مذکر
موقعیت خانواده	بدون خانواده
نمرد یا ظاهر	پسر زشت
وضعیت عاطفی	ناامیدانه دختری را دوست می‌دارد
دگرگونی	زیباشدن به یاری
	نیروهای ماوراءالطبیعی
مونث	
خانواده دوگانه	
دختر زیبا	
هیچکس او را دوست نمی‌دارد	
لباسهای فاخر و یاری	
نیروهای ماوراءالطبیعی	

از این قرار، «مکار» همانند پسرک خاکسترنشین و سیندرلا میانجی است. از آنجا که نقش وساطت او در میانه دو قطب واقع می‌شود، پس باید از سرشتی دوگانه - یعنی شخصیتی مبهم و دوپهلوی - برخوردار باشد. اما «مکار» یگانه شکل قابل تصور «واسطه» نیست. بعضی از نظامهای اسطوره‌ای تمام هم خویش را صرف ارائه همه راه‌حلهای ممکن به برقراری پیوندی میان دو و یک [زایش از دو اصل] می‌نمایند. برای نمونه، مقایسه‌ای میان همه روایت‌های

اسطوره‌پیدایش قوم زونی زنجیره‌ای از واسطه‌ها را نشان می‌دهد که هر واسطه‌ای در فراگرد تعارض و تلازم موجد واسطه‌ای دیگر است:

بوختار < توامان < مگار < موجود < دوجنسی < توامان هم‌نیا
همسران < مادر بزرگ نوه < گروه اربعه < تثلیث

در روایت کوشینگ این مسیر دیالکتیکی با تغییری از بُعد مکانی (وساطت میان آسمان و زمین) به بُعد زمانی (وساطت میان تابستان و زمستان، یعنی تولد و مرگ) ملازم است. اما گرچه این دگرگونی از مکان به زمان است، نتیجه نهایی آن (تثلیث) مکان را نیز در این معادله ملحوظ می‌کند، زیرا تثلیث همزمان از جفت همزادان (توامان) به اضافه بوختار را شامل است؛ و گرچه نقطه بدایت این روایت برحسب مرجع مکانی (آسمان و زمین) تنظیم گشته، با این‌همه، تلویحاً در وفاق با مرجع زمانی است (بدین معنی که «نخست» بوختار فرامی‌خواند و «آنگاه» جفت توامان فرود می‌آیند). پس منطق اسطوره ما را با مبادله مضاعف و متقابلی از نقشها یا کارکردها مواجه می‌سازد که ما پس از این بدان خواهیم پرداخت.

ما نه فقط می‌توانیم سرشت ابهام‌برانگیز «مگار» را توصیف نماییم، بلکه قادریم یکی دیگر از خصایص شخصیت‌های اسطوره‌ای، یعنی اسناد صفات متناقض به یک خدا را دریابیم؛ برای نمونه [سرشت دوگانه ایزدانی] که هم نیک‌اند و خیرخواه و هم زیانکاراند و بدخواه. اگر روایت‌های اساطیر قوم هوپی (Hopi) درباره منشأ ایزد شالاکو (Shalako) را با یکدیگر قیاس کنیم، می‌توانیم آنها را مطابق ساختار زیر تنظیم نماییم:

(ماسائو: X) - (موئینگوو: ماسائو) - (شالاکو: موئینگوو) - (Y: ماسائو)

نشانه x و y نشانه‌ای اختیاری و مبین این واقعیت است که اگرچه در «حدود» قضیه، ایزد ماسائو به تنهایی ظاهر گشته است ایزد دیگری ملازم او نیست - برخلاف روایت دوم - و یا حضور ندارد - مانند روایت سوم - باز هم ذاتاً از ارج و ارزشی نسبی برخوردار است. در روایت نخست ماسائو (به تنهایی) یاریگر و نیکخواه آدمیزادگان وصف می‌شود (گرچه آنگونه که باید یاری‌رسان آدمی نیست)، و در روایت چهارم زیانکار و بدخواه آدمیزادگان است (اما همه نیروی خود را صرف بدخواهی نمی‌کند). پس نقش او - دست‌کم تلویحاً - در تقابل یا نقشی دیگر است که گرچه نقش احتمالی اوست اما خاص او نیست و در اینجا با نشانه x و y نشان داده شده است. از طرفی دیگر، در روایت دوم موئینگوو بالنسبه از ماسائو خیرخواه‌تر و در روایت سوم

شالاکو از موئینگوو یاریگرتر است. عین این مجموعه را در روایت‌های کِرسی (Keresan) نیز می‌بینیم:

(پوشایانکی: x) - (لئا (Lea): پوشایانکی) - (پوشایانکی: تیامونی) - (پوشایانکی: y)

این چارچوب منطقی بسیار جالب است زیرا پیش از این مردم‌شناسان این ساختار را در دو سطح دیگر مشاهده کرده بودند: نخست در حوزهٔ مناسبات جمعی در میان ماکیان، و دوم، در حوزهٔ مناسبات خویشاوندی که نگارنده آن را «مبادلهٔ عام» (general exchange) می‌نامد. با شناخت این چارچوب منطقی در حوزهٔ تفکر اسطوره‌ای شاید در وضعیتی بهتر قرار گیریم تا بتوانیم اهمیت بنیادین آن را در پژوهش‌های اجتماعی ارزیابی نماییم و تبیین نظری جامع‌تری به‌دست دهیم.

سرانجام، هنگامی که موفق به تنظیم مجموعهٔ کاملی از روایت‌های گوناگون به شکل زنجیره‌ای مشتمل بر جایگشتها (Permutations) گشته‌ایم، آنگاه می‌توانیم قواعد و ضوابط گروه‌بندی آنها را ارائه کنیم. گرچه در این مرحله ارائه ضوابط و قواعد دقیق میسر نیست به ضابطه‌ای تقریبی که در آینده بی‌گمان بایستی ویراسته گردد، اکتفا می‌کنیم. چنین برمی‌آید که [ساختار] هر اسطوره‌ای (به‌همراه جمیع روایت‌های آن) با قالب زیر تطابق دارد:

$$F_x(a) : F_y(b) \sim F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

در این معادله دو حد a و b با دو کارکرد x و y ملازم است و از این دو حد چنین استنباط می‌شود که نسبت تساوی بین دو وضعی برقرار است که بنا به تعریف نسبت‌های هر یک به دو شرط، مقلوب حدود و نسبت‌های دیگر است: (۱) نخست آنکه ضد یک حد جانشین آن حد شود (در قضیه فوق، a و $a-1$)؛ (۲) شرط دوم آنکه ارزش نقش یا کارکرد و ارزش حد در دو جزء (در قضیه فوق، a و y) مقلوب هم باشند.

اگر به یاد داشته باشیم که فریود دو آسیب روانی (برخلاف آنچه همگان می‌انگارند نه یک آسیب) را شرطی می‌داند که اسطوره‌ای که در آن روان‌تژندی مستتر است به وجود آید، آنگاه این ضابطه اهمیت خاصی پیدا می‌کند. با کوشش در اعمال این ضابطه در تجزیه و تحلیل این آسیب‌های روانی (و با این فرض که آن دو به ترتیب متناظر شرط ۱ و ۲ است)، نه فقط می‌توان ضابطهٔ دقیق‌تر و محکم‌تری از اصل تکوینی اسطوره ارائه کنیم بلکه شرایط کاملاً مطلوبی فراهم می‌آید تا دوشادوش تحول جنبه‌های مردم‌شناختی و روانشناختی این نظریه گام برداریم؛ افزون بر این، می‌توان این نظریه را مورد تحقیق تجربی قرار دهیم.

باری، مایهٔ تأسف است که با افزارهای محدودی که پژوهش‌های مردم‌شناسی دانشمندان

فرانسوی در اختیار ما می‌نهد، پیشرفت بیشتری میسر نیست. بر این نکته بایستی تأکید ورزید که وظیفه تجزیه و تحلیل اساطیر، که به غایت وسیع و پر دامنه است، و تقسیم آن به واحدهای سازنده‌اش به کارگروهی و یاوریهای فنی نیازمند است. بررسی روایتی اسطوره‌ای که چندان هم مطوّل نباشد به صدها برگیزه نیاز دارد که هر برگیزه‌ای باید موشکافانه تجزیه و تحلیل شود. یافتن الگویی مناسب برای تنظیم این برگیزه‌ها در ردیفها و ستونها به تمهیدات و وسایل خاصی وابسته است. هر ستون و ردیفی باید در برگه‌دانهایی عمودی به طول تقریبی دو متر و ارتفاع یک و نیم متر جای داده شود تا بتوان این برگیزه‌ها را به تناسب رده‌بندی و به دلخواه در برگه‌دانهای نهاد. برای تنظیم یک الگوی سه‌بعدی جهت مقایسه روایتهای یک اسطوره به چندین برگه‌دان و به کارگاهی وسیع نیاز است که این روزها پیدا کردنش در اروپای غربی بس دشوار است. افزون بر این، به محض اینکه چارچوب مرجع ما چندبعدی شد (اتفاقی که در همان مراحل آغازین پژوهش روی می‌دهد)، بایستی برگیزه‌های کاملتری جانشین این سیستم شود که این کار به امکانات کامپیوتری و غیره نیاز دارد.

در خاتمه برای نتیجه‌گیری باید سه نکته را یادآور شد:

نخست اینکه، اغلب این پرسش مطرح بوده است که چرا در اساطیر و، به سخنی کلیتر، در ادبیات شفاهی هر بخشی از روایت دو، سه یا چهار بار تکرار می‌شود. اگر فرضیات ما مورد قبول واقع شده باشد، پاسخ این پرسش آشکار است: تکرار، ساختار اسطوره را هویدا می‌کند زیرا پیش از این شاهد بودیم که ساختار همزمانی و درزمانی اسطوره امکان آن را فراهم می‌آورد که آن را به شکل زنجیره‌ای از بخشهای زمانگذر (ردیفهای نمودارهای ما) منظم کرد که بایستی (ستونها را) به نحوی همزمانی خواند. پس اسطوره ساختاری «لایه‌به‌لایه» دارد که هر لایه‌ای در فرایند تکرار ظاهری می‌گردد.

با این همه، این لایه‌ها کاملاً عین هم نیستند. و از آنجایی که هدف اسطوره فراهم آوردن الگویی منطقی است که بر تناقضات فائق آید (اما اگر این تناقضات واقعی باشند - که اغلب چنین‌اند - اسطوره بر آن فائق نمی‌آید)، از دیدگاه نظری تعداد بی‌شماری لایه پدید خواهد آمد که هر لایه‌ای با لایه پیشین تفاوتهایی دارد. پس رشد و گسترش اسطوره گسترشی حلزونی است و این روند تا هنگامی که انگیزه‌های عقلانی پیدایی آن در کار است ادامه می‌یابد. رشد و گسترش اسطوره گسترشی مستمر ولی ساختار آن نامستمر است. اگر این سخن درست باشد، آنگاه می‌توان گفت - دست‌کم در مثال - که اسطوره به «بلور» همانند است. این قیاس ما را در درک بهتر رابطه اسطوره با «زبان» از سوی و «گفتار» از سوی دیگر یاری می‌رساند. اسطوره عنصری

است واسط میان انبوهه ایستای ذرات بلور و ساختار ذرات آن. کوششهای مستمر برای تشریح تفاوت‌های منتسب میان ذهن به اصطلاح «بدوی» و «اندیشه علمی» بر تفاوت‌های کیفی بین روندهای دخیل ذهنی آن دو و بر این فرض که موضوع آنها عین یکدیگرند مبتنی است. اگر تبیین ما درست بوده باشد، ما به نتیجه و دیدگاهی کاملاً متفاوت می‌رسیم؛ یعنی، منطق تفکر اسطوره‌ای بسان منطق علوم جدید، دقیق است و تفاوت نه در کیفیت فرایند ذهنی بلکه در سرشت چیزهایی است که موضوع این فرایند است. این امر در تطابق با شرایط مأنوسی است که در تکنولوژی غالب است: سبب برتری تبرآهنی از تبر سنگی در این نیست که یکی بهتر از دیگری ساخته شده است؛ هر دو خوب ساخته شده‌اند، اما آهن چیزی است و سنگ چیزی دیگر. به همین قیاس شاید بتوان نشان داد که در اسطوره و علم روند منطقی واحدی در کار است و آدمی همواره درست اندیشیده است: تحول نه در پیشرفتی است که ادعا می‌شود در ذهن بشر روی داده، بلکه در کشف عرصه‌های تازه‌ای است که آدمی نیروهای پایدار و ثابت خویش را در آنها به کار می‌گیرد.

* از این مقاله دو ترجمه به انگلیسی در اختیار مترجمان بود که اساس ترجمه فارسی آن مقاله: Claude Lévi-Strauss "The Structural Study of Myth" in *Structural Anthropology*, Translated from the French by Claire Jacobson and Brock GrundFest Schoepf; 1977, pp. 206-231.

و مقابله آن با ترجمه دیگری از این مقاله به همین عنوان در: *Myth, a Symposium*, ed. Thomas A. Sebeck, 1965, pp. 81-106 بوده است. لازم به یادآوری است که گاه در داخل متن توضیحاتی بسیار مختصر یا معانی مکمل و اضافی در گروه [] از سوی مترجمان اضافه شده تا به روشن شدن مطلب کمک کند، متأسفانه این توضیحات طبعاً جنبه تفسیر دارد و خواننده کاملاً معق خواهد بود که آنها را بعضاً یا کلاً زائد و ناصواب بداند. مهمتر از همه باید سپاسگزاری خویش را از یاورها و راهنمایهای آقای یوسف ابادری ابراز بدانند که آنان را در مقابله ترجمه فارسی با دو ترجمه انگلیسی این مقاله یاری کردند و بسیاری از خطاهای آنان را یادآور شدند. بدیهی است هر خطای دیگری که در ترجمه این مقاله به دیده آید بر عهده مترجمان خواهد بود. -م.

پی‌نوشتها:

۱. از مقدمه بوآس بر:
Jame Teit, "Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia," *Memoirs of the American Folklore Society*, VI (1898), p. 18.
2. A. M. Hocart, *Social Origins* (London: 1954), p. 7.
۳. برای مثال نگاه کنید به:
Sir R. A. Paget, "The Origin of Language," *Journal of World History*, I, No. 2 (UNESCO, 1953).
4. Émile Benveniste, "Nature de signe linguistique," *Acta Linguistica*, I, No. 1 (1939)
5. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, IV, I.
من این عبارت را از کتاب زیر نقل کرده‌ام:
M. Merleau - Ponty, *Les Aventures de la dialectique* (Paris: 1955), p. 273.
6. *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études' Sectiones religieuses*, 1952-1953, pp.19-21, and 1953, pp. 27-9.
۷. برای آگاهی از نمونه دیگری از کاربرد این روش نگاه کنید به مقاله نگارنده:
"Four Winnebago Myths: A Structural Sketch," in Stanley Diamond (ed.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin* (New York: 1960), pp. 351-62.