

Psychological Analysis of Death "CosmicMan" in Myths

M. Heidari¹

Abstract

Cosmic human, half-human creature is first, by giving body and soul, the universe out of nothing liberates. Death of the great man, who summarized the essence of the universe, the beginning of creation begins again with the breakup of his existence. His death is the only change to re-enter the world body. If the entry in the form of plants, animals or one of the phenomena of nature such as mountains and sky come and go and sometimes eternal life in the form of all existence. In this paper, the mythological origins of the world and humanity "cosmic human body" knows, are discussed. Psychoanalytic study of mythology shows the archetype of giant, born and prescient power potential in the field of personal communication with other people and human beings have it. In the story of the creation of man, the human basic pattern, sometimes deep into the darkness falls and breaks. Then the pieces are collected to be led to the origin. Yong maturity process "individuation" calls. An effort in which the man tries from former (ancient style) out and achieve universality and particularity of abstraction and the personality to reach individual character. At the same time, plans, regardless of gender or social class constraints, the idea of pantheism, to achieve the ultimate purpose that God or being one with nature, walk.

Key Words: Creation, Cosmic Man, Ancient Identity, Individuation.

تحلیل روانکاوانه از مرگ «انسان کیهانی» در

اساطیر

مریم حیدری^۱

چکیده

انسان کیهانی، اولین آفریده نیمه بشری است. او با بذل تن و جان، جهان را از نیستی رهایی می‌بخشد. مرگ بزرگ‌مرد، که خلاصه و عصاره هستی است، آغاز آفرینشی دوباره است که با تجزیه عناصر وجود او آغاز می‌گردد. مرگ برای وی تنها تغییر هیأتی است برای ورود دوباره به جهان. گاه این ورود در قالب گیاه، جانور یا یکی از پدیده‌های طبیعت نظیر رود و کوه و آسمان صورت می‌گیرد و گاه حیات جاودانه‌ای است در قالب تمام هستی. در این مقاله به اساطیری که خاستگاه آفرینش جهان و انسان را «جسد انسان کیهانی» می‌دانند، پرداخته شده است. بررسی روانکاوانه این اساطیر نشان می‌دهد که کهن‌الگوی بزرگ‌مرد، قدرت بالقوه مادرزاد و پیش‌آگاهانه‌ای است که در زمینه برقراری ارتباط فردی با سایر افراد و با نوع بشر از آن برخورداریم. در داستان آفرینش انسان، این الگوی اولیه بشر، گاه به اعماق تاریکی‌ها سقوط می‌کند و تجزیه می‌شود. سپس تکه‌ها جمع‌آوری می‌شوند تا به خاستگاه اصلی رهنمون گردند. یونگ این فرایند بالندگی را «تفرّد» می‌نامد. تلاشی که طی آن بشر سعی دارد از حالت پیشین (هویت باستانی) خارج شود و از کلیت و انتزاع به جزئیّت و عین دست یابد و در مقابل شخصیت گروهی، به شخصیت فردی برسد. در عین حال، قصد دارد، فارغ از قیود جنسیت یا طبقه اجتماعی، طبق اندیشه‌ای وحدت وجودی، برای نیل به مقصود نهایی که خدایی شدن یا یکی شدن با طبیعت است، گام بردارد.

کلیدواژه‌ها: آفرینش، انسان کیهانی، هویت باستانی، تفرّد.

1. Assistant Professor, Payame Noor University.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور.
armitasepand@gmail.com

مقدمه

بیان مسئله

رودولف اتو^۱ (۱۸۶۹-۱۹۳۷ م.) مردم‌شناس آلمانی نظریه «ترس از نومن»^۲ را درباره منشأ دین مطرح کرد. «نومن» به معنای موجود ماورای طبیعی است. تجلی نومن برای انسان‌ها احساس عبودیتی می‌آورد که اتو آن را «راز هراس‌انگیز» نامید. (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۴۵-۴۳) اقوام ابتدایی با این احساس ترس، سعی داشتند قوای فوق طبیعی را به نفع خود مجبور به کار نمایند، ولی دریافتند که مطیع ساختن آنها با زور یا حتی تَضَرُّع ممکن نیست. بنابراین، به تقدیم هدایا و اعطای تحفه‌هایی پرداختند. این هدایا بعدها تا حد قربانی‌های حیوانی و انسانی پیش رفت. ریشه تاریخی اعمالی که از آن به مناسک مذهبی تعبیر می‌کنند، از این سابقه سرچشمه می‌گیرد. تقدیم هدایا بدون تکلّم و بر زبان راندن کلمات متناسب، ممکن نبود. پس جملاتی برای خوشایند خدایان ابداع شد. نخستین بذر ستایش و نیایش که زمینه‌ساز پیدایش سرودها و مزامیر بود، در این برهه کاشته شد. مکان‌ها و افرادی نیز لازم بودند که شخص هدیه‌دهنده یا قربانی‌کننده در آن مکان‌ها و به کمک آن اشخاص بتواند به انجام مراسم بپردازد. پس معابد ساخته شدند و کاهنان پا به عرصه نهادند. (ناس^۳، ۱۳۸۸: ۲۲-۲۳) برخی اقوام، برای قربانی کردن، دستگاه‌های عریض و طویل و آیین‌های خاصی داشتند؛ مثلاً آزتک‌ها^۴ معابد بزرگی ساخته بودند که

قسمتی از آن، جایگاه قربانی بود. قربانیان را که اغلب، اسرای جنگی بودند، روی سنگ مخصوص قربانی دراز می‌کردند و پس از بیرون کشیدن قلبشان، پیکر بی‌جانشان را به پایین پله‌های معبد پرتاب می‌کردند. (توب^۵، ۱۳۸۴: ۶۵)

در میان بعضی اقوام، قربانی جنبه‌ای نمادین داشت؛ مثلاً ایرانیان در مراسم یسنه (ستایش) برای زئوثره^۶ (نثار) آتش، حیوانی را قربانی می‌کردند. «هند و ایرانیان در کشتن جانوران، مهابت و خطری احساس می‌کردند و هرگز بدون تقدیس این عمل به خواندن ذکر (که به اعتقاد ایشان به وسیله آن، روان آن جانور می‌توانست به حیات خود ادامه دهد) بدان مبادرت نمی‌کردند... در میان ایرانیان، این باور پدید آمد که روان جانورانی که با مراسم تقدیس می‌میرند، به موجودی ایزدی می‌پیوندد که آنان وی را با نام گئوش اوروون به معنای «روان گاو» گرامی می‌داشتند که قربانی خونین، این ایزد را نیرو می‌بخشد». (بویس^۷، ۱۳۸۶: ۲۷)

۱۶. زور یا زوهر عبارت از نثار و نیازی است که در هنگام مراسم مذهبی به آب یا آتش هدیه می‌شود. این نام در اوستا زئوثره و در فارسی میانه زوهر و در فارسی زور گفته می‌شود. (عقیقی، ۱۳۸۳: ۵۴۹) زوهر نذری مایع و آشامیدنی است مانند آب، شیر و افشره. (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۳۰۲)

۱ Boyce

۱ Rudolf Otto

۲ Numen

۳ Noss

۴ Aztecs

۵ Taube

هرودوت^۸ (۴۸۴-۴۲۵ پ.م)، مورخ یونانی، درباره آداب قربانی کردن در ایران چنین می‌گوید: «کسی که می‌خواهد هر یک از این بغان را یزشن کند، قربانی را به جایگاهی پاک می‌برد و در حالی که پوشاک سر او را با تاج گل‌ها- معمولاً گل

مورد- تزئین شده است، خدایان را نیایش می‌کند. مردی که قربانی می‌گذارد، مجاز نیست که چیزهای نیکو را نه تنها برای مصرف و کاربرد شخصی خویش بخواهد؛ بلکه از خدایان می‌طلبد که نکویی و آسانی برای همه مردم ایران که خود نیز در شمار آنهاست و نیز برای شاه ایران، ارزانی دارند. او پس از آنکه قربانی را تکه‌تکه کرد و گوشت آن را پخت، گستره‌ای از نرم‌ترین گیاهان، بویژه شَبَدَر، می‌گسترده و همه گوشت قربانی را بر آن می‌نهد. سپس مرد مغی بر کناری می‌ایستد و سرود خدایان بر آن زمزمه می‌کند. ایرانیان سرودهای نیایش را چنین خوانند. بی حضور مغ، روا نیست که قربانی برگزار شود. مرد یزش‌گر، پس از اندکی درنگ، گوشت قربانی را با خود می‌برد و به هر نحو که بخواهد، مصرف می‌کند». (بنونیست، ۱۳۸۶: ۱۳)

از نظر میرچا الیاده^۹ (۱۹۰۷-۱۹۸۶ م)، دینپژوه و اسطوره‌شناس معاصر، امر مقدس در زبان، به طور غیرعادی جلوه می‌کند و به صورت نمادها و اساطیر در می‌آید. تمایل به بازگشت به ابتدای زمان، عمیق‌ترین احساس مردم باستان بود. آنها بر این باور بودند که با بازگشت به فراسوی زمان، حضور امر مقدس را بیشتر احساس می‌کنند. الیاده این اصل را «اسطوره بازگشت جاودانه» می‌نامد. (الیاده، ۱۳۷۴: ۳۲) بر این اساس، آیین‌های قربانی انسانی که زمانی به واقع اجرا می‌شدند، به عرصه اساطیر راه یافتند. در میان منابع تاریخی ایرانی، شاهدی دال بر قربانی انسانی وجود ندارد؛ اما در

^۸ Mircea Eliade

^۸ Herodotus

^۹ Benveniste

خویشتن کامل یا خودشکوفایی، از کهن‌الگوها سرچشمه می‌گیرد و نتیجه یک تمایل فطری محسوب می‌شود. هیچ کس نمی‌تواند از تأثیر نیرومند این کهن‌الگوی انسجام بخش اجتناب کند، هر چند مسیر ظهور آن و میزان موفقیت در درک هدف آن، در افراد مختلف متفاوت است». (هال و نوردبی، ۱۳۹۳: ۹۲)

ضرورت پژوهش

الیاده با «تحویل‌گرایی» یعنی تبیین دین براساس مقولاتی دیگر نظیر جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، مخالف است و دین را دارای حوزه مستقلی می‌داند و معتقد است که دین باید کما هو فی الدین بررسی شود، زیرا توجه به هر مقوله دیگری، دریافت پژوهشگر را محدود می‌سازد. (الیاده، ۱۳۸۸: ۲۵-۲۴) با این حال خود اذعان دارد که اساطیر، آیین‌ها، و مناسک مذهبی می‌توانند جنبه روان‌درمانی داشته باشند. او طبق مشاهدات خود به آیین‌هایی اشاره می‌کند که در آنها، شمن با ترسیم مندلا^{۲۳} (دایره ازل) به شیوه‌ای رمزی اسطوره آفرینش کیهان را برای بیمار روایت می‌کند تا وی را در آن برکت آغازین غوطه‌ور سازد و نیروهای عظیمی را که در زمان‌های دور، خلقت را ممکن گردانیده‌اند، جذب نماید. (الیاده، ۱۳۸۶: ۳۵-۳۴) بنابراین، توجه به جنبه‌های مختلف اساطیر و درک معانی ضمنی آنها موجب ضرورت پژوهش‌های روانکاوانه درباره اساطیر می‌گردد.

اسطوره‌ها اساس آفرینش و حرکت، پس از قربانی شدن انسان (کیومرث) و حیوان (گاو یکتا آفریده) پدید آمد و حیاتی نو از پس مرگ، شکل گرفت. در اسطوره‌های سایر ملل نیز گاه اولین انسان یا غول-انسان با بذل تن و جان جلوه‌ای دیگر به حیات می‌بخشد.

کهن‌الگوی بزرگ مرد یا آنتروپوس، قدرت بالقوه مادرزاد و پیش‌آگاهانه‌ای است که در زمینه برقراری ارتباط فردی با سایر افراد و با نوع بشر از آن برخورداریم. او هویتی گروهی به انسان‌ها می‌بخشد، زیرا موجب کل نژاد بشر و حتی جهان است. از این رو، نماد عشق به وسیع‌ترین معنای خود است. (فرانتز و ادینجر، ۱۳۹۳: ۱۲۰)

شاید بهترین تعبیر روان‌شناسانه برای گذر از آزمون مرگ، دستیابی به «تفرّد»^{۲۴} باشد. این مفهوم کلیدی را اولین بار کارل گوستاو یونگ^{۲۵} (۱۸۷۵-۱۹۶۱)، روان‌شناس سویسی، ارائه کرد. در این فرایند «انسان زندگی خود را به عنوان کلیتی نامتمایز آغاز می‌کند. سپس درست مانند دانه‌ای که تبدیل به گیاه می‌شود، رشد می‌کند و تبدیل به شخصیتی کاملاً متمایز، متعادل و اتحاد یافته می‌شود. لااقل این مسیری است که تحول آدمی طی می‌کند، گرچه هدف دستیابی به تعادل، تمایز و اتحاد به طور کامل، به ندرت قابل حصول است. این حالت رشد کامل، همان‌طور که خود یونگ اذعان داشته، تنها در موارد استثنایی و توسط افراد برجسته‌ای چون پیامبران و رهبران دینی امکان‌پذیر می‌باشد. این حرکت به سمت

پیشینه پژوهش

از آثاری که با محوریت دستیابی به فردیت از رهگذر مرگ آیینی در اسطوره آفرینش نگاشته شده، می‌توان به کتب جهان‌نگری و انسان و سمبول‌هایش از یونگ اشاره کرد. جز آن، با وجود مقالات متعددی که به رابطه روانشناسی با ادبیات و اسطوره می‌پردازند، در هیچ اثری به طور خاص، انسان کیهانی و مسئله آفرینش او در مرکز توجه قرار نگرفته است. تنها در مقاله ستاری و حقیقی (۱۳۹۳) با عنوان «نقد کهن‌الگویی ریشه‌های دوگانه‌انگاری اسطوره‌ای در شاهنامه فردوسی»، از سرگذراندن تجسدهای مختلف پادشاهان شاهنامه از کیومرث تا کیخسرو، نوعی فرایند تفرد به شمار آمده، ولی اساس کار مقاله نگرستن به ایران و توران به مثابه عرصه خودآگاه و ناخودآگاه بوده است.

آفرینش از پیکره انسان کیهانی

شگرد و ماده آفرینش در اساطیر، گوناگون است. خاک (یا سنگ)، گیاه (ریواس، کنده درخت، چوب، ذرت)، آب، جسد، حشره، تخم‌مرغ، استخوان و خون، عمده مواد آفرینش هستند. انواع مواد، بیشتر ناظر به موقعیت جغرافیایی محل هستند؛ مثلاً بین‌النهرین، که منبع غنی خاک رس است، ساکنانش ماده آفرینش انسان را خاک می‌دانند و ساحل‌نشینان آمریکای مرکزی برای سنگ‌های نرم (کلوخ) ساحل دریا یا ذرت که محصول اصلی این مناطق است، چنین خصوصیتی قائل هستند.

در اغلب موارد، ترکیب دو ماده اساسی، یکی جامد و دیگری مایع، برای ایجاد ترکیب انسان لازم است. ماده جامد تأویل‌پذیر به جسم و مایع، نمادی از روح است؛ به تعبیر دیگری خودآگاه و ناخودآگاه.

سه شگرد کلی برای آفرینش وجود دارد:

۱. زایش؛ ۲. رویش و ۳. ساخته شدن. روش زایش خود به دو نوع تقسیم می‌شود؛ زایش انسانی، زایش حیوانی یا گیاهی. در زایش نوع اول، انسان حاصل ازدواج ایزد و ایزدبانو است (یانگ و یین، دی‌مو و تاین‌لونگ/چین). در زایش حیوانی یا گیاهی، خدای مورد نظر به تخم‌گذاری می‌پردازد. این تخم از طریق آمیزش جنسی با خود حاصل شده است (شیوا/هند). این زایش را به دلیل آنکه تخم در بدن خدای مورد نظر می‌ماند تا زمان تولدش فرا برسد، حیوانی نامیدیم و از این نظر که توسط موجودی دو جنسیتی پدید آمده است، گیاهی. در روش رویش، نطفه یا بذر، نیاز به محلی برای پرورش دارد. آن محل یا خاک است (ایران) یا آب دریا (هند). در هر دو حالت، این شیوه نیز به شیوه پیشین (پرورش در زهدان مادر) شباهت دارد. در اسطوره هندی، خفتن ویشنوبر مار هزارچنبره (نمادی از زن) شیوه زایش را تأیید می‌کند. در شیوه سوم، آفرینندگان از دو طریق ساختن تندیس‌های گلی و چوبی کمک می‌گیرند. شیوه نخست بیشتر مرسوم است. ضمناً در برخی موارد ابزارها نیز وارد کار می‌شوند؛ مثلاً ریسمان یا چرخ سفالگری (گوازن/چین، خونوم/مصر). در این روش، نقش شرایط اقلیمی، مشهود است.

۲. اسکاندیناوی

در محل تلاقی سرما و گرما، یخ‌ها شروع به آب شدن کردند و قطرات آب بر اثر گرما جان گرفتند و غول-یخی به نام یمیر شکل گرفت. با آب شدن یخ‌ها، گاوی به نام اودهوملا هم پدید آمد. غول‌ها یمیر را کشتند. جهان از گوشت او ساخته شد و دریا از خورش. پرتگاه‌ها از استخوانهایش و گنبد آسمان از کاسه سرش و از ابروهایش، خدایان هوشمند، میدگارد (دیوار حایل) را برای انسان بنا کردند و از مغزش همه ابرهای توفان‌زای خشن آفریده شدند. (پیچ، ۱۳۸۷: ۷۷-۷۶)

۳. ایران

اورمزد جهان مینوی و پیش‌نمونه‌های گیتی را آفرید. پیش‌نمونه انسان، گئومرتن بود و پیش‌نمونه حیوان گاو «اوک دانت» (یکتاآفرید). اهریمن بیدار شد و یورش خود را آغاز کرد. گئومرتن که در کنار رودخانه دائیتی آفریده شد بود، در همان‌جا کشته شد؛ اما منی او بر زمین ریخت و نور خورشید آن را پالود. دو سوم آن را ایزد نریوسنگ، نگاهداری کرد و یک سوم آن را سپندارمذ. چهل سال بعد، از آمیزش نطفه گئومرتن با زمین، گیاه ریواس روید. این گیاه دو شاخه داشت. نخستین زوج آدمی، مشی و مشیانه از این دو شاخه پدید آمدند. (کرتیس، ۱۳۸۶: ۲۰؛ هینلز، ۱۳۸۶: ۹۲-۸۵؛ آموزگار، ۱۳۸۶: ۵۰-۴۶) کیومرث بنا به گفته بُندهشن، با مرگ خود هم زمینه پیدایی بشر را فراهم آورد، هم فلزاتی چون زر و سیم و پولاد و

غیر از موارد یاد شده یکی از شگردهای منحصر به فرد آفرینش انسان، پدید آمدن از جنازه یک غول-انسان است. اسطوره‌های متعدد کیهان‌شناختی پیکر انسان، و خدای میرنده و پرورنده که پیکر خود را به بشر هبه می‌کند، بدین شرح‌اند:

۱. آرتک و مایا

آفریننده بزرگ یا اومتئوتل بر بالای آسمان سیزدهم که مکان ثنویت است، جای داشت. دو فرزند او به نام‌های کتسال کواتل و تسکاتلیپوکا، چهار پسر به دنیا آوردند. این چهار پسر دست به آفرینش انسان‌هایی زدند که در اثر طوفان از بین رفتند. (توب، ۱۳۸۴: ۴۸-۴۳) ایزدان توافق کردند که ایزد باد، کتسال کواتل، به جهان زیرین برود و استخوان‌های آخرین آفرینش گذشته را که در نتیجه طوفان به ماهی تبدیل شدند، بازیابد. جهان زیرین، تحت فرمانروایی ایزد مرگ قرار داشت. کتسال کواتل، به جهان زیرین رفت و با استخوان‌ها گریخت. سپس ایزد بانوی کهنسال سیواکواتل، یا مار-زن، با استفاده از آسیاب استخوان‌ها را پودر کرد. خدایان قطراتی از خون خود را بر استخوان‌های آسیاب شده ریختند، و نژاد کنونی بشر پا به عرصه وجود نهاد. (همان: ۵۴-۵۲)

در روایت دیگری کتسال کواتل و تسکاتلیپوکا، با مثله کردن هیولای بزرگ زمین، تلال تکوتلی، به آسمان‌ها و زمین شکل می‌بخشند. قسمت بالای پیکر او به زمین تبدیل می‌شود و نیمه دیگر به هوا پرتاب می‌شود تا آسمان‌ها ساخته شوند. (همان:

آهن را به طبیعت ارزانی داشت. (بهار، ۱۳۸۷: ۱۷۶)^۱

۴. بین‌النهرین

دو خدا وجود داشت: اِپسو (مذکر) نماینده آب‌های ازلی زیر زمین و تیه مَت (مؤنث) مظهر دریا. آنها چهار نسل از خدایان را پدید آوردند که هیاهوی زیادی ایجاد کردند. اِپسو نقشه قتل فرزندان را کشید؛ اما پیش از آنکه نقشه خود را به مرحله اجرا بگذارد، آا «که همه چیز را می‌داند»، آن را کشف کرد و او را به قتل رساند و به اتفاق همسرش دمکینه، مردوک را آفرید. خدایان، تیه‌مت را ترغیب کردند که انتقام شوهرش اِپسو را بگیرد. تیه‌مت سپاهی از هیولاهای ترسناک آفرید. پیشاپیش هیولاها کینگو قرار داشت. خبر این ماجرا به آا رسید. او به جنگ تیه‌مت رفت و شکست خورد. اکنون نوبت مردوک بود. او تیه‌مت را لگدمال کرد

و با گرز، جمجمه‌اش را از هم پاشاند. سپس او را دو نیمه کرد. با نیمی از او سقفی برای آسمان ساخت و با نیمه دیگر زمین را. اما کار مردوک هنوز به پایان نرسیده بود. او از خون کینگو انسان را آفرید. (بیرلین، ۱۳۸۶: ۹۸-۹۵؛ مک کال، ۱۳۸۶: ۷۲-۸۰)

۵. چین

درباره آفرینش جهان در اسطوره‌های چینی، هفت روایت جداگانه وجود دارد. در سه روایت نخست، به آفرینش انسان به طور ویژه اشاره شده است و در روایت‌های دیگر انسان در ذیل سایر مخلوقات قرار گرفته است. از میان این روایات، سه روایت به پدید آمدن انسان و جهان از پیکره گول-انسان اشاره دارد:

پان گو که در حد فاصل آسمان و زمین قرار داشت، از به دوش گرفتن آسمان خسته شد. پس خوابید و در خواب مرد. از اعضای بدن او جهان پدید آمد و حشراتی که بر پیکر او نشسته بودند، تبدیل به نخستین انسان‌ها شدند. (بیرل، ۱۳۸۴: ۲۰-۱۷)

جهان در ابتدا به صورت یک تخم بزرگ بود. آسمان از پوسته رویی تخم که سبک‌تر بود، پدید آمد، و زمین از پوسته زیرین. فضای بین آن دو را پان گو پر کرده بود. (کریستی، ۱۳۷۳: ۷۲) پان گو به مدت هجده هزار سال هر روز ده فوت رشد کرد تا اینکه قدش از زمین به آسمان رسید. سپس مرد و از تجزیه پیکرش عناصر جهان پدید آمدند. (بیرلین، ۱۳۸۶: ۷۲)

فرمانروای دریای شمال هو و فرمانروای دریای جنوب شو نام داشت. مالک سرزمین میانی نیز

۱. مهرداد بهار عقیده دارد: کیومرث و اسطوره او یک اسطوره کهن هند و ایرانی نیست. ظاهراً در کهن‌ترین مراحل تفکر هند و ایرانی، جم یا به روایتی دیگر منو، نخستین انسان-خدا بوده است و در روایات ودایی نشانی از کیومرث نیست و مسلماً وجود او نتیجه نوعی تحوّل شبه منطقی در اساطیر ایران است که سعی کرده است به همه خلقت مادی، سازمانی واحد دهد و خلق آسمان، آب، زمین، گیاه نخستین، جای پای نخستین، و انسان نخستین را بنا به افسانه‌های کهن هند و ایرانی، که بر اساس روایت‌های دراز اسطوره‌ای (از جمله مرغ نخستین و تخم گذاردن آن یا خلق مردمان توسط جم و خواهرش و جز آن) است، قرار ندهد و آن را نتیجه تصمیم و خلق بی‌واسطه هرمزد بداند. این تمرکز و سازماندهی در ساخت اسطوره خلقت زردشتی، تعلق آن به اعصار جدیدتر، عصر پدید آمدن شاهنشاهی در ایران را نشان می‌دهد. (بهار، ۱۳۸۷: ۴۹)

عبارت دیگر، او انسانی بالقوه است که توانایی‌هایش در مرحله نخستین آفرینش هنوز به فعلیت نرسیده‌اند. صورت و بالای او از کلیتی حکایت می‌کند که یادآور نطفه یا جنین است نه انسانی واقعی. درباره کیومرث در بُندهشن می‌خوانیم:

«ششم، کیومرث را آفرید روشن چون خورشید. او را به اندازه چهار نای بالا بود. پهنا [ش] چون بالا[ش]. راست بر بار (کنار) رود دائیتی که در میانه جهان ایستد. (بهار، ۱۳۸۷: ۴۶)

یا میمر در اسطوره اسکاندیناوی یک غول یخی است و شکل مشخصی ندارد. (پیچ، ۱۳۸۷: ۷۶) حتی معنای لغوی نام انسان کیهانی نیز بر این امر دلالت دارد. «پان‌کو» در اسطوره چینی مرکب است از «پان» به معنای «پوسته تخم مرغ» و «بستن»، و «کو» به معنای «تحول نیافته» و «مشخص نشده»؛ در مجموع به معنای «جنین» (فرانز و ادینجر، ۱۳۹۳: ۱۱۷) و هون‌دون موجود فاقد چهره، به معنای «بی‌نظمی» و «آشوب» است. (بیرل، ۱۳۸۴: ۱۶) در اسطوره هندی نیز پوروشه به معنای «انسان» یا «شخص» است که بیانگر خود فردی یا خود کیهانی است که در همه چیز سکنی دارد. (فرانتز و ادینجر، ۱۳۹۳: ۱۱۷)

گاهی پیکر حیوانی او مانند تیه‌مت یا کینگو (بین‌النهرین) یا هون‌دون (چین) نمایان‌تر است. در غیر این صورت، در مجاورت حیوانی (اغلب گاو) است تا کلیت او را به عنوان موجودی انسان-حیوان بارزتر سازد؛ مانند کیومرث (ایران) و میمر (اسکاندیناوی).

هون-دون بود. هون‌دون، چشم و گوش و بینی و دهان نداشت. شو و هو تصمیم گرفتند این هفت روز را در سر او پدید آورند؛ اما هون‌دون تاب نیاورد و بعد از هفت روز مرد. از اعضای بدن او کل کاینات پدید آمدند. (بیرل، ۱۳۸۴: ۱۶)

۶. هند

در اساطیر هندی چندین روایت برای آفرینش جهان وجود دارد. روایتی که در اوپانشادها آمده است، به پدید آمدن جهان از جسد پوروشه اشاره دارد. او دارای هزار سر، هزار چشم و هزار پا بود. زمین را در آغوش داشت و بلندایش اندازه‌پذیر نبود. وقتی خدایان او را قربانی کردند، از ذهن او ماه، از چشم او خورشید، از دهان او ایندره (خدای رعد و برق) و آگنی (خدای آتش)، از ناف او فضا، و از سر او آسمان به وجود آمد. (فرانتز و ادینجر، ۱۳۹۳: ۱۱۷)

بن‌مایه‌های مشترک اساطیر

با وجود برخی تفاوت‌ها که در روایات یادشده ملاحظه می‌گردد، وجود بن‌مایه‌های مشترکی که به ما اجازه می‌دهد این روایات را به مثابه روایتی واحد در نظر بگیریم و تحلیلی یکسان از آنها ارائه دهیم، انکارناپذیر است. این بن‌مایه‌ها عبارت‌اند از:

۱. سیمای کلی انسان کیهانی

همان‌گونه که یونگ، سرآغاز هستی هر انسانی را کلیتی نامتمایز می‌شمارد، انسان کیهانی نیز دارای سیمایی کلی و فاقد تشخیص یا هویت است. به

اسطوره را به خود اختصاص داده‌اند. خدای ویرانگر در این اساطیر عهده‌دار نقش سایه است تا جهان را (انسان را) از رخوت مینوی برهاند و به عرصه جدال زندگی فراخواند.

در اسطوره هندی، این وجه جلوه‌بارزی دارد. شیوا با ویرانگری خود چرخه آفرینش را به نقطه نخست باز می‌گرداند تا نوزایی از سر گرفته شود. (دالاپیکولا، ۱۳۸۵: ۲۶-۲۱) در اسطوره اینکا نیز ویراکوچای آفریننده در کنار گن ویرانگر قرار می‌گیرد. (کندری، ۱۳۹۲: ۵۷-۴۳) در اسطوره ایرانی، زروان، اهریمن ویرانگر را پدید می‌آورد. (هینلز، ۱۳۸۶: ۱۱-۱۱۲) بذر آفرینش که در وجود خدایان آفریننده است، به سائقی نیاز دارد تا کار و بار آفرینش را به راه اندازد. ویشنو با بارانی سیل‌آسا، اهریمن با ویران کردن جهان مینوی، و گن با ایجاد سیل، جهان را به حرکت وامی‌دارند تا آفرینش مادی و ملموس آغاز گردد.

با ویرانگری سایه، آفرینش وارد مرحله جدیدی می‌شود که پویایی مادی لازمه آن است. در اسطوره آرتک و مایا انسان کیهانی توسط توفان از بین می‌رود. در اساطیر اسکاندیناوی، ایرانی و بین‌النهرینی، غول‌ها و اهریمن، انسان کیهانی را از آرامش مینوی بیرون می‌کشند و به فراخنای مرگ می‌رانند.

در اساطیر چین پان‌کو مانند نوزادی که دچار خواب‌مرگی شده باشد، از سر ناتوانی از زیستن، می‌میرد. در روایت دیگر از اسطوره چینی نیز ناتوانی هون‌دون از داشتن حفره‌های بدن، موجب مرگ وی می‌شود. در همه این موارد وجود نقص و کاستی در آفریده‌ای که شاید خدایان، خام‌دستانه به

شکل حیوانی او را می‌توان به غرایز و سویه نهاد لذت‌جوی بشر نیز تعبیر کرد. در قصه‌های عامیانه نزدیکی پریان به آدمیان، از این خصلت حکایت دارد. (تسلیمی: ۱۳۹۰: ۱۵۰)

جنسیت او نیز اغلب مشخص نیست. گاه دو جنسیتی است و گاه ویژگی‌های یک جنس در او برتری می‌یابد. چنان‌که تلال تکوتلی، هیولای کشته شده در اسطوره آرتک و مایا که به معنای فرمانروای زمین است، دو جنسیتی است و غالباً مؤنث شمرده می‌شود. (توب، ۱۳۸۴: ۵۱)

انسان کیهانی خویشکاری خاصی ندارد، جز خفتن و خوردن که گاه با ویرانگری و ایجاد آشوب که ناشی از خامی و نخراشیدگی اوست، همراه می‌شود.

۲. نابودی توسط سایه

یکی از بخش‌های ناخودآگاه جمعی در کهن‌الگوها «سایه» است. سایه نیرومندترین و به طور بالقوه خطرناک‌ترین کهن‌الگوها، به خصوص در روابط انسان با هم‌جنسان خود محسوب می‌شود. سایه ماهیت حیوانی و غریزی آدمی است که طرد آن باعث سطحی و کم‌توان شدن شخصیت و حتی نابودی بشر می‌شود؛ زیرا وقتی ذهن خودآگاه در موقعیتی غیر منتظره که فرصت تفکر و ارزیابی در آن وجود ندارد، قرار می‌گیرد، قادر به عمل نیست. بنابراین، سایه وارد عمل می‌شود و با واکنش‌هایی چون گریز یا تهاجم به بقای فرد یاری می‌رساند. (هال و نوردبی، ۱۳۹۳: ۵۹-۵۶)

از میان انجمن‌های آفرینندگان، ایزدان سه‌گانه «آفریننده»، «نگاهدارنده»، و «ویرانگر»، چندین

در آیین‌های تشریف، شخص نوآموز با سفری نمادین به جهان زیرین، به لایه‌های ناخودآگاهی راه می‌یابد. او مرگ نمادین را تجربه می‌کند تا تجدید حیات یابد. مثلاً در آیین‌های استرالیایی، داوطلب به سوی قبرها هدایت می‌شود، به اعماق زمین می‌رود و با مارهایی روبه‌رو می‌شود. مارها با مالیدن تن خودشان به او، قدرتی جادویی به داوطلب منتقل می‌کنند. (الیاده، ۱۳۸۸: ۲۲۷-۲۲۶)

در اسطوره آفرینش ایرانی، کیومرث بر خاک می‌افتد. مرگ او سفری است به جهان زیرین. هر چند در این اسطوره به صراحت از این جهان و نگاهبان آن یاد نمی‌شود؛ اما سپندارمذ ایزدبانوی زمین را می‌توان ایفاگر این نقش به شمار آورد. در اسطوره آزتک و مایا این سفر با شرح و تفصیل فراوانی بیان شده است.

جهان زیرین، به تعبیری دیگر، زهدان مادر نیز هست. ژولیا کریستوا^{۲۶} تعبیر «کورا» را که تعبیری افلاطونی و در اصل به معنای شهر و حومه است، در توضیح فضا و سامانه‌ای که فرد در این دوران در آن به سر می‌برد، به کار می‌گیرد. دورانی که زهدان مادر مرکز همه چیز است و هنوز فرد، به مفهوم «من»^{۲۷} دست نیافته و وارد فرایند روانی «بیرون راندن دیگری از خود» نشده است. (kristeva, 1986: 2169-2178) این دوران به تعبیر وی، دوران پیشادیبی^{۲۸} است که کودک میان خود و مادر فرقی قایل نیست و قوانین مادرانه بر قوانین پدرانه ترجیح دارد. (همان) اما آنچه یونگ می‌گوید، از حد رابطه کودک با مادر فراتر رفته و رابطه تنگاتنگ و جدایی

آفرینشش دست زده‌اند، آفرینشی برتر را می‌طلبد. دستیابی به آفرینش برتر، مستلزم مجاهده و سفری دشوار است.

۳. سفر به ناخودآگاه

جهان زیرین کنایه‌ای است از لایه‌های عمیق روان آدمی؛ گستره‌ای که خاطرات و عواطف گذشته در آن مدفون شده (ضمیر ناخودآگاه فردی) و نیز فضایی است که تصاویر، الگوها، غرایز و احساسات کهن نمونه‌ای و جمعی بشر در آن انباشته گردیده است (ضمیر ناخودآگاه جمعی). بر اثر بررسی و تحلیل روانی این لایه‌ها انگاره‌های ذهنی در خواب‌های انسان پدیدار می‌شود. بیننده خواب گاه خود را در زیر زمینی با دالان‌های پرپیچ و خم و یا در عمق غاری در زمین می‌یابد و به انسان‌ها، اشیاء و حیواناتی برمی‌خورد که در او حیرت و شگفتی برمی‌انگیزند. نوع واکنش نسبت به این عجایب، مشروط بر آن است که تا چه حد با این گستره وجودی خود راحت باشد. (بولن، ۱۳۹۴: ۲۶۴)

در میان برخی بومیان که هیچ‌گونه آداب و باور و مراسم مذهبی جمعی ندارند، ندای درون یا همان ناخودآگاه، راهنمای فرد می‌شود. در دنیای ساده آنان روح هر انسان، همراه درونی اوست که آن را «دوست من» یا «انسان بزرگ» می‌نامند. آنان می‌کوشند به خواب‌های خود توجه کنند و حقیقت آن را دریابند. دروغ و ناراستی، «انسان بزرگ» را از قلمروی درونی دور می‌کند؛ در عوض، عشق به هم‌نوع و حیوانات موجب جلب وی می‌گردد. (یونگ، ۱۳۹۲: ۲۴۲)

^{۲۸}drive rejection

^{۲۹}pre-oedipal

^{۲۶}Julia Kristeva

^{۲۷}Chora

^{۲۸}Ego

شود، بارها مورد تهدید قرار می‌گیرند تا از جهان تاریک زیرین به عالم بالا برسند. (توب، ۱۳۸۴: ۵۴-۵۲) در سایر اساطیر نیز پیکره انسان کیهانی چند پاره و مثله می‌شود.

تجزیه شدن انسان- غول به عالم، یا ورود او به عالم، شاخص یک فرایند فراقنی است که انسان پیش از آنکه از جدایی‌اش از عالم و از تفاوت خود با جهان و محیط اطرافش آگاه شود، آن را انجام می‌دهد. (فرانتز و ادینجر، ۱۳۹۳: ۱۱۸)

یونگ این فرایند بالندگی را «تفرّد» می‌نامد. تلاشی که طی آن بشر سعی دارد از حالت پیشین (هویت باستانی) خارج شود و از کلیت و انتزاع به جزئیت و عینیت دست یابد و در مقابل شخصیت گروهی، به شخصیت فردی برسد. (فرانتز و ادینجر، ۱۳۹۳: ۱۱۳؛ هال و نوردبی، ۱۳۹۳: ۹۴-۹۲) فرایند تفرد اغلب به وسیله سفری اکتشافی در سرزمینی ناشناخته نمادین می‌شود؛ در کمند الهی دانه مسافر در جست‌وجوی راه خود به پای کوهی می‌رسد و می‌خواهد از آن بالا برود، ولی با سه حیوان خطرناک روبه‌رو می‌شود و ناگزیر دوباره به ژرفای دوزخ باز می‌گردد و آنگاه به سوی برزخ بالا می‌رود تا سرانجام به بهشت برسد. (یونگ، ۱۳۹۲: ۴۳۰)

۵. بازگشت به خودآگاه

آشنایی با جهان زیرین تجربیاتی خلسه‌انگیز و الهاماتی عرفانی به همراه می‌آورد؛ اما ماندن در آن

ناپذیر انسان بدوی با طبیعت را توضیح می‌دهد. وی آن را «هویت باستانی» می‌نامد. در این حالت هنوز «نفس آگاهی»^۲ به وجود نیامده و بین ذهن و عین، بین من و خود، تمایزی وجود ندارد. (فرانتز و ادینجر، ۱۳۹۳: ۱۱۹)

در برخی آموزه‌های بدوی ورود نمادین به زهدان مادر و سپس خروج از آن بیانگر دو مفهوم اساسی است: درمان، بازگشت به گذشته (جبران ضایعاتی که زمان بر جسم و روح وارد آورده است). تندرستی و جوانی از طریق «بازگشت به اصل»- خواه بازگشت به زهدان، خواه بازگشت به واحد کبیر- به دست می‌آید. (الیاده، ۱۳۸۶: ۹۱)

الیاده به مراسمی در هند اشاره می‌کند که در آن، داوطلب ورود به فرقه در ظرفی طلایی به شکل گاو ماده قرار می‌گیرد. هنگام خروج او را نوزاد به شمار می‌آورند. (همان: ۹۰) ظلمات زهدان، یادآور ظلمت پیش از خلقت است و زاده شدن، قرینه‌ایست برای تکوین عالم و طلوع خورشید. اما سرخوشی بهشت عهد عتیق، فرجامی جز تجربه هبوط، گسستن و تجزیه ندارد.

۴. تجزیه وجود

بن‌مایه مشترک در همه اساطیر فوق، تجزیه وجود الگوی اولیه بشر است. او چه با نابودی توسط خدایان، طوفان، یا سقوط به جهان زیرین، تجزیه (اغلب دو پاره) می‌شود. سپس تکه‌ها جمع‌آوری می‌شوند تا به خاستگاه اصلی رهنمون گردند. در اسطوره آرتکی، استخوان ماهی‌ها که جد بشر محسوب می‌شوند و قرار است انسان از آنها ساخته

فرهنگ، باززاده می‌شود. (فرانتز و ادینجر، ۱۳۹۳: ۱۱۷)

گروهی دیگر از ایزدبانوان جهان زیرین، شخصیت دیمتر گونه دارند که فرزند را تنها از جهت خویش می‌خواهند و رهایی از حلقهٔ حمایت و حفاظت ایشان دشوار است. دیمتر در اساطیر یونان، مادری ستیزه‌جو است که تا فرزند خویش را باز پس نمی‌گیرد، دست از تلاش برنمی‌دارد. (بولن، ۱۳۹۴: ۲۱۹-۲۵۵) در اسطورهٔ آزتک و مایا انسان‌هایی که در آفرینش نخستین از میان رفته‌اند در زیر زمین، در جهان مردگان جای دارند و اسیر ایزد و ایزدبانوی مرگ شده‌اند. آنان برخلاف سپندارمذ که فقط واجد صفت پذیرا بودن است و اصراری بر نگاهداشت کیومرث ندارد، تنها با خدعهٔ ایزد باد (نماد رهایی و رهاکنندگی) ارواح اسیر را باز پس می‌دهند.

۶. خود میان‌بینی یا حیات جاودان در قالب تمام هستی انسان کیهانی پس از پاره پاره شدن، مجدداً کلیتی می‌یابد. اما این زایش دوباره بازگشت به حالت نخستین نیست. او این بار در کل هستی جاری و ساری می‌گردد. روده‌ها نشانی از رگ‌های او هستند، درختان از موهایش و آسمان و زمین از گوشت بدنش. تعبیر عارفانهٔ این حالت، تجلی عالم اصغر در عالم اکبر است. اما در تعبیر روان‌شناسانه، نوعی «خود میان‌بینی» یا «خودمحوری» تجربی است؛ حالتی که دنیای اولیهٔ یک کودک را می‌سازد. خودمیان‌بینی، حاصل عدم تمایز کودک و دنیای خارج از خود است. در این حالت، کودک شیء

جهان که به تدریج ارتباط با واقعیت عینی را ضعیف می‌سازد، هولناک و با جنون و مرگ برابر است. گریز از تاریکی لایه‌های ناخودآگاهی یا سیاهی زهدان، زمینهٔ ورود به جمع و ادامهٔ هستی طبیعی را فراهم می‌آورد. در این مرحله آنچه در ناخودآگاه است، به بخش آگاهی آورده می‌شود.

در آیین‌های تشریف که ذکر آن رفت، داوطلب بعد از عبور از هزارتوهای پیچ در پیچ، با طنابی، به جهان برین صعود می‌کند یا با بالا رفتن از درخت، به شکلی نمادین به جانب آسمان عروج می‌کند. (الیاده، ۱۳۸۸: ۲۲۸)

می‌توان شخصیت این ایزدبانوان نگاهدارندهٔ انسان کیهانی در جهان زیرین را به دو صورت تعبیر کرد: گروهی شخصیت پرسفون گونه دارند. پرسفون که در اساطیر یونان ملکهٔ جهان زیرین است، خدایانویی است که بر گسترهٔ ارواح مردگان نظارت دارد و راهنمای زندگانی است که به آن دیار سفر می‌کنند. (بولن، ۱۳۹۴: ۲۵۷) اولیس و هرکول در سفر خود به جهان زیرین با یاری او به آنچه طالب آن هستند، دست می‌یابند. (همان: ۲۵۹) پرسفون که خود زمانی به اجبار به جهان زیرین برده شده و در آنجا مصائب بسیار را تحمل کرده است، هنگام بازگشت با هکاته خدایانوی بصیرت همراه می‌شود. (همان: ۲۸۵)

در اسطورهٔ ایرانی، کیومرث با گیاه‌پیکری از مادر- خاک سر برمی‌آورد، قرهٔ به مینویی در او راه می‌یابد تا به سوی نور بالا رود و حیات و هویتی تازه یابد. (بهار، ۱۳۸۷: ۱۷۷) در اسطورهٔ چینی نیز پان‌کو به شیوه‌ای معجزه‌آسا، از باکره‌ای پاک، از «مادر مقدس علت اولی» همچون یک حکیم و پدیدآورندهٔ

عالم خودآگاه بازمی‌گردد. اما این بار همان کودک ناآگاه پیشین نیست؛ بلکه بصیرتی الهی یافته است. وجودش به اجزای عالم تجزیه می‌شود تا آدمی در تمامی هستی نشانه‌ای و بازتابی از جسم و روح خود ببیند و از همذات‌پنداری با هستی خوش‌وقت گردد. پس دوستار انسان کیهانی بودن، دوستار نوع بشر و طبیعت بودن است. او رنج کشیده و مرده است تا دیگران هستی یابند.

منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۸۶). *تاریخ اساطیری ایران*. چاپ نهم. تهران: سمت.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۴). *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۸۶). *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. چاپ دوم. تهران: توس.
- _____ (۱۳۸۸). *شمنیسم: فنون کهن خلسه*. ترجمه محمد کاظم مهاجری. چاپ دوم. قم: نشر ادیان.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱). *دانشنامه مزدیسنا*. تهران: نشر مرکز.
- بنونیست. امیل (۱۳۸۶). *دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی*. ترجمه بهمن سرکاراتی. چاپ سوم. تهران: قطره.
- بولن، شینودا (۱۳۹۴). *نمادهای اسطوره‌ای و روانشناسی زنان*. ترجمه آذر یوسفی. چاپ هفتم. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- بویس، مری (۱۳۸۶). *زردشتیان: باورها و آداب دینی آنها*. ترجمه عسکر بهرامی. چاپ نهم. تهران: ققنوس.

بیرونی را دارای ساختی مجزا نمی‌شمارد، بلکه او را جزئی از خود فرض می‌کند. (پیاژه و اینهلدر، ۱۳۸۳: ۲۹) پیش‌تر درباره دوران پیشادیدی که طی آن کودک میان خود و مادر فرقی قائل نیست، گفته شد؛ اما در خودمحوری تجربی که در کودکان بعد از مرحله حسی- حرکتی (تا هجده ماهگی) رخ می‌دهد، تمرکززدایی میان خود و اشیاء صورت گرفته است، ولی انگیزه و علت وجودی پدیده‌ها هنوز مرتبط با کودک شمرده می‌شود و او ابر و باد و مه و خورشید و فلک را در جهت کسب رضایت خود در کار می‌بیند.

از سوی دیگر، حضور انسان کیهانی در تمام هستی، بده و بستانی است با خدا و طبیعت؛ نوعی احساس یگانگی و خدایی شدن.

بحث و نتیجه‌گیری

بزرگ‌مرد، انسان کیهانی، یا آنتروپوس، اولین آفریده نیمه‌بشری است که با بذل تن و جان، جهان را از نیستی رهایی می‌بخشد. او سیمایی کلی دارد و بیش از آنکه یک انسان واقعی باشد، پیش نمونه انسان است و همانند هر پیش نمونه‌ای فاقد ظرافت؛ در عین حال دارای معصومیت است. مرگ او مرگی داوطلبانه نیست با این حال اسباب خیر و برکت می‌گردد. خدایان آفریننده‌ی وی در طلب آفرینش برتر، او را قربانی می‌کنند. این خدایان که می‌توانند نماد «سایه» باشند، سائق و انگیزه‌هایی هستند تا آدمی را از رخوت مینوی رهایی دهند و به پویایی مادی رهنمون شوند.

انسان کیهانی با گذر از جهان زیرین که عبارت از لایه‌های ناخودآگاهی یا زایش دوباره است، به

- بهار، مهرداد (۱۳۸۷). پژوهشی در اساطیر ایران. ویراستار کتابیون مزداپور. چاپ هفتم. تهران: آگاه.
- بیرل، آن (۱۳۸۴). اسطوره‌های چینی. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- بیرلین، ج. ف. (۱۳۸۶). اسطوره‌های موازی. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- پیازه. ژان؛ اینهلدر، باربل (۱۳۸۳). روانشناسی کودک. تهران: نشر نی.
- پیچ، ر. ی. (۱۳۸۷). اسطوره‌های اسکانندیناوی. ترجمه عباس مخبر. چاپ سوم. تهران: نشر مرکز.
- تسلیمی، علی (۱۳۹۰). بررسی و طبقه‌بندی افسانه‌های مردم گیلان. رشت: فرهنگ ایلیا.
- توب، کارل (۱۳۸۴). اسطوره‌های آزتکی و مایایی. ترجمه عباس مخبر. چاپ دوم. تهران: مرکز.
- دالاپیکولا، آنا. ال. (۱۳۸۵). اسطوره‌های هندای. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- ستاری، رضا؛ حقیقی، مرضیه (۱۳۹۳). «نقد کهن‌الگویی ریشه‌های دوگانه‌انگاری اسطوره‌ای در شاهنامه فردوسی». متن‌شناسی ادب فارسی. سال پنجاهم (دوره جدید سال ششم). شماره ۱ (پیاپی ۲۱). صص ۱۱۱-۱۳۰.
- عفیفی، رحیم (۱۳۸۳). اساطیر و فرهنگ ایرانی. چاپ دوم. تهران: توس.
- فرانتز، ماری لوییس؛ ادینجر، ادوارد. اف. (۱۳۹۳). چهار مقاله یونگی: رویارویی شخصیت مهتر، فرایند نبرد، انسان کیهانی. ترجمه مهدی سررشته‌داری. تهران: مهراندیش.
- کرتیس، وستا سرخوش (۱۳۸۶). اسطوره‌های ایرانی. ترجمه عباس مخبر. چاپ ششم. تهران: نشر مرکز.
- کندری، مهران (۱۳۹۲). اسطوره خدایان اینکا. تهران: میترا.
- مک‌کال، هنریتا (۱۳۸۶). اسطوره‌های بین‌النهرینی. ترجمه عباس مخبر. چاپ چهارم. تهران: نشر مرکز.
- ناس، جان بایر (۱۳۸۸). تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی اصغر حکمت. چاپ نوزدهم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- هال، کالوین. اس؛ نوردبی، ورنون. جی. (۱۳۹۳). نظریه‌های تحلیل روان ۲: مقدمات روانشناسی یونگ،

