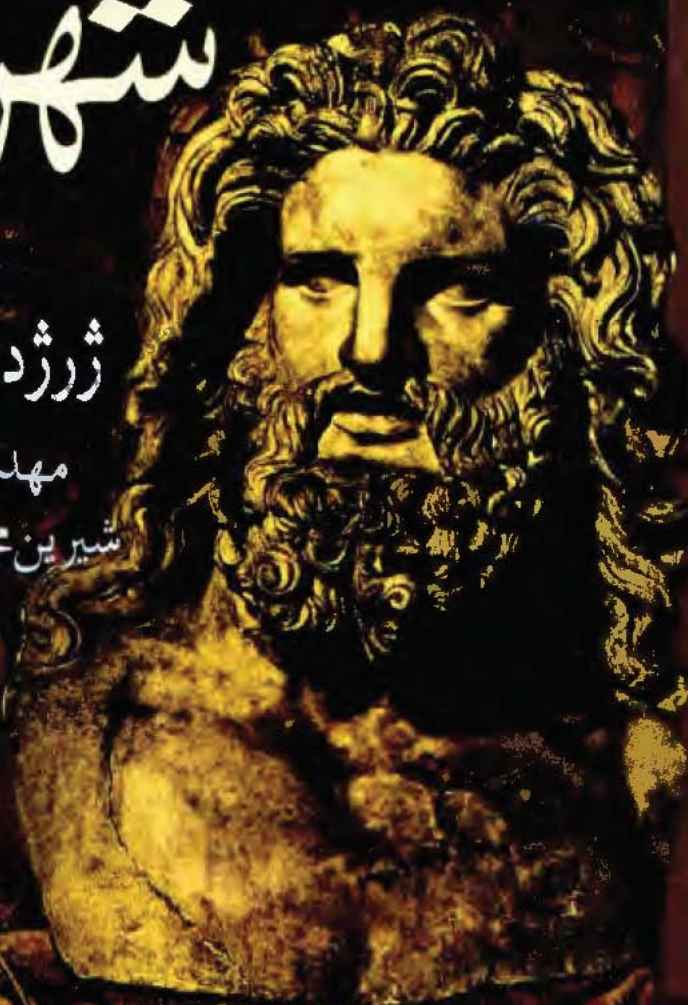


سر نوشت
شهریار

ژرژ دومزیل

مهدی باقی

شیرین مختاریان



تبرستان

www.tabarestan.info

سرنوشت شهریار

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

سرنوشت شهریان

ژرژ دومزیل

برگردان انگلیسی
آلف هیلتبايتل

مترجمان
شیرین مختاریان و مهدی باقی



نشر قصه
تهران، ۱۳۸۳



تبرستان

نشر قلمه
www.barestan.ir

سرنوشت شهریار

نویسنده	ژرژ دومزیل
مترجمان	شیرین مختاریان و مهدی باقی
حروفچینی و صفحه‌آرایی	حروفچینی هما (امید سیدکاظمی)
چاپ	احمدی
صحافی	دیدآور
نوبت چاپ	چاپ اول، پاییز ۱۳۸۳
تعداد	۱۰۰۰ جلد
شابک	۹۶۴-۵۷۷۶-۷۴-۰

همه حقوق متعلق به نشر قلمه است

خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه، تهران.

مجتمع اداری-تجاری فروزنده، طبقه همکف

تلفن و فکس: ۶۹۵۳۴۶۲

متن اصلی این اثر، جلد دوم اسطوره و حماسه است:
Dumézil, Georges. *Mythe et épopée*, vol. 2: Type
épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un
roi, Gallimard: Paris 1971.

Dumézil, Georges. ژرژ، ۱۸۹۸ - ۱۹۸۶ م.
سرنوشت شهریار / نویسنده ژرژ دومزیل؛ مترجم مهدی باقی،
شیرین مختاریان. تهران: قلمه، ۱۳۸۳.
ISBN: 964-5776-74-0
۲۱۱ ص.
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
The destiny of a king
عنوان اصلی:
این کتاب برگرفته از متن ترجمه‌شده کتاب به زبان انگلیسی توسط
آلف هیلنبااتیل است.
۱. اساطیر هندی، آلف، باقی، مهدی، ۱۳۳۸ - مترجم، ب.
مختاریان، شیرین، ۱۳۴۰ - مترجم، ج. عنوان.

۱۲۹۴ / ۵۱۳

BL ۲۰۰۳ / ۹ و ۴

۱۳۸۳

۲۱۷۶۱ - ۸۳ م

کتابخانه ملی ایران

فهرست

۶	توضیح ناشر
۷	مقدمه
۱۷	۱. بیانی و پسرانش
۴۹	۲. بیانی و پسران دخترش
۹۳	۳. وسو اوپری چَرَه
۱۱۷	۴. مادوی
۱۴۱	۵. اِنوشید فایدلش، دختران و پسرانش
۱۷۸	□ دیدگاه‌ها
۲۰۷	□ آثار دو مزیل

تبرستان

www.tabarestan.info

توضیح

تیرستان

خوانندگان عزیز در نظر داشته باشند که دو نوع پاورقی در متن وجود دارد. پاورقی‌های بدون پرانتز، نمایانگر معادل‌ها در متن بوده و پاورقی‌های درون پرانتز، توضیحات مربوط به کتاب اصلی می‌باشد.

مقدمه

سنجش یمه^۱ هندی، پسر ویوسوت^۲، با هم‌نام ایرانی آن یمه^۳، پسر ویونگهت^۴، در همان آغاز کار با دشواری همراه است. کوتاه‌سخن این‌که یمه با یمه تنها در ماجراها و کارکردهای اندک‌شماری مطابقت دارد. درباره‌ی موارد دیگر می‌توان گفت که نه تنها یمه با آنچه از یمه می‌دانیم پیوستگی ندارد، بلکه با گونه‌ی خود نیز به نظر سازگار نیست. با نگرستن به شیوه‌های گوناگونی که این جفت پدر-پسر نمودار می‌شوند، آغاز می‌کنیم. «۵» ویوسوت ودایی به شیوه‌ای متناقض پدیدار می‌گردد: زمانی انسان و نیای مردمان است و زمانی ایزد و هشتمین و آخرین آدی‌تیه‌ها^۶ یا ایزدان شهریار است. در ریگ ودا^۷ ۱۰، ۷۲، ۸ و ۹ به رتبه‌ی هشتم وی اشاره شده و در چند براهمنه^۸ از آن به تفصیل سخن رفته و آمده است که علت آن گناه نخستین آدی‌تی^۹، مادر آدی‌تیه‌ها بوده است. آدی‌تی شش آدی‌تیه را جفت‌جفت زاده بود: میتره^{۱۰} و ورونه^{۱۱} و سپس دو یاور از برای هر یک از آن دو. وی باقی‌مانده‌ی آتش جویی را که نخست به سادیه‌ها^{۱۲}، ایزدان ازلی، پیش‌کش شده بود با پارسایی و فروتنی بخورد. اما چون گاه چهارمین کوشش در رسید، به امید نتیجه‌ای بهتر، پیش از نثار به ایزدان، سهم آغازین را بخورد. نتیجه آن شد که ایندیره^{۱۳}، یکی از دو فرزند، از سر نخوت به آسمان بر شد و به انجمن آدی‌تیه‌ها پیوست (و می‌بایست «آدی‌تیه‌ی هفتم»

1. Yama 2. Vivasvat

۳. Yima برای پرهیز از اشتباه، صورت یمه را برای شخصیت ایرانی و صورت یمه را برای شخصیت هندی به کار می‌برم.

4. Vīvañhat

۵. آنچه در پی می‌آید، از مقاله‌ی دوم Rituels into-européens à Rome, 1954 با عنوان «Acdes rotunda Vestae» برگرفته شده است؛ از Éditions Klincksieck برای اجازده‌ی نقل این بخش سپاس‌گزاری می‌شود.

6. Ādityas

7. ṚV

8. Brāhmaṇa

9. Aditi

10. Mitra

11. Varuṇa

12. Sādhyas

13. Indra

می‌شد). اما فرزند دیگر به دیس خایه‌ای مرده، مارتانده^۱، فروافتاد. می‌بایست آدی‌تیه‌ها پادرمیانی می‌کردند تا به او دیس و جان بخشند؛ و این چنین بود که او ویوسوت شد. اما تنها به این شرط او را یاری کردند که وی و فرزندانش «برای ایشان باشند». به این معنی که برای آنان قربانی کنند. ویوسوت نخستین قربان‌گر بود و فرزندانش که چون او قربان کردند، از پشتیبانی آدی‌تیه‌ها برخوردارند. هنگامی که یمه، فرزند ویوسوت، فرزندانش را گرد هم می‌آورد، آدی‌تیه‌ها گاه مرگ ایشان را به تعویق می‌اندازند.

بررسی ویونگت اوستایی به هیچ‌روی با چنین پیچیدگی و ابهامی همراه نیست: وی تنها مردی کهن‌سال و نخستین قربان‌گری است که به پاداش این نوآوری پسندیده‌اش توانست پسری به نام یمه داشته باشد که در زمان وی، مرگ تا دیرزمان به تعویق افتاد.

شاید این روایت در اوستا به کهن‌ترین صورت هندوایرانی آمده باشد ولی در متون جدیدتر ودایی - براهمنه، کتاب دهم ریگ ودا - با نمودن نیای مردمان به صورت یکی از ایزدان شهریار کهنتر این روایت به صورتی پیچیده آمده است. پس فهرست کهن شش آدی‌تیه باید با نظارت بر رازهای گیتی بسط داده شده باشد. ایندیره، که ایزدی برجسته است ولی از شمار آدی‌تیه‌ها نیست، جایگاه ورونه و دو یاورش دَکسه^۲ و اَمسه^۳ را در «مرتبه‌ی ورونه‌ای» کمال می‌بخشد؛ و میتره و دو یاورش آریه‌من^۴ و بهگه^۵ برای حفظ پیوند نزدیکیان با ما مردمان در «مرتبه‌ی میتره‌ای» به انسانی استثنایی (ویوسوت) می‌پیوندند. اما چه ویوسوت انسانی نمونه و برخوردار از جاودانگی انگارده شود یا ایزد شهریاری دیگرگونه به شمار آید، هم‌چون همتای اوستائیش بیش از هر چیز از برای این‌که نخستین قربان‌گر است، مورد توجه می‌باشد.

دیگر این‌که هندیان عصر ودایی و شاید هندوایرانیان نیز باورهایشان را در مورد زندگی و مرگ در ارتباط با ویوسوت، نیای مردمان، و پسرش یمه سامان بخشیده باشند. مجموعه‌ی باورهای ودایی در این باره را می‌توان چنین خلاصه کرد: ویوسوت به هنگام زادنش به صورت مارتانده به سبب شایستگی قربان‌گری یا پیوستگی وی با آدی‌تیه‌ها از ضرورت مردن رهایی یافت؛ برخلاف این، پسرش یمه مُرد و ما نیز از پی او همه خواهیم مُرد. انتظار

1. Mārtāṇḍa

2. Dákṣa

3. Ārṣa

4. Aryamán

5. Bhága

۶. برای این منظور، نک. «Les dieux des Indo-Européens (1952)» فصل دوم «Le dieux souverain» در چاپ اسپانیایی آن تغییرات عمده داده شده Los Dioses de los Indoeuropeos Mythe et épopée I (1968), pp. 147-51. نیز نک. (1970), pp. 39-68.

داشته باشیم که کارهای مختلف نیز انجام دهند. با پشتیبانی ویوسوت است که در پی نامیرایی ناممکن بر روی زمین نیستیم بلکه زندگی‌ای را می‌جوییم که تا حد امکان دراز باشد و نیز مرگی طبیعی که تا حد امکان دیر فرارسد. به یاری یمه «نخستین میرا» و «راهنمای گاه مرگ» ما و «شهریار دیار مردگان» است که امید به پایداری شادمانه در جهان دیگر داریم. این شادمانی موضوع تصورات گونه‌گونی است که در اعصار مختلف دیگرگونه بوده است و به نظر می‌رسد که در سراسر روزگار ودایی مبهم مانده‌اند. این مجموعه‌ی اطلاعات در مورد ایزدان در سرودهایی آمده که در مورد پیوستگی‌های ویوسوت و یمه با مرگ است. می‌توان به نیایش معروف مذکور در بند ۶۲ اتروه ودا^۱ ۱۸، ۳ اندیشید (که در پی بند ۶۱ می‌آید، آنجا که از ویوسوت، امنیت و فزونی مردمان، گاوان و اسبان درخواست می‌شود): باشد که ویوسوت ما را نامیرایی دهد؛ باشد که مرگ دور گردد؛ باشد که آنچه نامیرا است به ما رسد؛ باشد که [وی] تا گاه پیری پشتیبان اینان باشد؛ باشد که دم جانشان به یمه نرسد. (۲)

در اتروه ودا ۱۸، ۲، ۳۲. سراینده با اعلام این‌که در هر دو جانب، این جهان و جهان دیگر، آماده است، به خود اطمینان می‌بخشد.

یمه در آن سو، ویوسوت در زیر فراسوی آن هیچ نمی‌بینم؛ از برایم یمه قربانی می‌کند؛ ویوسوت بر جهان‌ها گسترده است.

دیگریار در اتروه ودا ۱۸، ۳، ۱۳ می‌بینیم که از یمه تعریفی ارائه می‌شود که الفرد هیلبرانت^۲ بیهوده کوشید تا با تمیز قائل شدن میان «میرا» و «مردم» آن را بی‌اعتبار سازد. او که نخستین میرایان بود، آن‌که نخستین بار به جهان رفت، پسر ویوسوت، پیوندبخش مردمان، یمه شهریار، تو را با نثار قربانی ارج نهد.

هندیان عصر ودایی می‌بایست مسئله‌ی خاستگاه مرگ را طرح می‌کردند: اگر ویوسوت، به هر دلیلی به عنوان نخستین قربان‌گر یا از سر شفقت آدی‌تیه‌ها – توانست از مرگ بگریزد، پس چرا پسرش یمه و به ویژه دیگر مردمان که ما باشیم، ناگزیر بوده‌ایم به آن تن در دهیم؟ تا آنجا که به یمه مربوط می‌شود، به نظر می‌آید که به طرف ذی‌نفع نیز توان گرفتن این تصمیم داده شده است.

1. Atharva Veda

۲. ترجمه‌ی اتروه‌ودا سمهیتا Atharva-Veda Samhitā از ویلیام ودایت ویتنی William Dwight Whitley (چاپ مجدد ۱۹۶۲)، با اندکی تغییر؛ اشعار اتروه ودا که در پی می‌آید نیز از ترجمه‌ی ویتنی است.

3. Alfred Hillebrand

ولی یمه در رویدادهایی که سبب میرایی مردمان شد، نقشی ندارد. از شرح مفصلی در برهَدوتاً^۱ (۶، ۱۶۲-۷، ۷) برمی‌آید که تَوشتر^۲، ایزد هنرمند، دخترش سَرَنیو^۳ را به همسری به ویوسوت داد و نخستین فرزندانشان جفت یمه و خواهرش یمی^۴ بودند (یمه واژه‌ای کهن به معنای «دوگانه، دوقلو» است). اما سَرَنیو بی‌آن‌که همسرش بداند، صورتی مادینه چون خودش بیافرید و ویوسوت فریفته، از او منو^۵ را پدید آورد که پدر مردمان بود. اگر در پی تصویری کاملاً منسجم باشیم، می‌توان تصور کرد اگرچه چنین ارتباطی هیچ‌جا آشکارا نیامده است - که یمه آزادانه میرایی را برگزید تا در جهان دیگر «قلمرویی» را بگشاید تا در آنجا از فرزندان برادر ناتنی خویش، منو، که همدمان باشند، استقبال کند که زندگی ایشان در نتیجه‌ی نیرنگ مادرشان با مرگ همراه است. در هر صورت، در سرودهای سوگوارانه‌ی ریگ ودا، کارکرد وی چنین است: آنجا که یمه همراه با ورونه می‌زید و با وی ارتباطی قابل ملاحظه دارد - گرچه جایگاه آن‌را نمی‌توان به دقت مشخص نمود - مرگ نزد آریاییان نیک می‌رود تا این‌که زندگی این جهانی خویش را به آسانی ادامه دهند.

به این معنی، یمه شهریار است، چه در سرودهای ودایی نیز «شهریار» خوانده شده است. و این عنوان چنان به نام یمه پیوسته است که کافرهای^۶ هندوکش نیز در جدایی از روایت هندی و برگزیدن وی به عنوان ایزد مهتر خویش، این لقب را به نامش پیوسته و یکی کرده‌اند: اِمْرَه^۷ یا یمه-راجن^۸ (۹) اما نه در عصر ودایی و نه در روزگار پس از آن، هرگز یمه را شهریار سرزمینی در «قلمرویی» در جهان ما نیانگارده‌اند. در روایت‌های جدیدتر، آثار خاستگاه مردمان همه ناپدید می‌شود. در روایت‌های حماسی، شهریار مردگان ایزدی است که با دیگر ایزدان هم‌ارز است، و به عنوان یکی از حامیان چهار جهت اصلی - اگر اوج را در نظر آوریم پنج جهت اصلی - قصری شکوهمند بسان قصرهای چهار همکارش، ایزدان ایندیره، ورونه، و کوبَرَه^۹ دارد و از جایگاهی بلند و از عنوان «نیا» برخوردار است.

برخلاف این، در اوستا و همه‌ی آثار جدیدتر، یمه بیش از هر چیز، شهریار این جهان و سومین و آخرین شهریار پی‌آیند شهریاری شکوهمند هَنوشِیَنگَه پَرذاتَه^{۱۱}، تَخَمَه اوروی^{۱۲}.

1. Bṛhaddevatā 2. Tvaṣṭr 3. Saraṇyū 4. Yamī

5. Manu 6. Kafirs 7. Imra 8. Yama - rājan

۹. نک. به اثر جدید سنوی و کتاب‌نامه‌ی مفصل آن:

Peter Snoy, Die Kafiren: Formen der Wirtschaft und geistiger Kultur (Inaugural dissertation, Frankfurt a. M., 1962), pp. 126-35. 10. Kubera

11. Haošyañha Paraḍāta 12. Taxma Urupi

ییمه خُشیت^۱ است. دیگر این‌که ییمه شهریار جهان است و لقبش -خشسته به معنی «شهریار» است نه چنان‌که مُدتی دراز به «درخشنده» ترجمه می‌شد (۲) - نیز با نامش پیوسته و یکی شده و صورت آن در پهلوی یَئِشیت^۲ و در روایت‌های فارسی دوره‌ی اسلامی جمشید شده است. سراسر زندگی پُرماجرایش که در آن از شکوه بی‌حد و حصر به دردناک‌ترین مصیبت می‌رسد، این جهانی است و ممکن نیست آن‌را به هیچ‌روی با کارکرد میرایی ییمه‌ی هندی همسو کرد. کارکرد یَمه و ییمه یک تفاوت بنیادین نیز دارد: در اوستا آمده است که در شهریاری ییمه ناخوشی و پیری و مرگ نبود.

تنها در یک بخش از روایت زندگی ییمه که با دیگر روایات چندان پیوستگی ندارد و به نظر می‌رسد که باورهای زردشتی در این روایت هندوایرانی دیگرگویی‌هایی پدید آورده باشد، ییمه، شهریار مردگان انگارده شده است. همانند نویسندگان آثار کمدی و پنهان که در چاپ‌های مختلف جهت آخرین رویدادها را تغییر می‌دهند تا به داستانی که پایانی ناخوش‌آیند داشته، انجام نیک بخشند، در اوستا نیز دو تصور از شهریاری ییمه چنان در هم آمیخته که سازگار کردن آنها دشوار است. (۳) در یکی، ییمه گناهی گران مرتکب می‌شود که دروغ، نخوت، یا نافرمانی از خداوند است و این‌چنین به زندگی این جهانی خود پایان می‌بخشد. ارتکاب این گناه مایه‌ی آن می‌شود که همه چیز را برای همیشه از دست می‌دهد و دیگر امکان بازیافتن تخت، نشان گزینش ایزدی و حتی زندگی خویش را نمی‌یابد. در دیگری، خداوند او را مأمور انجام کاری ساخته است که طبیعتاً باید او را از این جهان برگیرد و او را به زندگی‌ای در آن جهان فراخواند که اگر دوره‌ی آن نامحدود نباشد، حداقل بسیار دراز و عاری از رویدادهای ناگوار است. ییمه مأمور می‌شود تا حصار ییرزمینی (۴) (۵)

1. Yima Xšaēta

2. Stig Wikander, «Vedique kshaita, avestique xšaēta», *Studia linguistica* 5 (1951): 89-94.

3. Yamsēt

4. Arthur Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans L'histoire légendaire des Iraniens*, II: Yim (1934), p. 45:

«در میان ایرانیان، ییمه هرگز در جایگاه ایزدان قرار ندارد. اما افسانه‌ی ییمه به دو جانب گسترش یافته و به صورت دو افسانه‌ی ییمه درآمد که در کنار یکدیگر قرار دارند. گرچه منطقاً یکی باید دیگری را کنار بزند: از یک‌سو، ییمه نخستین انسان و نخستین شهریار روی زمین است؛ سپس، هنگامی که گیومرت Gayōmart، هوشنگ، و تخمورو Taxmōruw جای وی را می‌گیرند، نقش خویش را به عنوان یکی از نخستین شهریاران زمین حفظ می‌کند؛ از سوی دیگر، ییمه در روایت معمول -و تصور دین‌مردان- به عنوان شخصیت اصلی در سرزمین غیرزمینی نیک‌بختان جای می‌گیرد. رشته‌ای که دو مرحله‌ی وجودی نخستین انسان را به هم می‌پیوست، گسسته است.»

5. Cf. Zand -Ākāšh, *Iranian or Greater Bundahišn* 32, 6 and 10, ed. B. T. Anklesaria (Bombay, 1956), p. 270.

بنا کند و در آن گونه‌های گزیده‌ی مردمان و آفریدگان نیک را از گزند زمستانی سخت مصون دارد. و اگر این زمستان نشانی از آغاز «انجام جهان» نباشد، چنان‌که ظاهراً فیم‌بول‌وتز^۱ یا زمستان سخت اسکاندیناوی همزمان با زگنژوک^۲ چنین بوده است، دست‌کم نشان از بحرانی سخت دارد که در انجام «هزاره‌ی زردشت» روی می‌دهد. «۳» اهوره‌مزدا^۳ روزی به بیمه هشدار می‌دهد که زمستانی سخت فرا خواهد رسید و چنان سخت برف بیارد که چون آب شود، زمین را فراگیرد. بیمه را فرمود که وری^۴ یا حصارِی (زیرزمینی) با ابعادی مشخص بسازد و تخم بهترین گونه‌هایی موجودات زنده، به ویژه مردمان، را جفت‌جفت به آنجا آورد. آنجا جویبارها روان کند و مربع سازد و خدای بزرگ گوید که به آنجای خوراک چنان باشد که کاهش نپذیرد و نیز آنجا آهوی تن‌ناخوشی جسم و جان نباشد (۲۲-۳۰). سرانجام، اهوره‌مزدا برای تعیین مرزهای بخش‌های وری به بیمه شیئی زرین می‌دهد که ماهیت آن مورد بحث مفسران بوده است (۳۰). بیمه در مراحل مختلف به این دستورات عمل می‌کند و این چنین می‌تواند آن حصار شگفت را بنا کند (۳۱-۳۸). در پایان این گفتگو آمده است:

«آفریننده‌ی جهان مادی، ای مقدس! ای اهوره‌مزدا، چه پرتوهایی در آنجا می‌درخشند در وری که جمشید ساخت؟»

«پرتوهای طبیعی و پرتوهای مصنوعی. ستارگان، ماه، و خورشید [تنها] یک بار [در سال] فرو شوند و برآیند، و سال تنها روزی در نظر آید. هر چهل سال از هر جفت مردمان یک جفت نر و ماده بزاید. و جانوران را هم چنین. و مردمان در وری که بیمه ساخت، بس نیک بزیند.» «۶»

این حصار شادمانه‌ی فراسو، اگرچه هم‌چون سرزمین مردگان تصویر نشده، اما برخلاف آن، پناه زندگانی است که سرنوشت آنان گریز از مصیبتی است که به احتمال بسیار ادامه‌ی تصویری هندوایرانی است که یمه را در هند شهریار سرزمین مردگان ساخت. ناهنجاری آن است که اگرچه خداوند او را مأمور ساختن حصار و برپایی و سازمان‌دهی جامعه و حتی اقتصاد گزیدگان می‌نماید، بیمه به مهتری آنان منصوب نمی‌گردد و به نظر می‌رسد علاقه‌اش را به حصارِی که بنا کرده از دست می‌دهد. علل از دست دادن این علاقه را می‌توان حدس زد.

1. fimbultvetr

2. Ragnarök

3. Christensen, pp. 16-18: Cf. Herman Lommel, Die Yästs des Awesta (1927), appendix, pp. 196-207.

4. Ahura Mazde

5. vara

۶ از ترجمه‌ی فرانسوی کریستن‌سن.

نخست آن‌که زردشت در این امر مداخله کرده است. به محض این‌که پیامبر وصف طولانی آن وری را می‌شنود، از خداوند می‌پرسد:

۴۲- «آفریدگار جهان مادی، ای مقدس! دین مزدایی را به وری که بیمه ساخت، که برد؟» و اهوره مزدا گفت: «این پرنده‌ی کرشیپتر^۱ بود، ای زرتوشتره‌ی سپیتمه^۲».

۴۳- «آفریدگار جهان مادی، این مقدس! مهتر و داورشان کیست؟» و اهوره مزدا گفت: «او اوروه‌تنتزه^۳ سومین پسر زرتوشتره است، ای زرتوشتره، و خودت، تو که زرتوشتره هستی».

در اینجا، هم‌چون دیگر رویدادهای زندگی‌ش - برای مثال برپایی طبقات اجتماعی میان پسرانش^۴ - بیمه جایگاه خود را به پیامبر دین نوین واگذارده است. می‌توان تصور کرد که پیش از زردشت و اصلاحاتش و پیش از تعبیر مجدد امپریالیستی شاگردانش از اساطیر و افسانه‌های هندواروپایی، قهرمان سازنده‌ی آن حصار تا ابد هم‌چنان مهتر آن جامعه‌ای که گرد هم آورده بود، می‌ماند. دیگر این‌که منطقی است که بیندیشیم که در روایت دیرینه، هم‌چنان‌که قلمرو یمه‌ی ودایی جایگاه موقت مردگان بود، آن حصار نیز می‌توانست مقصد درگذشتگان «نیک» آریایی‌ای باشد.

علت دوم برداشتن بیمه از مهتری شاید آن باشد که اقامت طولانی در حصار که ساخته بود - زندگی شادمانه و بی‌نهایت در جهان دیگر - با دیگر موارد، یا دست‌کم با فرجام داستان وی که ارتکاب گناه، خلع از شهریاری، بدنامی کوتاه‌مدت، و مرگ بی‌رحمانه، در تناقض می‌بود. در تکرار این مطلب می‌توان گفت که این بیان فرجامین با مجموعه‌ی اطلاعاتی که در متون ودایی و پس از دوره‌ی ودایی در دست است، هم‌خوانی ندارد.

علاوه بر این روایت ایرانی در مورد حصار، که ظاهراً در متون هندی نیز موردی مشابه آن هست^۵، تفاوت‌هایی که برشمردیم، آشکار می‌گردد. همچنین افزون بر نام‌های همانند دو پدر (ویوسوت، ویونگهت) و پیوستگی‌های ویژه، اما باژگونه‌ی بیمه و یمه با مرگ و تعویق آن، سه ویژگی روایی هست که بنا بر آنها میان این دو شخصیت هم‌خوانی وجود دارد.

1. Karšiptar

2. Spitame Zara ōuštra

3. Urvatatnara

4. Georges Dumézil, «La préhistoire indo-iranienne des castes», *Journal Asiatique* 216 (1930): 113-14; Émile Benveniste, «Les classes sociales dans la tradition avestique», *ibid.* 221 (1932): 119.

۵. در مورد همانندی که دقیق‌تر است، نک.

Dumézil, «La sabhā de Yama», *Jornal Asiatique* 253 (1965): 161-65.

نخست نام آنها است که به معنای «دوگانه» است. دیگر وجود خواهری در کنار ایشان است که چنانکه پیش‌بینی‌پذیر است «دوگانه‌ی دختر»^۱ است که به صورت‌های مختلف از نام ایشان برگرفته شده است. در هندوودایی این نام یمی^۱ و در ایران به صورت پهلوی آن ییمک^۲ است؛ و سرانجام پیوستگی‌هایی است که با این خواهر دارند: در یک سرود گفتاری ریگ ودا، یمه‌ی هندی بارها خشمگینانه درخواست‌های مکرر خواهرش را برای هم‌خوابگی با او رد می‌کند، در حالی که در متون پهلوی که بر اساس روایت‌ها و ستانوشته شده‌اند، ییمه‌ی ایرانی با خواهرش هم‌بستر می‌شود و آن هم‌خوابگی نخستین نمونه‌ی ازدواج با محارم است که در دین زردشت والاترین صورت ازدواج انگارده شده است.^۳ اما به رغم این همانندی‌ها، جزئیات تفاوت بسیار دارند و این تفاوت‌ها، تنها به سبب دیدگاه‌های متفاوت دو جامعه در مورد هم‌بستری با محارم نیست. این امر در ایران در سالی روی می‌دهد که ییمه‌ی بزهکار تیره‌روز از شهریاری خلع و مجازات شده و به زندگی نهانی خویش ادامه می‌دهد.

در مورد این مجموعه‌ی اطلاعات که ظاهراً ما را یاری نمی‌کند، می‌توان نکته‌ای را بیان کرد و آن این‌که ما از دیدگاهی نوین به آن می‌نگریم. بخش اعظم آن ماجراهای ییمه که به نظر با گونه و کارکرد یمه سازگاری ندارند، مجموعه‌ای منسجم را تشکیل می‌دهند و او را بهترین نمونه‌ای می‌سازند که آرتور کریستنسن^۴ آن را «نخستین شهریار» می‌خواند. در کهن‌ترین دوره‌ی «تاریخ ایران» ییمه جایگاه سوم و آخر را دارد: شهریار جهان، سازنده‌ی تمدن، سازمان‌دهنده و برخوردار از پشتیبانی ویژه‌ی خداوند است (تا هنگام ارتکاب گناه). اگرچه چارچوب‌ها و خواست‌ها متفاوت است، در جای دیگری^۵ نشان داده‌ایم که می‌توان شیوه‌های مبدعان «تاریخ» ایران و سرایندگان حماسه‌ی مهابهارته^۶ که روایات کهن دودمان‌های شاهان را تصنیف کردند با یکدیگر سنجید. بر این اساس می‌توان به این احتمال

1. Yamī 2. Yimak

۳. در مورد زنا با محارم در مرتبه‌ی کارکرد سوم، نک. اثر من From Myth to Fiction, trans. Derek Coltman (Chicago, 1973), chapter 4, «Hadingus with Harthgrepa: legitimate incest among the Vanes».

4. Arthur Christensen

۵. نک.

Mythe et épopée 11 (1971), part 2, «Entre les dieux et les démons: un sorcier» در مورد کاویه اوشنس و کوی اوسن، به ویژه نک. صص ۱۵۸-۱۵۹، ۲۲۹-۲۳۸.

6. Mahā bhārata

اندیشید که بیمه، در نقش خود به عنوان شهریار جهان، شاید با نام‌های دیگری، در میان کهن‌ترین نیاکان پانده‌ها^۱، یک یا چند هم‌تا داشته باشد. این چنین این تصور پیش می‌آید که آخرین شهریاران «جهان» در فهرست شهریاران هندی و ایرانی، ییاتی و بیمه-جمشید شاید هر دو از حماسه‌هایی برگرفته شده باشند که تا حدی از یک خاستگاه مشترک برآمده‌اند. بر آنیم که این فرضیه را بیازماییم. افزون بر این، پانده‌ها از سوی مادر نیای دیگری دارند به نام وِسو اوپری چَرَه^۲ که نامش یادآور یکی از نامی‌ترین امتیازات «جمشید» است، امتیازی که بیمه و ییاتی هیچ‌یک از آن بهره ندارند. هم‌چنین در پی «دریافت این امر خواهیم بود که این هم‌خوانی نوین تا چه اندازه بسط می‌یابد و در دریافت کارکردهای خارق‌العاده‌ی بیمه چه نتایجی را در بر خواهد داشت.

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان

www.tabarestan.info

پایگاه اطلاع رسانی
تبرستان

تبرستان

www.tabarestan.info



تقسیمات زمین

تیرستان

از دیرباز، اهمیت و ارزش دگرگونی‌ناپذیر ریگ ودایی «پنج اقلیم» و «پنج قوم» مورد بحث بوده است و در آینده نیز دیرزمان مورد بحث خواهد بود.^۱ معقول‌ترین و مدلل‌ترین تعبیر آن است که برن فرید شلراث^۲ در کتابش با عنوان شهریاری در ریگ ودا و اتروه ودا (۱۹۶۰) آورده است.^۳

به رغم آنچه در شروح هندی در مورد اشاره این واژه‌ها به مردمان و زمین و نیز به شخصیت‌های ایزدی و جهان‌های اسطوره‌ای آمده است، می‌توان با اطمینان گفت که این واژه‌ها به پنج گروه مردمان اشاره دارند. این عبارت گاه به معنای همه‌ی آریاییان است (برای نمونه آنجا که گفته می‌شود این پنج قوم وقف میتره هستند، ریگ ودا ۳، ۵۹، ۸؛ قربان کردن یا نیایش کردن اگنی^۴، ۶، ۱۱، ۴؛ و ۱۰، ۴۵، ۶؛ یاری خواستن از ایندیره ۱۰، ۵۳، ۴ و ۵؛ یا آماده کردن سومه^۵، ۹، ۶۵، ۲۳)، و گاه به گونه‌ای فراگیر در مورد همه‌ی مردمان که بر زمین می‌زیند (برای نمونه، آنجا که گفته می‌شود که سپیده از چهار اقلیم می‌گذرد، ۵، ۷۵، ۴؛ یا آنها را بیدار می‌کند، ۷، ۷۹، ۱؛ یا در دعاهاستند^۶ که در آنها

۱. پنج بار pāñca kṣitāyah؛ سه بار p. carṣaṇāyah؛ پنج بار p. kṛṣṭāyah؛ یازده بار p. janāsaḥ؛ شلراث به این موارد به درستی صفت pāñcajanya (هفت بار) و عبارات محذوف p. mānuṣāḥ (یک بار) و p. priyāḥ (یک بار) را می‌افزاید.

2. Bernfried Schlerath

3. *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda* (1960), pp. 28–32.

در آنجا ارجاعات و کتاب‌نامه‌ی قدیم‌تر و نیز مقاله‌ی کوسامبی که پس از مرگ وی منتشر شد (در آن نیز کوشش شده تا به این امر جنبه‌ی تاریخی داده شود) آمده است.

D. B. Kosambi, «The Vedic "Five Tribes"», *Journal of the American Oriental Society* 87 (1967): 33–39.

4. Agni

5. Soma

6. standardized

صورت‌های مفعولی صریح *Viśvaḥ... carṣaniḥ* و *pāñca carṣaniḥ* معادل یکدیگر به کار رفته‌اند). این تعبیر دوگانه متناقض نیست: این آریه‌ها^۱ بودند که سرایندگان را علاقه‌مند ساختند، و در بسیاری موارد، آریه‌ها تنها «مردمانی» بودند که سرایندگان به آنان پرداختند.

شاید این تقسیم‌بندی پنجگانه، تصویری دیرینه و کاملاً زمینی^۲ به پنج دیسه^۳ یا پردیسه^۴ بوده که جهات جهان یعنی چهار نقطه‌ی اصلی و مرکز^۵ را نشان می‌داده است و این تصور طبیعی در هر قاره بسیار دیده می‌شود.^۶ هنگامی که این عبارت به فراگیرترین معنایش به کار رفت، مرکز می‌توانست به آریه‌ها اشاره کند که از هر سو وحشیان آنان را فراگرفته بودند (قس. اصطلاح چینی «شهریاری میانه»؛^۷ و هنگامی که این اصطلاح خاص آریه‌ها شد، مرکز، که کاربرد آن هم معمول بود، ظاهراً مراد از آن سرزمین یا قبیله‌ی سراینده یا شهریاران کارفرمای او بود که پیرامونش را مردمان دیگر، دوست یا دشمن، فراگرفته بودند.

احتمال دارد که این تصور از جهان و اسکان در آن بخشی از روایت هندوایرانی باشد. با اطمینان می‌توان گفت که در متون زردشتی^۸، جهان به هفت اقلیم یا کشور^۹ (کرشور^{۱۰} اوستایی) تقسیم می‌شده است؛ اما از این تقسیم‌بندی و نام‌ها و توزیع «هفت اقلیم» می‌توان تقسیم‌بندی پنجگانه‌ای را با چهار نقطه‌ای اصلی و مرکز دید. به طور ساده می‌توان گفت که این تصور،

1. Ārya

۲. تنها در ریگ ودا ۶، ۵۱، ۱۱ و ۱۰، ۵۳، ۴-۵ آنجا که «پنج اقلیم» در آسمان است، یک دشواری وجود دارد. اما شاید علت این امر پیامد سبکی این مسئله باشد که اگرچه از جهات اصلی در روی زمین به کار گرفته شده، اما تنها آنها را با جهات اشاره‌ی آسمانی (مسیر خورشید و ستارگان) می‌توان بازشناخت قس. نظریه کانون گرد و چهارگوشه، کانون متقابل در هند و روم در:

Dumézil, *Archaic Roman Religion*, trans. Philip Krapp (Chicago, 1970), pp. 312-19.

3. disaḥ 4. pradiśaḥ

۵. برخلاف نظر لودرس Lüdgers، در اینجا مطمئناً مسئله‌ی سمت‌الرأس که بعدها جهت پنجم شمرده شده، مطرح نیست.

6. Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane* (1965), pp. 21-59, «L'espace sacré»

همراه با کتاب‌نامه. ۷. در گاهان، یسن ۳۲، ۳ به این موضوع اشاره رفته است.

8. Karš var

مسئله‌ای کاملاً زمینی نیست، بلکه بزرگ و گیهانی شده است. چنان‌که آرتور کریستن‌سن می‌گوید:

کشور میانی، خونیرس^۱ (خونیرته^۲ اوستایی) شامل همه‌ی جهان است و پیرامونش را دریای وُئوروکشه^۳ فراگرفته است و دیگر کشورها جهان‌های افسانه‌ای و بیرون از دسترس مردمانند. تنها به یاری ایزدی - یا به ادعای دیگران، به یاری دیو- است که می‌توان از دریایی که این کشورها را از خونیرس جدا می‌کند، گذر کرد. بعدها تصور کششون تغییر می‌کند. دیگر خونیرس را دریا احاطه نکرده است؛ بلکه تنها نیمی از زمین را دربر گرفته است، و شش کشور دیگر که هر یک به وسعت سیستان است، با هم نیمه‌ی دیگر را تشکیل می‌دهند. خونیرس که مرکزش فارس (= به عبارت درست ایران) است، بخشی با دریا و بخشی در مرز شمالی با کوه‌های بلند و جنگل از دیگر بخش‌های جهان جدا شده است. در اینجا خونیرس آشکارا با آسیای شرقی (ایران، میان‌رودان، شام، و جز آن) همانند انگارده شده که در روزگار باستان و در سده‌های میانه با فراز و نشیب‌های تاریخ سیاسی از دیدگاه اقتصادی و زندگی فکری یک کل را تشکیل داده است؛ و کشورهای دیگر، جهان‌های اسطوره‌ای نیستند، بلکه نواحی ناشناخته یا اندک‌شناخته‌ی زمینند. ﴿۴﴾

شش کشور پیرامون که در بندهشن^۵ از آنها یاد شده، میان چهار نقطه‌ی اصلی به گونه‌ای قابل ملاحظه توزیع شده‌اند: یکی (اَزْزَه^۶) در غرب، یکی (سَوَه^۷) در شرق، دو (وَرُوْبَرِشْت^۸ و وُرُوْگَرِشْت^۹) در شمال و دو (فَرْتَفَش^{۱۰} و وِیْتَفَش^{۱۱}) در جنوب قرار دارند. توجه می‌کنیم که نام‌های جفت شمالی تنها هم‌خوان^{۱۲} آغازی بخش دومشان با یکدیگر متفاوت است، اما نام‌های جفت

1. Xaniras

2. Xanira θa

3. Vourukaš a

4. Les types du premier homme et du premier roi dans L'histoire légendaire des Iraniens, I (1917), pp. 117-18.

در آنجا به متون پهلوی اشاراتی شده است. در بندهشن بزرگ ۱۴، ۳۶ و ۱۸، ۹ (چاپ انکلساریا) صص ۱۳۴ و ۱۵۸ از کوچ کردن نژادهای نُه‌گانه بر پشت گاو یاد شده است. شش کشور پیرامون که در آنها سکنی می‌گزینند، جنبه‌ی افسانه‌ای دارند.

5. Bundahišn

6. Arzah

7. Savah

8. Vörubaršt

9. Vörugaršt

10. Fratatafs̄

11. Vitatafs̄

12. consonant

جنوبی تنها در پیشوند آغازی تفاوت دارند. از این امر برمی آید که دستگاهی پنج‌بخشی^۱ به صورت دستگاهی هفت‌بخشی درآمده و شاید این امر متأثر از اندیشه‌ی بابلی باشد که در آن عدد هفت نقشی چنین مهم داشته است.^۲

الوین^۳ و براین‌لی ریس^۴ در نظر جالب توجه دیگری به سال ۱۹۶۱ بیان داشتند که این تصور به روزگاری دیرین‌تر بازمی‌گردد. برای مشخص کردن تقسیمات زمینی بزرگ یا «استان‌های» جزیره‌شان، ایرلندی‌ها پیوسته از واژه‌ی کوئیسد^۵ «پنج بخش» استفاده می‌کردند که ظاهراً به طور همزمان - دو تعبیر جغرافیایی برای آنها وجود داشت. بنا بر یک تعبیر که بر اساس اوضاع تاریخی استوار است، پنج کوئیسد تقریباً به شکل سه گوشه‌هایی درآمدند که قاعده‌ی آنها بخش‌های ساحلی مجاور را تشکیل می‌دادند و رأس آنها که مقابل قاعده قرار داشت تقریباً در میان این جزیره به هم می‌آمد: الستر^۶ در جانب شمالی، کاناوت^۷ در جانب غربی، لاینستر^۸ در جانب شرقی و دو مونستر^۹ شرقی و غربی در جانب جنوب قرار داشتند که دو مونستر^{۱۱} بسیار کوچک بودند و خودمختاری آنها نامعلوم بود. بنا بر تعبیر دیگر، الستر، کاناوت، لاینستر و

۱. در نظر گرفتن رت (رتو ratu اوستایی «روح حامی، رئیس»). بندهشن بزرگ ۲.۲۹ (چاپ انکلساریا)، ص ۲۵۲ این گمان را تقویت می‌کند، که برگرفته از فهرست نام‌های مذکور در فروردین‌یشت است (کریستن‌سن، ۱. ۱۲۱). رت‌های دو کشور شمالی نامشان به spa (a) ختم می‌شود رت‌های دو کشور جنوبی برادرند.

۲. می‌توان همین اثر را در ساختار «هفت خاندان ممتاز» هخامنشی و نیز در میان اشکانیان و سپس ساسانیان بازشناخت؛ آرتور کریستن‌سن، ایران در روزگار ساسانیان

L'Iran sous les Sassanids (1936)

صص ۱۳-۱۴ (هخامنشیان)، ۱۶، ۱۸ (اشکانیان)، ۹۸، ۱۰۱-۲ (ساسانیان). قس. در ایزدشناسی، عبارت شمارامه‌سپنته‌ها Amaša Spantas از شش تا هفت با احتساب اهوره‌مزدا، یا آتر Ātar (آذر)، یا سرنوشه Sraoša، یا ورثرغنه Vara θrağna (ایزد پیروزی یا بهرام): نک.

Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, trans. Alf Hittelbeitel [Chicago, 1970], pp. 118-21

به پیروی از پدر ژان دو مناش Jean de Menasce. قس. کریستن‌سن ۱، ص ۱۹۲، و پانوش ۱.

3. Alwyn 4. Brinley Rees

5. Celtic Heritage (1961), chap. 5, «A Hierarchy of Provinces», pp. 118-19; chap. 6. «Involutions», pp. 140-45; chap. 7, «The Center», pp. 146-72; chap. 8, «Five Peaks» (in Wales), pp. 173-85.

6. Cóiiced

7. Uíster

8. Cannought

9. Leinster

10. Munster

11. Munsters

یک مونستر در میان جزیره قرار داشتند که قلمرو کوچک میث^۱ (ماید^۲) را تشکیل می‌دادند و در روزگار پیش از تاریخ شامل تارا^۳، پایتخت اردری^۴، «شهریار شهریاران» ایرلند می‌شد. تعبیر دوم از پنج بخش این جزیره که انتزاعی‌تر است مایه‌ی تصورات بسیار جالب توجهی شده و با این تصورات پیوند یافته است که الوین و براین‌لی ریس در این مورد بررسی بسیار خوبی^۵ انجام داده‌اند که بنا بر آن سه کارکرد هندواروپایی با اصطلاح چهارمی تکمیل می‌شود و با نیروی شهریاری که شاید از باورهای دروئیدی^۶ برگرفته شده باشد، همراه می‌گردد. در روایتی که پُر از عبارات نظری است^۷، موجودی فراطبیعی از مردی به نام فونتن^۸ می‌پرسد: «ای فونتن، جزیره‌ی ما چگونه بخش شده، چه چیزهایی در آن یافت شده است [یعنی در هر یک از بخش‌های آن یافت شده است]؟» فونتن پاسخ می‌گوید: «دانش در غرب است، نبرد در شمال، سعادت در شرق، موسیقی در جنوب، و شهریاری در میان». موجود فراطبیعی نیز به نوبه‌ی خود این داده‌ها را به گونه‌ای پریشان بنا بر فن خطابه‌ی ایرلندی آمپلی‌تودو^۹ (که با فن خطابه‌ی هندی مشابهت دارد) بسط و گسترش می‌دهد و به هر یک از پنج بخش، کیفیاتی را می‌افزاید که با این طرح سازگاری ندارند، اما این کیفیات وجود دارند و در مواردی نیز مایه‌ی تقویت این طرح می‌گردند.^{۱۰}

1. Meath 2. Mide 3. Tara 4. ardri

۵. همان، صص ۳۳-۱۳.

6. Druidic

7. «The settling of the Manor Tara», ed. and trans. R. I. Best, Ériu 4 (1910): 121-72.

سخنان فونتن Fontan در صص ۱۴۴-۶۰ (۱۴۵-۶۱ ترجمه) آمده است. تصور می‌رود که این صحنه در سده‌ی ششم میلادی در عهد دیارمیث Diarmait، پسر سربال Cerball روی داده باشد.

8. Fontan 9. amplitudo

۱۰. الف و ب. گردش هر مورد جهت خلاف عقربه‌های ساعت و جانشین کردن شوره‌ها به جای نوازندگان را با طرح ایده‌آلی که کثوتیلیه-ارته-شاستره Kautilya-Arthas ästra (ترجمه‌ی ر. شمه‌سنتری R. Shamasastri [زنگلور، ۱۹۱۵]، صص ۶۰-۶۱) از ارگ شاهی به دست می‌دهد بسنجید: در میانه، اندکی به جانب شمال، جایگاه ویژه‌ی ایزدان و قربانی و جایگاه شهریار است؛ گرد این، دین مردان در شمال، جنگجویان در شرق، کشاورزان-دام‌پروران در جنوب، و شوره‌ها در غرب قرار دارند.

ارزش‌های کارکردی، کشورهای^۱ ایرانی و «پنج اقلیم» ودایی را به‌گونه‌ای همانند توصیف نمی‌کنند. در هند برای نگریستن به ارتباط میان اقلیم‌های بخش‌شده و اصول کارکردهای اجتماعی باید منتظر پیدایی تصور لوکه‌پاله‌ها^۲، ایزدان حاکم بر جهات اصلی بود که تصویری تقریباً متغیر دارند. «۳» ورونه^۳، ایزد دیرین فرمانروای جادویی (که در حماسه از پایگاهش تا حد حمایت از آب‌ها کاسته می‌شود)؛ ایندیره^۴، جنگاور آسمانی (شهریار ایزدان در حماسه)؛ کوپزه^۵، ایزد ثروت و خواسته؛ و یمه، فرمانروای سرزمین درگذشتگان، به‌طور کلی چهار جهت اصلی را به این ترتیب میان خود بخش می‌کنند: غرب، شمال، شرق، جنوب. چنان‌که دیده می‌شود، سه بخش از این دست یادآور تقسیم کارکردی بخش‌های جزیره‌ی ایرلند است.

با ترتیب کارکردی، تقسیم جغرافیایی جهان یا سرزمین یا بدون اینها، بی‌درنگ وجود افسانه‌ای برای خاستگاه تقسیم‌بندی لازم می‌آید که ساده‌ترین نوع آن تقسیم میان برادران است. «۷» هنگامی که در افسانه‌ها، خاستگاه‌های جداگانه‌ای برای دو نوع تقسیم‌بندی (کارکرد اجتماعی و استان‌ها) ذکر شود، ممکن است یکی از این تقسیم‌بندی را برادرانی از یک نسل و تقسیم‌بندی دیگر برادران نسل دوم پدید آورند.

موردی که بیشتر به آن برمی‌خوریم، نوع افسانه‌ی خاستگاه تقسیم‌بندی سکایی^۸ است. چنان‌که در کتاب چهارم هردوت^۹ آمده: چهار پسر تارگیتائوس^{۱۰}

1. Kišvar

2. Lokapālas

۳. در مورد لوکه‌پاله‌ها Lokapālas در حماسه نک. Edward W. Hopkins, *Epic Mythology* (1915), pp. 149-52 (§ 91-92). احتمالاً به‌عنوان شهریار ایزدان، را از این فهرست برداشت و سومه (Soma) را (در شمال) جانشین وی ساخت. حضور این «ایزد قربانی» شاید با اگنی پیوند داشته و نیز گاه (در شرق) جانشین کوپره Kubera شده باشد. تعبیر مذکور در متن براساس این فرض است که این مفهوم آیینی هنگامی صورت گرفته که ارزش کارکردی دو ایزد نخست (شهریار، جنگجو) هنوز وجود داشته است. البته بعدها این تعبیر دیگرگونه بوده، برای مثال آنچه در هاپکینز Hopkins، ص ۱۵۰، آمده و بنا بر آن ویژگی‌هایی که هر یک از لوکه‌پاله‌ها به «نخستین شهریار» ایده‌آل می‌بخشد عبارتند از: بزرگی، خویشتنداری، زیبایی، و ثروت.

4. Varuṇa

5. Indra

6. Kubera

7. Arthur Christensen, «Trebrödre –og Tobrödre – Samsagn», *Danske Studier* (1916), p. 56.

8. Scythian

9. Herodotus

10. Targitaos

ظاهراً نیاکان گروه‌ها یا گونه‌های کارکردی (شهریار-دین‌مرد، جنگجو، و دو نوع دامپرور) هستند؛ سپس یکی از نخستین گروه برادران، شهریار، سراسر سرزمین‌هایی سکایی را میان سه پسرش بخش می‌کند.^۱

اگرچه افسانه‌ای از این دست که در مورد تقسیم مرز سرزمینها و حدود کارکردی در یک مرحله، درباره‌ی کوئیسدهای (پنج بخش) ایرلندی به ما نرسیده است، اما مدتی است که نمونه‌هایی در مورد جوانب دیگر جهان هندواروپایی باز شناخته شده است که در آنها شرح دو گونه تقسیم‌بندی با بخش کردن سرزمین‌ها میان برادران آمده است. در اینجا، معمولاً نه مسئله‌ی «پنج‌ها» بلکه مسئله‌ی «سه‌ها» مطرح است و تطبیق تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ی بخش کردن جهان (یا سرزمین‌های مورد علاقه، ملی، یا جز آنها) با اصطلاحات اصلی ساختار کارکردهای هندواروپایی ممکن می‌شود، اما این تقسیم‌بندی با جایگزینی یا جدا کردن ساختار کارکردها از ساختار جهات اصلی انجام می‌پذیرد. برای نمونه، روایت ژرمن‌ها در آغاز عصر جدید در مورد سه پسر مانوس^۲ پسر توئیستو^۳ را در نظر آوریم. تنها چیزی که در دست داریم، ساختار نام‌ها است، که این ساختار دقیق است.^۴

متأسفانه تاسیتوس^۵ به اختصار به «اشعار کهن این اقوام اشاره می‌کند که

۱. هرودوت ۴، ۵-۷. نیز نک. به آخرین بررسی در این مورد در

Mythe et épopée I, pp. 446-52.

2. Mannus

3. Tuisto

4. The Book of conquests (Lebor Gabala Érenn, IV = Irish Texts Society, 41 [1941]), 28 § 295.

در شرح اشغال ایرلند بر دست فیر بولگ‌ها Fir boig آمده که این جزیره را به پنج استان بخش کردند (زیرا پنج برادر بودند)، اما هنگام رویارویی با سپاه مهاجم آن‌را به سه بخش تقسیم کردند؛ به نظر نمی‌رسد که این پنج استان با کوئیسدهای Cóiaceds موجود دقیقاً مطابقت داشته باشد (کوئیسدها همه در پیراموند، اما دو مونستر تنها یکی به شمار می‌آید)؛ نک.

Françoise le Roux, «La mythologie irlandaise du livre des Conquêtes», Ogam 20 (1968): 329 and nn. 54-59.

روایات درباره‌ی خاستگاه و ویژگی ترکیبی کوئیسدهایی از نوع دیگری است؛ فرانسوا از لورو در: «Le Celticum d'Ambigatus et L'omphalos gaulois», Ogam (1961): 158-84.

به بررسی آنها پرداخته و این مقاله خود ادامه‌ی این مقاله است:

Christian Guyanvarc'h, «Mediolanum Biturigum», *ibid.*, pp. 137-58.

5. Tacitus

در واقع تاریخ و گزارش رویدادهای این اقوام است». وی آورده است که نیای ژرمن‌ها، مانوس نام داشت و سه بخش جهان ژرمنی به نام پسران وی بود: آن بخش‌ها که «به دریا نزدیک‌تر» بودند اینگائونس^۱ (اینگلوئونس^۲) نام داشتند؛ بخش‌های «میانه»، هرمینونس^۳، و بخش‌های دیگر ایستاونس^۴ (ایستوانس^۵) نام داشتند. از این رو، مسئله، تقسیم کردن به بخش‌های تقریباً موازی از دریا‌های شمالی تا کوه‌های جنوبی است. «۶» پسران مانوس که نام‌هایشان به این بخش‌ها اطلاق شده و نام‌هایشان نیز به اقوام ساکن در این بخش‌ها داده شده است با سه اصطلاح تقسیم‌بندی سه کارکردی^۷، که در پایان روزگار اعتقاد به ایزدان اسکاندیناوی به کار می‌رفت، تطبیق می‌کند: فرایر^۸، ایزد بلندمرتبه‌ی وانی^۹ باروری و آبادانی، ینگ و یفرایر^{۱۰} (اینگویا فراویاز «۱۱») نامیده می‌شود و دودمانی که شهریارانش خود را از نسل او می‌انگاردند، ینگلینگار^{۱۲} نام دارند؛

1. Ingaeuones

2. Inguaeones

3. Herminones

4. Istaevones

5. Istvaeones

6. Germania 2, 3: «celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem (variants: Th-, Tr-: -sc-, -sb-) deum terra editum et filium Mannum originem gentis, conditoresque Manno tres filios adsignant et quorum nominibus proximi Oceano Ingaeuones, medii, herminones, ceteri, Istaevones vocentur».

Tuisto مطمئناً به معنای «دوگانه، دوقلو» است (قس. Yama هندوایرانی، Ymir ایسلندی باستان). تعبیر سه کارکردی این سه نوه را پیش از این در ۱۹۳۹ در اثرم اساطیر و ایزدان ژرمنی Mythes et dieux des Germains ص ۱۲، پانوش ۱ پیشنهاد کرده بودم؛ نک.

Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2nd ed., I (1956), p. 486; II (1957), p. 35.

نام‌های کسان که باید آنها را خاستگاه گروه‌های نژادی پنداشت، نام‌های معمول ایزدان نیست، بلکه القاب آنها است؛ شاید علت این امر آن است که منبع آن، کارمینا Carmina، شاعرانه است. نام -Ingūia که (اگر از روی همتای اسکاندیناوی آن داوری کنیم) به ایزدی خاص اطلاق می‌شود، نشان می‌دهد که دو نام دیگر نیز تعبیری مشابه دارد؛ -Ermina نام ایزدی است، و در اسکاندیناوی تنها اودین است که Jörmunr لقب دارد. حال کاربردهای دیگر این واژه هر چه می‌خواهد باشد (به ویژه به عنوان جزء اول ترکیب)؛ نک. پیشنهادهای یان دووری Jan de Vries در

«La valeur religieuse du mot germanique Irmin», *Cahiers du Sud* 36 (1952), no. 314, pp. 18-27.

7. trifunctional

8. Freyr

9. Vanic

10. Yngrifreyr

11. Ingūiafrau iaz

Franz-Rolf Schröder, *Ingunar-Freyr* (1941), esp. pp. 25-33.

12. Ynglingar

اودین^۱، شهریار جادو، یورمونر^۲ (ارموناز^۳) لقب دارد؛ و به عنوان اصل ایستائونس (پلینی^۴: ایستری [ان] ئونس^۵)، اگر در لقب ثور^۶، ایزد جنگاور نیرومند نیامده باشد، در هندوایرانی و نیز ایسلندی باستان از ریشه‌ای برمی‌آید که شماری از اصطلاحات کارکرد جنگجویان نیز از آن برآمده است. چنین است که در سنسکریت *ایسه*^۷ «نیرومند، بی‌لگام»، لق ماروت‌ها^۸، سپاه جنگجویان جوان آسمانی همراه ایندره آمده است^۹؛ در اوستایی نیز *آئشمه*^{۱۰} «دیو خشن بی‌رحم، شاید نامش از همان ریشه برآمده باشد. در ایسلندی باستان نیز فعل *ایسکره*^{۱۱} به معنی خشم بریزن^{۱۲} یا جنگجویانی است که نیروهای خارق‌العاده دارند»^{۱۳} در ایران، افسانه‌هایی که در مورد خاستگاه و اسکان کشورها به صورت اساطیری و گیاهی آنها آمده به کلی متفاوتند و حاصل اندیشه‌های بس ژرف و گسترده می‌باشند. در روایات ایرانی در جای دیگری به این افسانه برمی‌خوریم که تاریخی انگارده شده است و آرتور کریستن‌سن آن را با افسانه‌ی پسران مانوس سنجیده و ماریان موله^{۱۴} به خوبی آن را بازنموده است.^{۱۵} در متنی

- | | | | |
|--|------------|---------------|-----------|
| 1. Óðinn | 2. jörmunr | 3. ermunaz | 4. pliny |
| 5. Istri [an] ones | 6. þórr | 7. işirá | 8. Maruts |
| 9. Stig Wikander, <i>Der arische Männerbund</i> (1938), pp. 58–60. | | | |
| 10. Aēšma | 11. eiskra | 12. berserker | |

۱۳. کارکرد نخست در میان است (۲.۱.۳) هم‌چنان‌که آدم برمن Adam Bremen (۲.۱.۲) اودین را در پرستش‌گاه اوپسالا Uppsala میان ثور þórr و فریر Freyr توصیف کرده است. نمونه‌ی دیگر تقسیم‌خاندان‌های پهلوانان کارکردهای سه‌گانه برحسب مرتبه در حماسه‌ی آسیان Ossetes است: زورمندان بر چکاد کوه‌های نارت‌ها Narts، خردمندان در میانه، و دولتمندان در پای کوه‌جای دارند (۲.۱.۲) Mythe et épopée I, 456 از جمهوری افلاطون که در پایان کتاب سوم و آغاز کتاب چهارم آن از این باور سه‌بخشی tripartite به صورتی قابل ملاحظه یاد شده، نمی‌توان چشم پوشید.

4, 435^c–436^a, Francis M. Cornford, trans., *The Republic of Plato* [New York and London, 1945], p. 135.

«سقراط گوید) حتماً لب به سخن گشودم، باید بپذیریم که همان عناصر و ویژگی‌هایی که در دولت پدیدار می‌گردد، در هریک از ما نیز باید موجود باشد؛ از چه جای دیگر می‌توانند برآیند؟ بی‌معنی است که در میان مردمانی چون تراسیان Thracians و سکاها Scythians و به طور کلی شمالی‌ها که به دلیری شهره‌اند، دولت‌ها آن ویژگی را از یک‌ایک افراد برنگرفته باشد؛ یا دانش‌دوستی که بیشتر مردمان سرزمین ما به آن نامی‌اند، یا پول‌دوستی که به ویژه مردمان فنیقیه و مصر به آن شهرت دارند».

14. Marijan Molé

15. «Le partage du monde dans la tradition iranienne», *Journal Asiatique* 240 (1952).

در مورد همه‌ی این موارد نک. «le choix». Mythe et épopée I, pp. 586–88. موله Molé.

پهلوی، ثرئثونه^۱، فرتون^۲، فریدون که نامش در فهرست شهریاران آمده، جهان مسکون را بر اساس سه کارکرد میان سه پسرش بخش می‌کند. بسنده است که در اینجا کهن‌ترین روایت این داستان را به یاد آوریم.

فرتون را سه پسر به نام سلم^۳، توز^۴، و ایرچ^۵ بود. هر سه را خواند تا به ایشان بگوید: «سراسر گیتی را میان شما بخش می‌کنم؛ هر یک از شما بگوید چه را می‌پسندد تا آن را به او دهم». سلم خواسته‌ی بسیار^۶، توز دلیری^۷، و ایرچ که فزه کیان^۸ [اوستایی: خورنه^۹] داشت داد و دین^{۱۰} خواست. فریتون گفت: «باشد که هر یک از شما آنچه را خواست به او رسد». به سلم، سرزمین روم^{۱۱} را داد که بر دریا بود؛ به توز ترکستان و بیابانی را داد که بر دریا بود؛ و ایران شش^{۱۲} [سرزمین ایران] و هند تا کنار دریا نصیب ایرچ شد. زمانی [...؟...] فریتون تاج از سر برگرفت و بر سر ایرچ نهاد و گفت: «فروام تا صبح فرشکرت همه‌ی جهان زندگان بر سر ایرچ جای گیرد، ای ارجمند، شهریاری و سلطنت فرزندان توز و سلم از آن فرزندان تو باشد». «۱۳»

سه بخش جهان – غرب (روم) با خواسته، شمال و شرق (ترکستان و بیابان‌ها) با ناآرامی جنگ‌ها، و جنوب (ایران و هند) با دین و داد و شهریاری اعلی در این روایت چنان آمده که چکادشان در مجاورت یکدیگر است و هر سه «تا دریا» گسترده می‌باشد، یعنی تا بر دریا که پیرامون این سرزمین‌ها را دربر گرفته امتداد می‌یابد – «میانه» ای در کار نیست: شهریاری اعلی از آن سرزمین «نخستین کارکرد» است. نکته‌ی بنیادین و مورد نظر در این روایت،

→ برخلاف نظر مینورسکی Minorsky تأکید کرده که تقسیم کارکردی در این افسانه ثانوی نیست.

Mythe et épopée I, p. 586, n. 2.

1. θraē taona

2. Frē tōn

3. Salm

4. Tōz

5. Ērič

6. Vas-hērīh

7. takīkīh

8. Xvarrah iKayān

9. Xāranah

10. dāt u dēn

11. Zam īg iHrōm

12. Ayātrar

۱۳. بنا بر ایاتکار جاماسپیک i Jāmāspik، متن پهلوی که بر اساس متن زند آن بازسازی شده است (مسینا Messina). در روایتی دیگر (فردوسی) آمده که فریدون به هیتی مهیب درمی‌آید و رفتار سه پسرش – بُزدلی، شتابزدگی، و دلیری خردمندانه – را می‌نگرد و بنا بر آن حصه‌ی ایشان را تقسیم می‌کند.

شیوهی تقسیم است که در آن سه پسر، ماهیت‌های جداگانه‌ی خویش را در پاسخ به یک پرسش آشکار می‌کنند. و این چنین است که پدر، دو پسرش را از ایران به دوسوم دیگر می‌فرستد که کمتر چشمگیرند و یک‌سوم نیک را با شهریاری، که با خورنه (۱) بر سر نموده می‌شود، به کهنترین پسرش می‌سپارد که بهترین پاسخ را داده است. طبیعی است که دو پسر مهتر ناامید از این تصمیم خشنود نیستند.

سلم و تور چون دیدند که اوضاع چنین شد گفتند: «پدرمان فریتون چه کرد که شهریاری را به نخستین و دومین پسرانش نداد و آن را از آن کهنترین پسرش کرد؟» فرصتی مناسب جستند و برادرشان ایرچ را بکشند. اما فرزند ایرچ بود که بر تخت شهریاری ایران نشست. دوسوم دیگر جهان، روم و توران همواره به تازش با یک‌سوم بهره‌ی ایرچ پرداختند، جنگ‌هایی که با در نظر گرفتن همه‌ی جوانب، بی‌سود بودند.

1. Marijan Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi* (1967), p. 15. (با توجه به دینکرت ۷، ۲، ۱): «بی‌تردید، ترجمه‌ی خورنه» به «شکوه glory» را باید کنار گذارد؛ اما اگر این اصطلاح از ریشه‌ی ar- «به دست آوردن» برآمده باشد، معنای آن تنها «مال و خواسته» نیست. در واقع این مسئله‌ی «بخت و نصیب dot» است که به هر کس منسوب می‌گردد تا وظیفه‌اش را انجام دهد. این معنی که مهم‌تر و دقیق‌تر از معنای پیشنهادی بیلی Bailey است، و در آن همه‌ی کاربردهای این اصطلاح را در بر می‌گیرد، به ویژه آن که برابر نهاده‌ی تقریبی خویش‌کاری xveškārīh را نیز در بر دارد، قس. «Culte, mythe et cosmologie, 434 ff» ترجیح می‌دهم خورنه را به «شکوه glory» معنی کنم؛ توضیح معنی آن با ar- بسیار نامحتمل است.



ییاتی و تقسیم جهان

به اختصار به مواردی پرداختیم که به طور کلی از نظر سنجشی پذیرفته شده‌اند، زیرا داستانی مشابه در مورد تقسیم «جهان»، در نخستین کتاب مهابهارات، در مقدمه‌ی افسانه‌ی ییاتی آمده است.^۱ امید دارم نشان دهم که این شهریار، دقیقاً با صورت انطباق‌پذیر اما کمتر مبهمی که کریستن‌سن آن را «صورت نخستین شهریار» خوانده، مطابقت دارد. این اصطلاح به این معنی نیست که شهریاران از این دست، لزوماً یا کلاً، نخستین شهریاران راستینند، بلکه به این معنی است که ترتیبات دیگر همین مطلب «تاریخی» می‌توانسته آنها را نخستین شهریار کند و مهم‌تر از همه این‌که مرتبه‌ی ایشان هر چه باشد این شهریاران تقسیم‌بندی‌های عمده‌ی زندگی اجتماعی را کلاً یا جزئاً بنیان می‌نهند که اگر این تقسیم‌بندی‌ها بسط و تعمیم داده شود، می‌توان آنها را بخش‌های بزرگ زمین و مردمان انگارد. چنین است که ییاتی نیز، چون فریتون، جهان را میان پنج پسرش بخش می‌کند، اما این بخش کردن با تقسیمات کارکردی همراه نیست.

1. Mbh. I, 83-85, śl. 3424-3534 (Calc.); 78-80 (Poona).

داستان ییاتی در نخستین کتاب مهابهارات، متنی ترکیبی است. به ویژه این داستان روایتی دارد که با آنچه در اینجا مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت کمتر سازگاری دارد: ییاتی به هنگام فروافتادن به اشککه می‌آموزد که تناسخ reincarnation حاصل پایان یافتن طبیعی شایستگی‌ها است. نه ناشی از ارتکاب بزه پس از مرگ. چنان‌که فان بوئیتن نشان داده

«Some Notes on the Uttara -Yāyāta», Adyar Library [volume in honor of V. Raghavan, [1968], pp. 617-35.

این آموزه‌ها، حتی از نظر لغوی، با اصول اعتقادی مشروح در چند اوپانیشاد Upanishad، به ویژه کتاب پنجم چاندوگیه Chāndogya مطابقت دارد که در آن «ادبیات خنیاگران bardic» از «دانش بزرگان baronial lore» بهره دارد.

تقسیم زمین میان پنج پسرش، که در اصطلاح ودایی «پنج قوم» آمده، دیگر بار تعبیر شده تا با جغرافیای آن زمان مناسبت حاصل نماید و اساس طرح تقسیم را فراهم آورد. تا آنجا که ترتیب زمین‌ها و آب‌ها را ممکن می‌سازد، این تقسیم میان چهار بخش پیرامونی و یک بخش میانی انجام شده که بخش میانی از همه ارجمندتر است و هند که قلمرو آینده‌ی پانده‌ها است، در همین بخش میانی جای دارد.

این بخش کردن با تقسیمات کارکردی همراه نیست؛ به راستی، شمار پنج که به گروهی از برادران اطلاق می‌شود چنین ترتیب را چندان پر نمی‌تابد. شمار چهار، با شهریار در میانه و هریک از سه کارکرد اریه^۱ (ارجمند) - دینی، جنگی، اقتصادی - در پیرامون با این ترتیب راست می‌آمد، اما با تقسیم‌بندی پنجگانه، اوضاع متفاوت می‌بود. شوره‌ها^۲، (طبقه‌ی ناریه^۳ که به سه طبقه‌ی اریه‌ها افزوده نشده بلکه تحت سلطه‌ی آنها قرار دارد) در تقسیم میان برادران، که در صفات متفاوت ولی در رتبه برابر بودند، از جایگاه هم‌ارزی برخوردار نبودند. سرانجام، وقتی که پدر با پسرانش سخن می‌گوید، همانند فریتون، سر آن ندارد که آنان را به آرامی بیازماید تا پیش از تقسیم خویش از ماهیت ایشان آگاه شود تا به بهترین وجه ممکن حصه‌ی هریک را معین دارد. برخلاف این، بیش از هر چیز، می‌خواهد از پاسخ‌های پسرانش به پرسشی که در حقیقت درخواست او است، آگاه شود.

در نتیجه، راندن هریک از چهار برادر بزرگ‌تر به سرزمین‌های ماورای هند کار ساده و معمولی نیست که حاصل پاسخ بسنده‌ی آنان باشد، بلکه پادافره نافرمانی ناپسندیده‌ی ایشان است.

رویدادهای ناگوار مایه‌ی خشم زن بیاتی از وی می‌شود. به درخواست این زن است که پدرزن جادوی او بیاتی را نفرین می‌کند. بیاتی آشکارا ناگزیر است که دویانی^۴، دختر سلطه‌جوی کاویه اوشنس^۵ را به زنی گیرد. دیگر این که

1. arya

2. súdras

3. non-arya

4. Devayānī

5. Kavya Ūśanas

کاویه اوشنس به ییاتی گفته است که دویانی باید تا رسیدن به جایگاه زناشویی همراه شرمیشتا^۱ شاهزاده‌ی فریبا باشد که زمانی خاطر دویانی را آزرده و به کنیزی وی درآمده بود. اما سرشت آدمی سر خویش دارد تا سخنی هوشمندانه آن را یاریگر شود. و چنین است که وقتی که ییاتی از همسر مشروع خویش دو پسر دارد، پنهانی نیز از کنیز همسرش سه پسر دارد. چون از راز پرده برمی‌افتد، نزاع بالا می‌گیرد و پدرزن هراس‌انگیز ییاتی، شوی بزهاکار را نفرین می‌کند تا بی‌درنگ پیر می‌گردد و روزگار مرد جوان تباه می‌شود. اما ییاتی طلب بخشایش می‌کند و پادافراه‌دهنده‌اش او را نمی‌گذارد تا از پادافراه وی کاسته گردد بلکه می‌گذاردش تا کسی را بیابد که گرامتش را بکشد.

سخنم نتواند که بیهوده بُود: کنون سُستی پیری تو را دربر گرفته است. اما اگر بخواهی، این ضعف کهن‌سالی را به دیگری بهل. ﴿۲﴾
 ییاتی را پسرانی است که می‌اندیشد مخلص و سپاس‌گزارش هستند. پس درمی‌خواهد تا او را از لطفی که باید بجوید، بیشتر آگهی باشد:
 ای برهمن، چنین فرمان کن که پسرم که جوانیش را به من سپارد، از شهریاری، پارسایی و آوازه بهره‌مند باشد! ﴿۳﴾
 کاویه اوشنس می‌پذیرد:

تو را بسنده باشد که به من اندیشی و بتوانی سُستی پیری را چنان‌که بخواهی به دیگری واگذاری بی‌آن‌که بزه تو وی را رسد. آن پسرت که جوانیش را به تو سپارد، شهریار خواهد بود. وی نیز از زندگی دراز، آوازه و فرزندان بسیار برخوردار گردد. ﴿۴﴾

اگر ادیبی سر آن داشت تا به اوری پید^۵ تاسی جوید، در چنین جایی صحنه‌ها و برخوردها در گفتارهای گوناگون و بحث‌هایی میان پدر و پسرانش می‌آورد. ﴿۶﴾ و نپذیرفتن بار پیری هر بار سخنان سنجیده و موزون توجیه

1. Sarmišthā

2. Mbh. I, 83, 3462.

۴. همان، ۳۴۶۴.

۳. همان، ۳۴۶۳.

5. Euripides

۶ این امر طبیعتاً یادآور مباحثه‌ی جنجالی ادمتیس Admetis و پسرش در آلیست Alcestes است که پسر از مُردن به جای پدرش سر باز می‌زند.

می‌شد. اما شاعران هندی از یکنواختی بیم به دل راه نمی‌دادند و به ویژه در چنین موردی، آیا به حقیقت آشکار و به هر یک از ما نزدیک‌تر نیستند؟ به هیچ سفسطه ما را نتوان به دوست داشتن یا گزیدن پیری ناگزیر کرد. چهار صحنه‌ای که در آنها، به ترتیب زادن، دو پسر دویانی و دو پسر مهتر از سه پسر شرمیشتا — یعنی یدو^۱ و تورو^۲، سپس دُهیو^۳ و انو^۴ — از دادن جوانی خود به پدرشان سر باز زدند، دربردارنده‌ی هیچ رفتار شگفت، آزارنده یا فرفریخته‌ای نیست. بیاتی به گونه‌ای یکنواخت و با کلماتی تقریباً همانند درخواست خود را مطرح می‌کند: «این سُستی پیری مرا برگزید تا به نیرویتان در زندگی از شادی برخوردار شوم. چون هزار سال سپری گردد، جوانیتان را به شما بازدهم.»^۵ یدو بی‌درنگ پاسخ می‌گوید که پیری را بس سختی در خوردن و نوشیدن همراه است و آن را موی سپید، پریشانی، سُستی و آژنگ و آهوی همه‌ی تن همراه باشد؛ خویشان و نزدیکان را نیز از آدمی دور دارد. گوید که پیری را نخواهد و تنها پدر را پند می‌دهد که این خواست را از دیگران درخواهد.^۶ تورو سو هشیارتر است، اما وی نیز به خواست پدر هیچ تن در نمی‌دهد: پیری، خوشی‌ها را باز دارد، نیرو، زیبایی، هوش، یاد، و سرانجام خود زندگی را تباہ سازد.^۷ دُهیو این را نیز می‌افزاید که پیرمرد دیگر نتواند از پیلان، اسبان، یا زنان بهره بگیرد و گاه سخن گفتن الکن است.^۸ سرانجام، انو می‌گوید که از تیره‌روسانی که چون نوزادان می‌خورند و پیوسته خویش را می‌آیند و نمی‌توانند به هنگام نیز بر آتش‌گاه نثار کنند سخت ناشادمان است.^۹ بیهوده است که در بررسی همه‌ی این موارد و از آن دست چهار مورد بی‌تفاوتی پسران بیاتی در پی نظم و ترتیبی باشیم. انواع مجازاتی که بیاتی در حق پسران بی‌مهش روا می‌دارد، اگرچه سه پسر اخیر در ارائه‌ی پاسخ‌هایشان هماهنگند، مایه‌ی تقسیم‌بندی کارکردی یا جز آن نیست.^{۱۰} بیاتی به یدو می‌گوید که

1. Yadu	2. Turvasu	3. Druhyu	4. Anu
5. Mbh. I, 84, 3468-69, 3475-76, 3482-83, 3488, 3492-93.			
	۸ همان، ۳۴۸۴.	۷ همان، ۳۴۷۷.	۶ همان، ۳۴۷۰-۷۳.
	۹ همان، ۳۴۸۶-۸۷، ۳۴۹۰-۹۱.	۱۰ همان، ۳۴۷۴، ۳۴۷۸-۸۰.	۹ همان، ۳۴۸۹.

فرزندانش همواره اریاجیباج^۱ یا «بی بهره از شادی شهریاری» خواهند بود. به تورو سو می گوید که شهریارِ مردمانی خواهد بود که قوانین و رونه‌ها^۲، به ویژه قوانین زناشویی را رعایت نمی‌کنند بلکه چون جانوران می‌زیند و در گرفتن زنانِ مهتران روحانی خویش تردید به دل راه نمی‌دهند و کوتاه‌سخن این که بر بزهکاران و ملچه‌ها^۳ فرمان خواهد راند. به دروهیو گفت که تنها نامش شهریار خواهد بود^۴، و با یارانش در سرزمینی بدون راه، آسب، پیل، خر یا حیوان یا وسیله‌ی نقلیه خواهد زیست و تنها با کلک (قایق^۵) از جایی به جای دیگر توانند رفت. سرانجام، برای انو پیش‌بینی کرد که فرزندانش در خردی درگذرند و انو نیز خود شایستگی پرستاری آتش‌گاه را نخواهد داشت. مهم‌ترین نکته در انجام داستان آمده است: هریک از نفرین‌های ییاتی به نفی بلد به چهار سرزمین و رای شهریاری «میانه» خواهد انجامید، اما اوضاع پورو، پسر پنجم ییاتی که پارسا بود و جوانی خویش به پدر بخشید و نیای پشوزوها^۶ است، خلاف برادرانش خواهد بود.^۷

از یدو، یدوه‌ها^۸ زاینند و از تورو سو، یونه‌ها^۹ و از دروهیو، بوجه‌ها^{۱۰}، و از انو، گونه‌گونه ملچه‌ها^{۱۱}.^{۱۲}

اگرچه محیط پیرامون پشوروها با ذکر این چهار گروه مردمان درست نموده نشده است (زیرا دست‌کم آنچه در مورد پسر دوم و چهارم می‌آید، تنها ذکر دودمان‌هایشان نیست)، اما به اطمینان می‌توان گفت که نمونه‌ای بسنده به دست می‌دهد.

اما به دشواری می‌توان این افسانه را با آنچه در ریگ ودا در مورد (۱) ییاتی، (۲) «پنج گروه مردمان»، و (۳) افراد، خاندان‌ها یا قبیله‌های معروف

1. aryājyabhāj 2. Varṇas 3. Mlecchas
 ۴. در مورد این تعبیر از bhoja، نک. D. B. Kosambi, «Five Tribes» (n. 2 above), p. 28.
 5. raft 6. paurvas
 ۷. برتر داشتن پورو نیز هم‌چون برتری دادن به ایرج (که به زیان برادران بزرگترش می‌انجامد، نک. فوق) با مخالفت همراه است، مهابهارات I، ۸۵، ۳۱-۳۵.
 8. yadavas 9. yavanas 10. Bhojas
 11. Mlecchas 12. Mbh. I, 85, 3433 (Poona, 80, 20).

به یدو، توروسه^۱ (و نه توروسوا^۲)، دروهیو، انو، و پورو^۳ آمده است، تطبیق نمود. به عبارت دقیق‌تر، این موارد ممکن است دشواری‌های ناگشودنی باشند، اما چنان‌که از بسیاری نمونه‌های دیگر برمی‌آید، این دشواری‌های چنان‌که انتظار می‌رود، اهمیت ندارند.

در بسیاری موارد تصریح شده است که در این سرودها، ییاتی با «پنج سرزمین هیچ پیوستگی ندارد»^۴ و این درست است اما در این سرودها درباره‌ی ییاتی چه آمده است؟ «بسیار اندک؛ اما همین قدر آمده است که وی شخصیتی مهم و ارجمند بود. هر جا از ییاتی یاد شده، آمده که مردی بود که در روزگاران اساطیری می‌زیست و به پارسایی شهره بود. در ریگ ودا ۱، ۳۱، ۱۷، نام ییاتی در کنار منو و انگیره‌ها^۵ آمده است. در ریگ ودا ۱، ۶۳، ۱ هم‌ارز ویوسوت^۶ آمده است؛ آورده‌اند که پسر نهوسه^۷ است. نهوسه گاه نام مردی است (۸، ۴۶، ۲۷) و گاه نام قبیله‌ای که گفته‌اند آتش از برای او و نیز آپو^۸ ساخته شده است. همه‌ی داده‌ها همین است. اما همین بسنده است تا این‌که ییاتی در ریگ ودا، در همان زمان اسطوره‌ای که در مه‌بهارات نیز روی می‌نماید، و در شمار همان گروه «شهریاران نخستین» ارجمند، که در این اثر حماسی پدر (نهوسه)، نیا (آیو) و دیگر نیاکان نزدیک وی (ویوسوت، منو) انگارده شده‌اند، جای گیرد. می‌توان در نظر آورد که در عهد تصنیف این سرودها، در همان مرتبه‌ای که بعدها پدیدار می‌گردد، شهره بوده است. به عبارت ساده‌تر، در این سرودها، که جنبه‌ی دایرةالمعارفی ندارند، به هیچ افسانه‌ای در مورد ییاتی اشاره نشده است، هم‌چنان‌که در آنها از هیچ روایتی درباره‌ی خاستگاه و ویژگی‌های «پنج اقلیم» یاد نشده است. این به آن معنی نیست که هیچ افسانه‌ای در مورد ییاتی و پنج گروه مردمان یا پنج اقلیم نبوده است. پذیرش این امر دشوار است که در روزگار تصنیف این سرودها هیچ ذکری از شخصیتی چنین ارجمند نبوده

1. Turvasá

2. Turrasu

3. Pūru

۴. نک. جدیدترین بحث‌های شلراث و کوسامبی.

5. Aṅgiras

6. Vivasvat

7. Nahuṣa

8. Āyu

یا از خاستگاه مفهوم دقیق و رایجی چون «پنج اقلیم» و «پنج گروه مردمان» سخنی نرفته باشد. این امر به ویژه سست و بی‌بنیاد است و باید گفت که در روزگار ودایی، ییاتی را شهریاری می‌انگاردند که پنج اقلیم زمین یا چهار جهت اصلی و مرکز را میان پسرانش بخش کرد.

منتقدانی چند، میان مفهوم «پنج گروه مردمان» در اساطیر جهان و گروه نام‌های پسران ییاتی مذکور در حماسه، پیوستگی‌ها و برابری‌هایی پیشنهاد کرده و بیشتر منتقدان نیز آنها را رد کرده‌اند. هر دو گروه بحث‌هایی را مطرح کرده‌اند.

مخالفت اصلی با این پیوستگی‌ها و برابری‌ها، که شلراث^۱ نیک به آن پرداخته، از این‌رو است که در سرودهای ودایی (جر ۱، ۱۰۸، ۸) هر پنج نام برشمرده نشده (حداکثر از چهار نام در کنار یکدیگر یاد شده) و گاه نام‌های دیگری در کنار فهرست ناتمام این پنج نام آمده است. بیش از همه، تُوَرُوْشَه‌ها^۲ و یدوها^۳ پیوسته با هم آمده‌اند، اما در روزگار «نبرد ده شهریار»، که در کتاب هفتم ریگ ودا از اهمیت برخوردار است، نام یدوها در سرود اصلی (۷، ۱۸) نیامده و در یک بند آن (۱۶) نه تنها نام تُوَرُوْشَه و دُرُوْهِیو، بلکه نام یَکُشُو^۴ و مَتْسِیَه^۵ ذکر شده است؛ و در ۷، ۸، ۴، از نام بُرْتَه‌ها^۶ پس از نام پورو^۷ یاد شده است. شلراث می‌گوید: «هرمن اولدنبرگ^۸ در بررسی مهم خود درباره‌ی خاندان‌های سرایندگان سرودها^۹ موفق به تعیین ارتباطی میان پورو، تُوَرُوْشَه، و آنو شده، اما دُرُوْهِیو برکنار مانده است».

از سوی دیگر، از نظر من مهم است که از متون دیگر نیز موارد مربوط نقل شود، مانند ۸، ۱۰، ۵ (خطاب به ایزدان دوگانه^{۱۰}): «باشد که در شرق یا غرب باشی، ای دارنده‌ی نیکی برتر، باشد که همراه با دروهیو، انو، توروشه یا یدو

1. Schlerath 2. Turavaśas 3. Yadus 4. yakṣu
5. Matsya 6. Bharatas 7. Pūru
8. Hermann Oldenberg
9. «Über die liedverfasser des Rigveda, nebst Bemerkungen über die vedische Chronologie und über die Geschichte des Rituals», Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 42 (1888): 199–247.
10. Twin

باشی، تو را خوانم، بیا!»^۱ ذکر توأمان شرق و غرب در این سرود آشکارا برابر مختصر مجموع جهات اصلی یا کلیت جغرافیایی جهان است (که در جای دیگر از آن با عبارت «پنج اقلیم» یاد شده است). در چنین بافتی، برشمردن نام‌های اخیر ممکن است تنها برای بیان همان امر از زاویه‌ای دیگر آمده باشد، که همانند عبارت نخست، به شیوه‌ای ناقص، از همان کلیت سخن می‌دارند. این چنین است که قوم‌نگاری^۲، جغرافیای محلی^۳ را بازمی‌نماید: مردمان (یا قوم آریه^۴) که به گروه‌هایی بخش شده‌اند، در نواحی مختلف جای می‌گیرند. آیا در روزگار سرودن این سرودها، رابطه‌ی مستقیمی (پدر-پسر) میان ییاتی و سرودمان‌های قبایل، چون یدو و جز وی، بوده است؟ بگذارید تکرار کنیم که در سرودها از ییاتی به ندرت یاد شده است. اگر بپذیریم که پنج نام این قوم (یدو و جز وی) یادآور «پنج گروه مردمان» و این چنین یادآور پنج جهت اصلی (چهار به علاوه‌ی مرکز) است و احتمال سلسله‌ی نسبی که ییاتی در رأس آن قرار دارد، دیرینه است و حتی در روزگار ودایی هم وجود داشته پس در جای‌هایی، جز زیست‌گاه سرایندگان این سرودها، حفظ شده و بدون دگرگونی قابل توجهی منتقل شده است (آشکارترین دگرگونی تبدیل «تورَوَسَه» به «تورَوَسُو» است). از سوی دیگر، اگر بپذیریم که پنج نام خاص (یدو و جز آن) در آغاز با پنج گروه مردمان مربوط نبوده پس باید پذیرفت که بعدها به افسانه‌ی ییاتی درآمده است اما این فرضیه چندان درست نمی‌نماید: افسانه‌ی ییاتی که در آن جهان را میان پسرانش بخش می‌کند با افسانه‌ی دیرین هندوایرانی مطابقت دارد، و بنا بر آن پسران همواره نیازمند نام‌هایی هستند. آیا باید چنین انگارد که پنج نامی که بعدها به آنها برمی‌خوریم جایگزین پنج نام دیگر شده‌اند که در این فاصله زمانی ناپدید گردیده‌اند؟

۱. باید خاطر نشان کرد که این چهار نام، نام‌های چهار پسری است که ییاتی حماسی آنان را به سرزمین‌های پیرامون گسیل می‌دارد؛ شاید در روزگار ودایی این چهار نام مطابق با جهات چهارگانه در برابر میانه (آنجا که دین مرد نیایش خوان در آن جای می‌گیرد) بوده باشد.

2. ethnography

3. topography

4. arya



پیر و جوان، ییاتی و آون^۱

مطالب مذکور در افسانه‌ی ییاتی و پسرانش، چنان‌که در نخستین کتاب مهابهارته آمده، ثابت می‌کند که بسیار دیرین است. اگر پدرزن جادوی ییاتی و نفرینش را کنار بگذاریم، داستان از این قرار است: شهریاری که سُستی پیری همه‌ی تن و جانش را رنجه داشته از پسرانش درمی‌خواهد تا جوانی خود را به او دهند و یکی از ایشان درخواست پدر را می‌پذیرد و او را مطمئن می‌سازد که از توش و توان هزارساله بهره‌مند خواهد شد. شهریار برادران بزرگ‌تر را که استنکاف کردند از سرزمینش می‌راند و برادر کوچک که درخواست پدرش را پذیرفت، جانشین خود می‌سازد. در اینجا دو مضمون معروف و مطمئناً دیرین به هم می‌پیوندند: منبع نیرو و زندگی که پسران از آن بهره‌مندند و می‌توانند آن را نصیب پدر شهریارشان سازند؛ و نفرین و نفی بلد که پدر نصیب فرزندان می‌سازد که با او بدرفتاری می‌کردند و پاداشی که به پسری می‌دهد که با او به اخلاص رفتار کرد.

مضمون نخست از این رو مهم است که همانند افسانه‌ی کاویه اوشنس^۲ مایه‌ی انتقال افسانه‌ی ییاتی به نسل‌های بعد است. این مضمون یادآور داستان اسکاندیناوی معروف آون^۳ یا آنی^۴، شهریار اوپسالا^۵ است که هنوز هم یکی از شاهان افسانه‌ای دودمان ینگ‌لینگار^۶ است. در پی خلاصه‌ای از این داستان بنا بر فصل ۲۵ ینگ‌لینگاساگا^۷ اثر سنوری ستورلوسن^۸ می‌آید: «۹»

1. Aun

2. Kāvya Uśanas

3. Aun

4. Āni

5. Uppsala

6. ynglingar

7. Ynglingasaga

8. Snorri Sturluson

۹. آنچه در پی می‌آید از اثر خودم Mythes et dieux des Germains, pp. 57-60 برگرفته شده است.

آون شهریار چون سالش به شصت رسید، پسر مهترش را قربان کرد و ایزد اودین^۱ که قربان کردن مردمان را دوست می‌داشت، او را شصت سال دیگر زندگی و شهریاری داد. چون این زمان به سر آمد، اودین، آون را آگاه کرد که تا زمانی که هر ده سال یکبار یکی از پسرانش را از برای او قربان کند، همچنان زنده خواهد بود. اون هفتمین پسرش را نیز قربان کرد و ده سال دیگر نیز زنده ماند، اما دیگر نمی‌توانست بایستد یا راه برود و بر صندلی می‌نشست و او را می‌بردند. پسر هشتم را نیز قربان کرد و ده سال دیگر زیست، اما نمی‌توانست از بستر برخیزد. پسر نهم را نیز قربان کرد و ده سال دیگر نیز زیست، اما چون نوزادی از لب شاخی نوشیدنی می‌خورد.^۲ سرانجام یک پسر برایش ماند اما سوندیان نگذاردند تا وی را نیز قربان کند. «اون شهریار درگذشت و بر تنش در اوسالا تپه‌ای خاک ریختند».^۳ از آن زمان به بعد، مردن از پیری بی‌ابتلا به ناخوشی را بیماری انی^۴ خواندند.

سموئل آیرم^۵ (یا ده، یعنی «نه کامل») تأکید ورزید. آنچه در این داستان توجه ما را به خود جلب می‌کند، درازتر کردن زندگی پدر در زمان‌های مختلف است. دیگر این‌که در این داستان، پسران رقبای خطرآفرینی نیستند که پدر باید آنها را از میان بردارد (آیرم این داستان را با دو داستان اون و فرزندانش و اورانوس^۶ و فرزندانش می‌سنجد که باید اینها را از هم بازشناخت)، بلکه آنان در افزودن عمر شهریار، که پدرشان است، سودمندند.^۸

1. Óðinn 2. þdrakk hann horn sem lébarn
 3. ok er hann heygör at Upsölun 4. ánasótt 5. Samuel Eitrem
 6. «König Aun in Upsala und Kronos», Festkrift til Hjalmar Falk (1927), pp. 245-61.
 7. Ouranos
 ۸. شاید همین باور در روایتی نروژی نیز آمده ولی از ارزش و اهمیت آن کاسته شده باشد
 G. Vigfusson C. R. Unger, eds., Flateyjarbók 1 [1860]: 24
 «هنگامی که هالفدان Halfdan پیر به شهریاری رسید (ecki meirr enn einn mannzaldr). در نیمه‌ی زمستان قربانی بزرگی کرد تا بتواند در قلمرو شهریارش سیصد سال زندگی کند.
 til þess at hann skyldi mega lifa. ccc. vetra konongdómi sínum
 به وی پاسخ آمد که بیش عمر آدمی نرید (ecki meirr enn einn mannzaldr). اما نژادش سیصد سال شکوهمند بماند». نمی‌دانیم به این مناسبت چه قربان کرد، اما آنچه در پی می‌آید دست‌کم از نظر ایزدان برابر «قربانی» آون Aun است: چنین می‌نماید که هالفدان به زبان نه پسر بزرگترش بود که

داستان ییاتی نیز در موارد بسیاری متفاوت است. شهریار هندی تنها عمر درازتر نمی‌یابد، بلکه اجازه می‌دهد که فرایند پیری در مدت افزایش عمر از او تاوان جبران‌ناپذیرش را بستاند و از اندازه‌ی معمولی فراتر رود و در نتیجه چهره‌ای اندوهبار از هستی نمایان سازد. این افزایش مدت زندگی، جوانی نوین و دیرپایی است که هزار سال به طول می‌انجامد. شیوه‌ی ییاتی نیز با اُون تفاوت دارد. اُون در پی زندگی است، از این‌رو جان پسرانش را می‌ستاند یا آن‌را برای اودین، سازنده‌ی ساختار زندگی قربان می‌کند. ییاتی جوانی‌ای را می‌جوید، از این‌رو جوانی یکی از پسرانش را (که تنها پسری است که به درخواست پدر تن درمی‌دهد و در نتیجه تنها فرزندی است که در این داستان از اهمیت برخوردار است) می‌ستاند و به یاری جادوی سازنده‌ی این ساختار پسر فرمان‌بردار نمی‌میرد بلکه تنش موقتاً فساد می‌پذیرد. سرانجام این‌که نتایج بیش از حد متفاوتند: اُون در انجام این داد و ستد زندگی و مرگ دیگر بی‌رحم و ناتوان شده و باید ده سال پس از قربان کردن نهمین فرزندش درگذرد و اگر دهمین و آخرین فرزندش را نیز قربان می‌کرد، ناگزیر ده سال دیرتر می‌مُرد. اما داد و ستد جوانی و پیری میان ییاتی و پورو با مذاکره‌ای به پایان می‌آید و داد و ستدی بازگونه اوضاع را به صورت نخستین بازمی‌گرداند و بخشنده، جوانی خود را بازمی‌یابد که به معجزه‌ی انتقال آن به پدرش حفظ شده است، در حالی که ییاتی که از جوانی پسرش برخوردار شده بود، هم‌چنان پیری خود را بازمی‌یابد.

به رغم کارکرد این تفاوت‌ها، اصل هر دو کارکرد یکی است و شتاب گرفتن پیری ییاتی و تصنعی بودن آن، برخلاف طبیعی بودن پیری اُون، چیزی را عوض نمی‌کند: هر دو شهریار آرزو دارند از وضعیت خود، مرگ یا پیری، بگریزند و هر یک گریز را حق خود می‌دانند. هیچ‌یک از این دو شهریار زندگی افزوده را از بیگانه‌ای مانند زندانی یا برده‌ای نمی‌ستانند، بلکه تنها آن‌را از یک یا چند فرزندش می‌گیرند.

→ مجموعه‌ی کامروایی‌های نژادش را به دست آورد. در واقع، گفته شده که این نُه پسر بزرگترش همه همسال بودند و در نبرد از پای درآمدند و وارثی نداشتند.

suá er sagt at engi þeirra cetti börn ok fellu allir senn í orrostu

و این پیش‌گویی با زادن نُه پسر دیگر و نیز فرزندان آنان به حقیقت پیوست. دلیلی وجود ندارد که بیاندیشیم که داستان هالفدان از داستان ائون برگرفته شده باشد یا بالعکس: این دو داستان حاکی از یک باور مشترکند که جنبه‌های تاریخی گوناگونی یافته‌اند.



پسران بی ادب و بخش کردن جهان، بیاتی و نوح

مضمون دوم درست همان است که در سفر پیدایش^۱ (۱۸:۹-۲۹) آمده و گونه‌گونی و تقسیم اقوام عمده، که اندکی پس از طوفان بر زمین پدیدار شدند، شرح داده شده است:

پسران نوح که از کشتی بیرون رفتند شام، حام و یافت بودند. حام پدر کنعان بود. این سه پسران نوح بودند و فرزندان ایشان در سراسر زمین سکنی گزیدند. نوح نخستین کس بود که کشت و ورز کرد. تاکستانی بساخت، و می خورد و مستان شد و برهنه در خیمه‌اش بخت. و حام، پدر کنعان، پدرش را برهنه دید و به برادرانش بیرون خیمه بگفت. پس شام و یافت جامه‌ای برگرفتند و آن را بر شانه‌هایشان انداختند و پس‌پس رفتند و برهنگی پدرشان را پوشاندند. روی سوی دیگر گرداندند و نظر به برهنگی پدر نکردند. چون نوح از خواب مستی بیدار شد و دانست که کهنترین پسرش با او چه کرده است، گفت: «نفرین باد بر کنعان؛ بنده‌ی بندگان برادرانش باشد». نیز گفت: «آفرین خداوند، خدای من، بر شام باشد؛ و باشد که کنعان او را بنده بُود. خداوند فرزندان یافت را افزون کند و باشد که در خیمه‌های شام سکنی گزینند»^۲؛ و باشد که کنعان وی را بنده بُود». نوح پس از طوفان سیصد و پنجاه سال بزیست. و روزگار نوح نُهصد و پنجاه سال بود؛ و درگذشت.

در اینجا، چنان‌که در آیه‌ی ۱۹ آمده، سخن از اسکان یا بهتر است گفته شود

1. Genesis

۲. بازمانده‌ی سلسله‌مراتبی که سام Shem در رأس آن جای دارد.

اسکان مجدد مردمان در سراسر زمین است یا دست کم تا آنجا که عبرانیان باستان از آن آگاه بودند یا این که می‌خواستند از آن آگاه باشند. در سه باب بعد از جای گرفتن زادگان سه برادر در این جهان سخن رفته است: از نسل شام، چون دیگر فرزندان نوح، مردمان گزین زاده شوند^۱؛ پسران یافت در شمال و غرب مسکن گزینند. در مورد سکنی گزیدن فرزندان حام تفاوت‌هایی به چشم می‌آید: به نظر می‌رسد که نخست نیای اقوامی انگارده شده که در شرق فلسطین جای گزیدند؛ سپس نام او به جنوب، سرزمین سیاهان (آئیتوس^۲، و جز آن) می‌پیوندد. این تقسیم‌بندی تنها توپوگرافیک^۳ است و به هیچ‌روی جنبه‌ی کارکردی ندارد^۴ و هدف از آن تنها ارائه‌ی منشأ بندگی کنعانیان است.

جالب توجه است که بنگریم طبری و پس از وی بلعمی چگونه در پی آمیختن روایات قرآنی و تورات با «روایت ملی» ایران بودند و داستان نوح را با افسانه‌ی جمشید (ییمه) و کشنده‌ی وی ضحاک بیوراسپ (ازی دهاک^۵ معروف به بثور-آسپه^۶ «دارنده‌ی ده‌هزار اسب») پیوستند. از آنجا که طبری و بلعمی در این مرحله از «تاریخ» ایران، داستان نوح پیامبر و طوفان نوح و سه پسرش را افزوده‌اند و بیوراسپ، قاتل جمشید، و ضحاک ماردوش را دو

۱. قس. حزقیل Ezekiel ۵، ۵: «این اورشلیم است؛ آن را در میان ملل قرار داده‌ام و سرزمین‌ها پیرامونش را فراگرفته است» (منقول در شلراث، ص ۳۲ که در مورد «شهریاری میانه» در میان عبرانیان به Wilhelm Roscher, Omphalos, pp. 24-25 اشاره دارد).

2. Aiθioztes

3. topographic

۴. بیشتر جالب توجه است که در مورد «سه طبقه» به روایت کتاب مقدس نگریسته شود که در سده‌های میانه به آن ارزش سه کارکردی داده شده است (oratores, bellatores, laboratores) و جز آن. ژاک لوگوف Jacques le Goff در مقاله‌ی مهم خود به این کاربرد اشاره کرده است: «Note sur la société tripartite: ideologie monarchique et renouveau économique XI^e de la chrétienté du IX^e au XII siècle», L'Europe aux-siècles, Colloque de D. Tereš tik (1968), pp. 63-71. Varsovie, 1965 IX^e در ص ۶۳ آمده است: «د. ترشتیک D. Tereš tik بررسی موضوع جامعه‌ی سه‌بخشی tripartite در ادبیات سده‌های میانه به درستی به اهمیت متن سفر پیدایش Genesis (۹، ۱۸-۲۷) اشاره کرده است (Československý Casopis Historický [1964], p. 453) نویسندگان سده‌های میانه از این که نوح پسرش حام را نفرین کرد و این به نفع دو پسر دیگرش، سام و یافت، شد. (Maledictus Chanaan, servus seruorum erit fratribus) (سuis استفاده کردند تا پیوندهای میان دو مرتبه‌ی برتر و مرتبه‌ی سوم را که مرتبه‌ی فرعی است، مشخص سازند. اما به نظر می‌رسد که بعدها از این متن استفاده شده باشد».

5. Aži Dahā ka

6. Baē var-aspa

شخصیت متفاوت آورده‌اند، که یکی پیش از نوح بود و در طوفان تباه شد و دیگری که روزگاری دراز پس از اخلاف پسر «سیاه» نوح زاد. این زمان را نیک گزیده‌اند: همه گفتند که از سه پسر نوح، اقوام سیاه‌پوست (حام)، زردپوست (یافت)، و سفیدپوست (شام) زاده شوند، به عبارت دیگر این بیانگر پیوستگی نزدیک مردمانی است که آفریدون، که بر ضحاک چیره شد، باید میان سه پسرش تقسیم کند یا این‌که کرده باشد تا اتباع مُلک ایشان گردند. اما، آفریدون که بنا بر روایت ایرانی سه پسر فرزندان اویند، سرزمین‌ها و گروه مردمانشان با تورات متفاوت است. از این‌رو، هنگامی که «جهان را بخش می‌کند»، سه بخش وی شامل رومیان، ایرانیان و هندیان، و تورانیان و چینیان است؛ اما بهروزی یا تیره‌روزی سیاهان به فراموشی سپرده شده است. در تاریخ بلعمی، روایت اسلامی بزه حام و نیز دو پسر نوح آمده است:

نوح پس از طوفان سیصد سال دیگر بزیست... خداوند از پشت هشتاد کس که با نوح از طوفان رسته بودند، مردمان را پدید کرد. کنون همی مردمان جهان، جهودان، عیسویان، و مسلمانان طوفان نوح را راست می‌انگارند. تنها مجوسانند که از نوح و طوفان بی‌خبرند و گویند جهان از آغاز همواره چنین بوده که هست...

دیگر بدان که همه آفریدگان پس از نوح از پشت شام، حام و یافت‌اند. تازیان، ایرانیان، سفیدپوستان، نیکان، فقها، دانایان و فرزندگان (۱) از نژاد شامند و چونی آن چنین است. روزی نوح خفته بود و باد دامنش برداشت و شرمش پدیدار کرد و وی ندانست. یافت از بر نوح بگذشت و شرمش بدید. خنده زد و مزاح کرد و او را نپوشانید. حام، برادر یافت در رسید. به نوح نگریست، خنده کرد و مزاح کردن آغازید و پدرش را نپوشانید و بگذشت. شام پس از برادرانش بیامد و نوح را در آن حال دید و چشم برگرفت و برهنگی پدر را پوشانید. نوح بیدار شد و از شام پرسید که چه رفته است. چون بدانست که

۱. این آغاز تعبیری کارکردی است که به قرار دادن فرزندان «پسر نیک» در کارکرد نخست محدود می‌شود. جالب توجه است که در نظر گرفته شود که قوم یهود این نژادپرستی «سامی» را فراموش کرده‌اند.

حام و یافت از برش بگذشتند و خندیدند، آنان را نفرین کرد و گفت: «خداوند تخم پشتتان را بگرداند».

از آن پس، همه کسان و اثمار سرزمین حام سیاه شدند و از آن میوه‌ها یکی انگور سیاه است.

ترکان، صقلاییان، یاجوج و ماجوج و چند قوم دیگر که آنان را نشناسیم، از نسل یافت‌اند. این چنین حام و یافت از برای خندیدن به شرمگاه پدرشان عقوبت دیدند. (۱)

آرزویی محال است اما کاش می‌شد دریافت که مأخذ نویسندگان سفر پیدایش در مورد مضمون تقسیم جهان و نیز نام این سه برادر چه بوده است. صورتی که آنان به دست داده‌اند به هرحال به افسانه‌ی هندی (ییاتی و پسرانش) نزدیک‌تر است تا افسانه‌ی ایرانی (فریدون و پسرانش). دیگر این‌که این افسانه نیز چون افسانه‌ی هندی نه تنها از یک پسر هوشیار و برادران بی‌توجهش یاد می‌کند بلکه از پسری سخن می‌گوید که پدرش را بزرگ می‌دارد و دیگران به وی بی‌توجهی می‌کنند.

تاکنون تنها به بررسی یک روایت از ماجرای ییاتی و پسرانش پرداخته‌ایم: روایتی که در «کتاب شهریاران» آمده و آن درآمد مهابهارته است. اما این تنها یک روایت است و روایات دیگر نیز هست. در کتاب پنجم مهابهارته، روایتی دیگر آمده که در آن پیر شدن و داد و ستد معجزه‌آسای پیری و جوانی نیامده است و بخش‌های داستان به داستان نوح و پسرانش نزدیک‌تر است.

در کتاب پنجم مهابهارته که هیجان‌انگیز است و در آن بسیار کسان از هر دو سو می‌کوشند تا درگیری قریب‌الوقوع دو گروه عم‌زادگان و عم‌وزادگان را بازدارند و برای این منظور سعی می‌کنند امتیازاتی از دوریودته^۲ بستانند، زمانی درمی‌رسد که در تراشتره^۳، پدر دوریودنه، که نایبنا، اما روشن ضمیر و سست‌رأی است، به پسرش بازمی‌گوید که نخستین شهریار این خاندان نیست

۱. فصل ۴۱ (داستان نوح پیامبر) و فصل ۴۲ (داستان ضحاک)، از ترجمه‌ی هرمان زوتنبرگ Hermann Zotenberg، ج ۱ (۱۸۶۷)، صص ۱۱۴-۱۱۶.

2. Duryodhana

3. Dhṛ tarā śtra

که شهریاری حق وی است، اما به دیگری می‌رسد. چند مثال می‌آورد: در گذشته‌ای نه‌چندان دور، پدربزرگشان شان‌تنو^۱ دومین پسر پرتیبه^۲ به شهریاری رسید زیرا برادر مهترش به ناگزیر در پی کاری دینی شده بود. در روزگار در تراشتره نیز، برادر ناتوان بر تخت ننشست بلکه پاندو^۳ بر تخت شهریاری تکیه زد. اما نخستین اشاره وی به پورو است و در این اشاره از سران این دودمان آشکارا سخن رفته است:

«سومه^۴»، سرور آفریدگان است که در آغاز نیای قوم کورو^۵ بود. پنجمین فرزند از پشت سومه، بیاتی پسر نهوسه^۶ بود. پنج پسر داشت که در میان راجرشی‌ها^۷ برجسته بودند، بزرگ‌ترین آنان یدو، سرور بس نیرومند بود، و کهرتین آنان پورو بود که نیای خاندان ما و پسر شرمیشتا بود و شرمیشتا دختر ورسپرون^۸ بود. ای بهترین برته‌ها^۹، یدو از دویانی^{۱۰} بزاد و نوه‌ی شوکره^{۱۱} بود که نام دیگرش کاویه^{۱۲} و نیرویش بی‌اندازه بود. این نیای یادوها^{۱۳} [= یدو] که بس توانمند و از برای توانش ارجمند بود، بسیار خودبین گشت و بی‌خردانه کشته‌ها^{۱۴} یا طبقه‌ی جنگیان را خوار داشت. ^{۱۵} به نیروی خویش چنان غزه شد که سر از فرمان پدر پیچید و این شهریار نستوه پدر و برادرانش را خوار داشت. یدو بر این زمین چهار حد، مسلط شد و بر شهریاران چیره گشت و در شهری جای گزید که پیل نامیده شد [= هستی‌ناپوره^{۱۶} که بعدها پایتخت پاندو شد و پس از پیروزی پاندوه‌ها پایتخت آنان شد]. ﴿۱۷﴾ پدرش بیاتی، پسر نهوسه، در

- | | | | | |
|----------------------|------------|------------------|---------------|---------|
| 1. Śātana | 2. Pratipa | 3. Pāṇdu | 4. Soma | 5. Kuru |
| 6. Nahuṣa | | 7. rājarṣis | 8. Vṛṣaparvan | |
| 9. Bharatas | | 10. Devayāni | 11. Sukra | |
| 12. Kāvya | | 13. Yādavas | 14. Kṣatra | |
| 15. avamene | | 16. Hastinā pura | | |
| 17. Mbh. V, 5046-48: | | | | |

Yādavānāṃ kulakaro balavān vīryasaṃmataḥ
 avamene sa tu kṣatram darpaṇaṃ rṇaḥ sumandadh īh.
 na cātiṣṭhat pituḥ śāstre baladarpaṇimohitah,
 avamene ca pitaram bhrātrīṇś cāpy aparā jitaḥ.
 pṛthivyāṃ caturantā vām vadur evābhavad balī
 vaśe kṛtvā sa nṛpatin avasan nāgasāhvaye.

اوج خشم، پسرش را نفرین کرد. ای پسر گانداری^۱، و او را از پادشاهی خویش براند. ﴿۲﴾ دیگر آن که ییاتی بر پسرانش که به نیروی یدو غره شدند، خشم گرفت و آنان را نیز نفرین کرد. ﴿۳﴾ پس آن شهریار نیک، کهترین پسرش، پورو، را بر تخت شهریاری نشانده که آرزویش را برآورده بود. ﴿۴﴾ این چنین است که مهترین پسر نیز شاید از شهریاری بی بهره ماند ولی کهترین پسر از برای بزرگداشت پدر سالخوردش^۵ بر تخت شهریاری نشست... ﴿۶﴾

چنان که دیده می شود، در این متن که از کتاب پنجم برگرفته شده تنها یکی از دو مضمونی که در متن نخست به هم پیوسته بود، آمده است. کوتاهی پسران، جز پورو، برنیارودن خواست پدر است. پدرشان را خوار می دارند، یدو از آن رو که به نیروی خویش غره است و سه برادر مهتر نیز از این رو که بیش از اندازه متأثر از آوازه ی برادر مهترشان می باشند. اما شایستگی پورو به سبب بزرگداشت پدر و فرمان بردن از او است. البته دلیلی برای یگانگی این دو روایت یا در نظر گرفتن آنها به ترتیب تقدم و تأخر نیست. ﴿۷﴾ وجود این دو روایت ثابت می کند که افسانه ی ییاتی و پورو چنان رایج بوده که به دو صورت متفاوت اما هم چند گفته شده است. نیز برمی آید که عنصر اصلی فلان یا بهمان

1. Gāndhāri

۲. همان، ج ۵، ص ۵۰۴۹.

taṃ pitā paramakruddho yayātir nahuṣātmajaḥ
śaśāpa putram, gāndhāre rājyāc ca vyaparopayat.

۳. همان، ص ۵۰۵۰.

ye cainam anvavartanta bhrātaro baladarpitam
śaśāpa tān api kruddno yayātis tanayān atha.

۴. همان، ۵۰۵۲.

yaviyāṃsaṃ tataḥ pūruṃ putram svavaśavartinam
rājye niveśayām āsa vidheyam nṛpasattamaḥ .

(راجیه rājya به معنی «شهریاری» و «قلمرو شهریاری» است).

5. Vṛddhopascvayā

6. Mbh. V, 148, 5042-52.

۷. باید خاطر نشان ساخت که روایت دیگر کتاب پنجم در مورد زمان با دشواری (نظری!) روایت مذکور در کتاب نخست همراه نیست: در روایت اخیرالذکر، پسران شرمیشتا (و مطمئناً برادران ناتنی آنان نیز) هنگامی که سهل انگاری ایشان مایه ی نفرین شدن پدرشان توسط نیایشان می گردد، هنوز پسران خردسالی هستند؛ اما به محض این که نفرین (بی درنگ) اثر می کند، با پدرشان چون مردان جوان آزموده سخن می گویند.

جزئیات ویژه و شگفت درباره‌ی احترام نگزاردن به پدر نیست، بلکه عنصر اصلی همین بی‌احترامی است.

درباره‌ی نتیجه - یعنی بخش کردن زمین میان برادران - در این قسمت کوتاه از کتاب پنجم چیزی نیامده و ذکری از سرزمین‌های دیگری نشده که ییاتی به چهار پسر نخست خویش واگذارد. البته نیازی نیز به آنها نبوده است زیرا تنها خواست مهم در تراشده آن است که یدو از تخت بی‌بهره ماند و پورو در آن بخش ویژه‌ی زمین که دوریودنه می‌خواهد بر تخت شهریاری بنشیند و آن جای «سرزمین میانه» و پایتخت آن هستی ناپوره است. یدو پس از نفرین^۱، آشکارا و بی‌درنگ از قلمرو شهریاری رانده می‌شود:^۲ ناگزیر بود جایی رود و به رغم اختصار متن، طبیعی است که بیانگاریم که در همان شرایط، نفرین‌های همانندی نصیب سه پسر دیگر نیز می‌شد. اما در روایت نخستین کتاب، این داستان فی حد ذاته آمده است، نه از برای اثبات نکته‌ای در بحثی سیاسی، و به همین سبب، طبیعتاً نام سرزمین‌های بخش‌شده نیز باید در آن آمده باشد. در واقع، ما نیز به همین امر می‌رسیم، اما مهم‌ترین عبارت، بعدتر، نه در بخش اول ماجرای ییاتی، بلکه در بخش دوم آمده است که اکنون به بررسی آن خواهیم پرداخت. جمله‌ای را که ییاتی در بخش دوم خطاب به ایندیره گفت به یاد داشته باشیم که در آن از تصمیمات خویش در مورد پسرانش سخن گفت و به پورو چنین گفت:

gaṅgāya munayor madhye kṛtsno 'yaṃ viṣayas tava
madhye pṛthivyas tvaṃ rāja bhṛā taro 'ntya dhipas tava.

سراسر زمین میان گنگ^۳ و یمونا^۴ تو راست: تو، خود شهریار میان زمین خواهی بود؛ برادرانت خداوندان نواحی مجاور آن باشند.^۵

1. śaśāpa

2. rājyāc ca vyapāropayat

3. Ganges

4. Yamunā

۵. مهابهارات ۱، ۸۷، ۳۵۵۵. در متن چاپ پونا ۱، ۸۲، ۴ به جای - antya («آنچه لب مرز است، پیرامونی») صورت - anta («پایان، مرز، حد») آمده که به همان معنا است. در واقع، به رغم این توصیف زیبای مرکز در برابر پیرامون، کشورهایی که چهار پسر بد به آنها گسیل شدند. ظاهراً در شمال غربی متمرکزند. شاید این امر با جابجا کردن اقوام و دگرگونی‌هایی که افق ایشان در میان زمان سرودها و حماسه روی داد، مربوط باشد (کوسامبی، نک. صص ۲۸-۳۹). چنین است که این شلوکه śloka این باور کهن را همچنان منتقل می‌کند، حال آن‌که در شلوکه‌ی ۳۵۳۳ این باور را به صورت ناقص و مخدوش جنبه‌ی جغرافیایی می‌بخشید.

تبرستان
www.tabarestan.info

تبرستان

www.tabarestan.info

بیاتی و پسران دخترش

تبرستان

www.tabarestan.info



چهارنوهی ییاتی و سه کارکرد

صحنه تغییر می‌کند و جز ییاتی که هم‌چنان نقش اصلی را ایفا می‌کند، شخصیت‌های دیگر داستان عوض می‌شوند. در واقع این پرده‌ی دوم نیست، بلکه نمایش دیگری است که داستان آن با داستان نخست پیوستگی نزدیکی ندارد. پرده که بالا می‌رود، می‌بینیم که ییاتی فرایند سال‌خوردگی را پشت سر نهاده و همسر در دسرافرین وی، دختر جادوگر، دیگر در نگرش به گذشته نیز روی نمی‌نماید. تنها دو پسرش را بازمی‌شناسد، جانشینش پورو و یدو که دو بار پدیدار می‌گردند و نقش مهمی ایفا نمی‌کنند و به همان ترتیب از آنها یاد می‌شود و چنین می‌نماید که با یکدیگر رابطه‌ی خوبی دارند. دیگر این‌که، ییاتی را دختر وفاداری به نام مادوی^۱ است که نام مادرش نمی‌آید. ییاتی را از این دختر چهار پسر است که شهریارند. کوتاه‌سخن این‌که به نظر می‌رسد همه چیز برای انجامی خواستنی مهیا شده است.

حقیقت این‌که چهار پسر دخترش به طرزی شگفت زاده شده‌اند. شرح زادن شگفت‌انگیز آنان در کتاب پنجم مهابهارته به شیوه‌ای دلکش آمده و بعد به آن خواهیم پرداخت (۲۳)، زیرا داستان و نمایشی دیگر است که در داستانی میان داستان نخست و دوم می‌آید و مجموعه‌ی ساخته از سه داستان را تشکیل می‌دهد که عنوان این مجموعه‌ی سه‌گانه را می‌توان «پدر و پسران»، «پدر و دختران»، و «پدر و نوه‌ها» گذارد. در نخستین کتاب مهابهارته تنها ذکر پسران و

1. Mādhavī

نوه‌ها؛ تغییرات عمده آمده، اما در کتاب پنجم که در آن از پسران یاد نشده، سومین نمایش‌نامه و پیوست هماهنگ نمایش‌نامه‌ی دوم است. بیاتی که دیگر برای همیشه پیر شده، شهریاری را به جانشین خویش پورو وامی‌گذارد تا به بررسی مدت زمان گران‌بهای میان زندگی و مرگ، که آن‌را دوران بازنشستگی می‌نامیم، بپردازد. این دوران به مفهوم هندی آن مدتی دراز است که در آن زمان در جنگل به سر می‌برد و هم‌نشین زهاد گوشه‌نشین می‌گردد. در آنجا است که بیاتی با شایستگی‌های فراوان به تکمیل فضایی می‌پردازد که در مدت شهریاری نمونه‌ی خویش به عنوان «شهریاری جهان» کسب کرده است و در این منظومه این عنوان به وی ارزانی می‌شود. در نتیجه، گاه درگذشتن بی‌هیچ دشواری به آسمان برمی‌شود.

نوه‌هایش، که ظاهراً آن‌ها را چندان نیک نمی‌شناسد، در قلمروهای شهریاری به سر می‌برند و کامروایند که همه از آن پدرانشان نیست. آنان نیز به کسب فضایل می‌پردازد، اما فضایل آنان متفاوت و بنا بر چهار تعریف بسیار جالب توجهی است که گالو^۱، دانای دیگری، هنگام مشاهده‌ی زایش آنان برای مادرشان مادوی برشمرد:

jāto dānapatiḥ putras tvayā śūras tathā 'paraḥ satyadharmaratas'
cānyo yajvā cāpi tathā paraḥ

تو را پسری زاده است که خداوند دهش است، پسر دومی که قهرمان است، دیگری که وقف داد و راستی است، و دیگری که قربان‌گر است. ﴿۲﴾
«خداوند دهش» که همان خداوند صدقات است اساساً چیز دیگری است، یا این که صدقات تنها بهره‌برداری نیکی است که وی از سرشت راستین خود می‌نماید: مال و خواسته بی‌اندازه دارد. نام وی وَسُومَنَس^۳ است و جزء وَسُو^۴ در نام وی به معنی «خواسته و مال» است. ﴿۵﴾ سراینده‌ی کتاب پنجم، هنگام زایش وی، او را به روشنی بازمی‌شناساند:

1. Gālava

2. Mbh, V, 118, 4023.

3. Vasumanas

4. vasu

5. بنا بر صورتی دیگر، اساساً وسومت Vasumat به معنای برخوردار از مال و خواسته است.

tato vasumanā nāma vasubhyo vasumattarah.
vasuprabho narapatih sa babhū va vasupradah.

به نام وسومنس، دولتمندتر از دولتمندان، برابر خودِ وسوها^۱ (دولتمندان)،
شهریارِ بخشنده‌ی مال و خواسته شد. «۲»
این‌چنین، فضایل این چهار پسر به ترتیب زایش آنان – که ترتیب
کارکردهایشان نیز هست – برشمرده می‌شود: یکی با کارکرد سوم (وسو^۳، مال و
خواسته)، یکی با کارکرد دوم (شوره^۴، قهرمان)، و دو تن با دو جنبه‌ی نخست:
یکی اخلاقی، وقف کامل خود به راستی^۵ و فضیلت^۶، دیگری دینی یا به عبارت
دقیق‌تر نیایشی، رعایت بسیار دقیق قربان‌ها.^۷
این چهار پسر که بر روی زمینند و پدربزرگشان که در آسمان است، گاه
نخستین رویارویی خویش را پیش‌بینی نمی‌کنند.

1. the Vasu

2. Mbh, V, 115, 3954.

3. vasu

4. śūra

5. Satya

6. virtue

7. yajña



بزه ییاتی، هبوط ورستکاری و انتقال شایستگی‌ها

ییاتی از برای شایستگی‌های بی‌اندازه‌اش میلیون‌ها سال در آسمان به آسانی زیست و ایزدان آسمانی او را بس ارج می‌نهادند. به بهشت‌های بسیار می‌رود و گاه در آنها منزل می‌کند. اما روزی در کمال وی نقصی پدیدار می‌گردد: در کتاب پنجم این نقص، فکری و آنی، اما در کتاب نخست کلامی و حاصل انگیختگی است. شرح این امر در کتاب پنجم احساس برانگیز است. ۱۰ پس از گذشت هزاره‌های بی‌شمار که در کمال سعادت سپری گشت، روزی ییاتی در میان برجسته‌ترین رشی‌ها^۲ نشسته بود که غرور ابلهانه‌ای بر او مستولی شد و ایزدان، رشی‌ها و مردمان را به چشم حقارت نگریست. ایندیره که آنجا بود، از دلش آگاه شد. رشی‌ها که بینش ایشان کمتر است، این رویداد ناگوار ذهنی را بی‌آن‌که آن‌را دریابند، آزمودند: تا آن لحظه او را دوست و همکاری قدیمی می‌انگاردند و در این امر هیچ ناراحتی حس نمی‌کردند، اما ناگهان دیگر او را باز نشناختند و او را به چشم بیگانه و ناخوانده نگریستند. همه پرسش‌های پریشان می‌کردند: «کیست؟ پسر کدام شهریار است؟ چرا در آسمان است؟ چه کرده که این پاداش را به کف آورده؟ زمان زهد و پارسایی خویش کجا بوده؟ از او چه دانند؟ که او را شناسد؟» و همی اهل آسمان، گردونه‌رانان و دربانان پاسخ گویند: «نشناسیمش». در حقیقت ییاتی شهریار دیگر شده است. شکوه خویش را از برای بزهدش از دست داده است. کاش تنها شکوهش را از دست داده بود!

1. Mbh, V, 119, 4037-47.

2. řšis

در کتاب نخست آمده که بیشتر شتابکار بود تا بزهکار. ﴿۱﴾ روزی ییاتی به دیدار ایندره می‌رود و شهریار ایزدان دوستانه از وی چند پرسش می‌کند: «هنگامی که پسر پورو پیری را از تو ستاند و هنگامی که شهریاری را به او دادی، به او چه گفتی؟» اینجا است که ییاتی پاسخی نیک می‌دهد که پیش از این ذکر شد: «به او گفتم: "سراسر زمین میان گنگ و یمونا تو را است؛ تو، خود، شهریار میانه‌ی زمین خواهی بود؛ برادرانت شهریاران نواحی مجاور باشند". نیز او را گفتم...» ﴿۲﴾ پس ییاتی در سیزده بیت اندرزهای اخلاقی نیکی را (که هیچ‌یک اصیل نیست) که در آن گاه به پورو داد، باز می‌گوید: سپس ایزد پرسشی دیگر می‌کند و ییاتی خطر و دام را نمی‌نگرد. «ییاتی شهریار، پسر نهوسه، همه‌ی خویش‌کاری‌های خویش انجام دادی و ایوان را ترک گفتی و به جنگل شدی. تو را می‌پرسم: شایستگی‌های زاهدانه‌ات هم‌ارز کیست؟» پاسخ چنین است: «ای ایندره، نه در میان مردمان و نه در میان ایزدان و گندروه‌ها^۲ و مهرشی‌ها^۳ نتوانم کس را نام برم که شایستگی‌های پارسایانه‌اش هم‌ارز من باشد!» حکم ایزد بی‌درنگ اعلام می‌شود: «از آنجا که زبردستان و همگنان و زبردستانت را خوار داری، شایستگی‌هایت بشود و باید از آسمان فروافتی!» ﴿۵﴾

اما شهریار در مانده از آن اندازه هشیار است که خاطر خویش را به سرزمینی که باید بر آن فرود آید مشغول دارد. در کتاب اول، درست پس از محکومیت و پیش از فروافتادن به ایندره می‌گوید: «شهریار ایزدان، اگر به راستی خوار داشتن مردمان، گندروه‌ها، رشی‌ها و ایزدان مایه‌ی آن شد که از جهان‌های (آسمانی) بی‌بهره مانم و از جهان ایزدان بی‌نصیب، مرا دستوری ده تا به میان مردمان نیک^۴ فروافتم!» ﴿۷﴾ ایندره بی‌درنگ؛ درخواست وی را می‌پذیرد و

۱. همان، ج ۱، ۸۷-۸۸، ۳۵۵۱-۶۶.
 ۲. همان، ۱، ۳۵۵۵؛ نک. فوق، فصل اول.
 3. Gandarvas 4. maharṣis
 ۵. همان، ج ۱، ۱۱۹، ۴۰۵۳-۵۵.
 6. satāṃ madhye
 ۷. همان، ج ۱، ۸۸، ۳۵۶۷-۶۸.

هیچ شرطی نمی‌گذارد. در کتاب پنجم به نظر می‌آید که به ییاتی هنگام فروافتادنش این توان داده می‌شود که راه خویش را برگزیند: هم‌چون فضانوردی که می‌تواند با جت‌ها^۱ و چترهایش جای فرود آمدنش را تعیین کند. ییاتی می‌اندیشد: «اگر باید فروافتم، دست‌کم بگذار میان نیکان فرود آیم!» و راهش را با بوی ستونی از دود که از قربانی عظیمی برمی‌خاست تنظیم کرد و بر جایی فروافتاد که، بنا بر پیش‌بینی درستش، نیکان مسکن داشتند. ﴿۲﴾

این قربانی را — که واجه‌پیه‌یی^۳ از جانب خاندان شاهی بود — چهار شهریار با یکدیگر نثار می‌کردند که امری شگفت و غیرمعمول بود. و این شهریاران همه چهار نوهی ییاتی بودند که افزون بر فضایل ویژه‌ی خویش — خواسته و سخاوت و سومنس، دلیری پُر‌تَرَدَنَه، راستی شی‌یی^۴، و قربان‌کردن‌های دقیق اَشْتَكَه^۵ — برخوردار از برترین فضیلت اخلاقی یا راست‌گویی بودند که این فضیلت کمابیش تقسیمات کارکردی ایشان را محو کرده و همه آنان را به صورت تعمیم‌یافته‌ی شهریار کامل درمی‌آورد. دود بنا بر سنت ودایی از هیزم‌های آهَوَنِيَه^۶، «آتش قربانی»، ایشان برمی‌خیزد و چون راهی، آسمان و زمین را به هم می‌پیوندد یا چون رودی که سراینده آن‌را با گردش پرآوازه‌ی رود گنگ می‌سجد. ﴿۷﴾

آیا فروافتادن ییاتی که او را به میان آنان می‌برد، او را به زمین می‌رساند؟ بنا بر کتاب نخست چنین نیست: ﴿۸﴾ هنگام فروافتادن ییاتی آن‌گاه که هنوز در آسمان است، اشتکه دیرزمان با او گفتگو می‌کند. نخست از او پوزش می‌خواهد که چنان بی‌ادبانه از او نامش را می‌پرسد و به نظر می‌آید که هر چهار نظاره‌گر زمینی پیش از فرود آمدن ییاتی با او سخن می‌گویند. اما اگر نخستین

1. jets

۲. همان، ج. ۵، ۱۱۹، ۴۰۵۵-۵۶.

3. vājapeya

4. Śibi

5. Aṣṭaka

6. āhavanīya

۷. همان، ج. ۵، ۴۰۵۷-۶۰.

4057: caturo paśyata nṛpārṇs teṣāṃ madhye papāta ha
pratardano vasumanāḥ śibir auśṭnaro ṣṭakaḥ.

۸. همان، ج. ۱، ۸۸، ۳۵۶۹.

سخنانی را که در کتاب پنجم در این باره آمده، بپذیریم، پاسخ مثبت خواهد بود. ﴿۱﴾ چهار شهریار هنگامی که ییاتی بر زمین می‌رسد از او می‌پرسند: «کیستی؟ از چه نژاد، چه سرزمین و کدام شهری؟ آیا یکشه‌ای^۲ یا ایزد، گندروه‌ای یا راکشسه^۳؟ نمی‌نماید که آدمی باشی. قصدت چیست؟» ییاتی به اختصار بسیار شگفتی ماجرای تیره‌روزیش را بازمی‌گوید: «ییاتی هستم، ییاتی راجرشی. شایستگیم به انجام رسید و از آسمان فرو افتادم. آرزو داشتم میان نیکان فرو افتم: میان شما افتاده‌ام...» اما اندکی پس از آن، چون این گردهمایی شادمانه‌ی خانوادگی به پایان آمد، گفته می‌شود: «شهریار دیگر باره برخاست، بی آن‌که بر سطح زمین پا نهد» ﴿۴﴾ و این امر، با تکرار مفصل این روایت که روایتی نو و اندکی متفاوت است و در پی این انجام می‌آید، تأیید می‌گردد: بر زمین پا ننهاد» ﴿۷﴾

این نکته‌ی ثانوی است. نکته‌ی مهم، خود نتیجه و چندین گفتار است، که نثارهای سخاوتمندانه‌ی حریفان به این نتیجه منتهی می‌شود. روایت‌های مختلف در این موارد موافقت دارند: چهار شهریار پیشنهاد می‌کنند که شایستگی‌های خویش را به ییاتی دهند تا دیگر بار جایگاه خویش را در میان ایزدان بازیابند، اما ییاتی نمی‌پذیرد و می‌گوید تنها بر همان می‌تواند صدقه قبول کنند و نیز در روایاتی می‌افزاید که نمی‌خواهد آنان را از الطافشان بی‌بهره سازد. اما جزئیات متون مختلف با هم تفاوت دارد.

در کتاب نخست، هریک از شهریاران به نوبه‌ی خویش — به این ترتیب: اشتهکه، پُرتژدنه، و سومنس، و شبی — به ییاتی همه‌دان^۴ تقریباً یک چیز را می‌گویند و این مانند این بند معروف گاهان^۵ اوستا است: «از تو درمی‌خواهم

۱. همان، ج ۵، ۱۱۹، ۴۰۶۰-۶۲.

2. Yakṣa 3. Rākṣasa

4. samāruoha nṛpatiḥ asṛṣān vasudhā talam

۵. همان، ج ۵، ۱۲۰، ۴۰۷۸.

6. na pṛthvīm asṛṣat padā

۷. همان، ج ۵، ۱۲۰، ۴۰۸۰.

8. omniscient

9. gāthā

—میافت!— هر جهانی که دارم، لوکاه^۱، در آسمان یا در فضا، اگر چیزی داشته باشم، از آن تو است.»^۲ این چنین نظام شایستگی‌ها و پاداش‌ها به صورت کسب ملک تعبیر می‌شود و آن به صورت کسب قطعات بزرگ‌تر و کوچک‌تر زمین در پهنه آسمان است، و هرکس این پاسخ را می‌شنود، در واقع شایستگی‌های خارق‌العاده‌اش او را محقق ساخته تا در سه سطح گیتی، جهان‌های پهناوری را داشته باشد، اما شایستگی‌های مختلف آنان مشخص نشده و به نظر نمی‌رسد که شایستگی‌های شهریاران به نحوی محسوس با یکدیگر متفاوت باشد. اما ییاتی با پافشاری بسیار از پذیرش هدایا یا حتی خرید این قلمروها با پرداخت نمادین یک برگ سبزه سر باژ می‌زند.^۳ بن‌بست اینجا است که شهریاران با جدیت بسیار از زبان سخنگویشان اشتکه خاطر نشان می‌کنند که نمی‌توانند شایستگی‌های واگذارده را بازپس گیرند و اگر ییاتی بر استکفاف خویش اصرار ورزد، او را تا مقصد نهایی وی که دوزخ «زمینی»^۴ باشد، همراهی خواهند نمود. راه بیرون شدن از این بن‌بست آن نیست که ایزدان آنان را برکشند^۵، بلکه شماری از گردونه‌های^۶ آسمانی این راه را فراهم می‌آورند: اشتکه ناگهان می‌بیند که پنج گردونه‌ی زرین در هوا پدیدار می‌گردند. از ییاتی می‌پرسد: «این گردونه‌ها از آن کیست؟» و وی پاسخ می‌گوید: «این گردونه‌ها شما را تا جای‌هایی در آسمان خواهند برد». اما شمار گردونه‌ها پنج است نه چهار و چهار شهریار به آسانی وی را متقاعد می‌سازند تا در یکی از آنها که آشکارا برای ایشان نیست به آسمان برشود.^۷ این چنین از خودگذشتگی «چهار شهریار امروزمین» کفاره‌ی آن لحظه‌ی خودبینی «شهریار دیروزمین» می‌گردد که از شایستگی‌هایی که به هزاران سال کسب کرده بود،

1. Lokāḥ

۲. همان، ج ۱، ۹۲-۹۳، ۳۶۵۳، ۳۶۵۶، ۳۶۶۴، ۳۶۶۸.

۳. همان، کتاب اول، ۳۶۷۳- دوزخی که «زمینی» است یعنی روی زمین است. نه «زیرزمینی»: فان بویتنن Van Buitenen (نک. فصل ۱) دکترین سمساره samsāra «تناسخ» را بازشناخته است.

4. bhauma

5. deus exmachina

6. vchicula de caelo

7. Mbh. I, 3675-79.

بی‌نصیب شده است. و هم‌چنین، از خودگذشتگی چهار شه‌ریار با بر شدن به آسمان، که غایت زندگی پارسایانه است، پاداش داده می‌شود. تنها چیزی که برایشان مانده آن است که هنگامی که در گردونه‌ها نشسته‌اند و از فضا می‌گذرند، یکدیگر را بهتر می‌شناسند و در اینجا است که درمی‌یابیم ییاتی از همان آغاز بیش از آنچه نشان می‌داد، می‌دانست.

اشتکه از سر کنجکاوای از نیایش، که هم‌ا‌ز این‌دره بود، پرسید:
«شهریارا، از تو می‌پرسم، به راستی مرا بگوی: از کجا آمده‌ای؟ کیستی؟
پسر کیستی؟ ازیرا که تو آن کرده‌ای که هیچ‌کس جز تو، نه کشتزیه و نه بزهمن، نتواند کردن!»

پاسخ گفت:

«ییاتی هستم، پسر نهوسه، پدر پورو. در این دنیا، "شهریار جهان" بودم. به کسانی که از خون منند، رازم را می‌گشایم: پدر مادرتان را پیش رو دارید. پس از آن‌که بر سراسر زمین چیره گشتم، برای قربان کردن اسبان زیبا به برهمنان دادم: چنین است که ایزدان از سهم خویش بهره برمی‌دارند؛ سراسر این زمین را که پر از جانوران بارکش و گاوان و زر و گنج‌ها بود به برهمنان دادم— و آنجا کرورها کرور گاو بود! از برای راستی است که آسمان و زمین از آن من است و میان مردم آتش برافروخته» (۱).
ایزدان این‌گونه غرور یا خودستایی را که مایه‌ی بدنام کردن کسی نیست، روا می‌دارند. ییاتی دیگر بار فرو نمی‌افتد.

۱. همان، ۳۶۸۳-۸۷.

sarvām imām pṛthivīm nirjīāya
preṣṭhe (?) baddhvā hy adadam brāhmaṇebhyaḥ
medhyān aśvān eka śaphān surūpāms
tadā devāḥ puṇyabhājo bhavanti
adām ahaṃ pṛthivīm brāhmaṇebhyaḥ
pūrṇām imām akhilām vāhanasya
gobhiḥ suvarṇena dhanaiś ca mukhyais
tatrā san gāḥ śatam arbudāni
satyena me dyaus ca vasuṃdharā ca
tathaivā gñir jvalate mānuṣeṣu...

در روایت نخست کتاب پنجم، چهار گفتگو نیست: چهار شهریار با یکدیگر شایستگی‌هایشان را به دیدارکننده‌ی نامنتظر خویش پیش‌کش می‌کنند و به صورتی بسیار کلی می‌گویند: ما به تو «ثمره‌ی قربان‌ها و دادمان را پیش‌کش می‌کنیم».^۱ بیاتی نیز برای همگان علت نپذیرفتن درخواست ایشان را بیان می‌دارد: «برهنم نیستم، از این‌رو نباید صدقه قبول کنم».^۲ اینجا است که ایزدان دخالت می‌کنند^۳ - دختر بیاتی که مادر چهار شهریار است و در جنگل به شیوه‌ای بس ویژه به پارسایی می‌زید نزد آنان می‌آید. شهریاران او را به جای می‌آورند و نماز می‌برند و سبب پدیدار گشتن وی را می‌پرسند. نخست به نشانه‌ی تعظیم نزد پدرش سر بر زمین می‌نهد و سپس خود را معرفی می‌کند و سرانجام با پیش‌کش کردن نیمی از شایستگی‌های خویش بر آنچه چهار شهریار عرضه کرده‌اند می‌افزاید. برهنمی که هنگام زایش چهار شهریار حاضر بود نیز از میان درختان پدیدار می‌گردد و یک‌هشتم از شایستگی‌هایی را که در نتیجه‌ی زهد و پارسایی کسب کرده نثار می‌کند.^۴ این لحظه حساس بسنده است که بیاتی را قانع سازد: شادمانه و بی‌آن‌که پا بر زمین نهاده باشد، باز به آسمان برمی‌شود و سر‌راهش آرایه‌ها و حلقه‌های گلی را که از کف داده بود، به دست می‌آورد.^۵

روایت دوم، که بی‌توجه به شیوه‌ی سرایش بی‌درنگ در پی روایت نخست می‌آید، تفصیل بیشتری دارد و سرشت کارکردی هریک از بخشندگان را به روشنی می‌نماید. برای ساده‌تر کردن مطلب می‌توان گفت که معنای واژه‌ی «ثروتمند» با بهره‌گیری پارسایانه‌ی ثروت وی به دقت مشخص می‌گردد و ذکر می‌شود که وی تنها ثروتمند نیست بلکه بخشنده‌ی صدقات فراوان است. این دیگر سخنی^۶، طبیعی است زیرا مسئله اعلام شایستگی‌ها است: در برابر دلیری،

1. sarveṣām naḥ kratuphalam, dharmas'ca

۲. همان، ج ۵، ۱۱۹، ۴۰۶۶-۶۷.

3. deus ex machina

۴. همان، ۴۰۶۸-۷۷، ۵، همان، ۱۲۰، ۴۰۷۸-۷۹.

6. Circumlocution

راستی، و دقت در برگزاری آیین‌ها که همه به خودی خود نیک است؛ ثروت، ماده‌ی خام است، فی‌نفسه خنثی است و تنها کاربست نیک آن است که مایه‌ی ارزش اخلاقی است.

در واقع، نخستین کسی که شایستگی‌های خویش را نثار می‌کند، و سومنس است که «در جهان به خداوند دهش پُرآوازه است»:

«هر آنچه را که در جهان با رفتار بی‌آهوی خویش با مردمان هر طبقه حاصل کرده‌ام، به تو می‌دهم، که از آن تو باشی! این شایستگی را که با دهش و نیز با شکیبایی^۱ به دست آورده‌ام و هر شایستگی را که کسب کرده‌ام، از آن تو باشی!»^۲

پس پُرترزده گوید:

«همواره وقف خویش‌کاری و همواره مشتاق نبرد^۳ بوده‌ام و آن شکوه خاص سلاله‌ی جنگیان^۴ را که در جهان به دست آورده‌ام، آن شایستگی پیوسته به واژه‌ی قهرمان^۵ از آن تو باشی!»^۶

پس شبی پیش می‌آید:

«نه میان کودکان و نه میان زنان، نه در بزم و نه در رزم، نه در دشواری‌ها و تیره‌روزی‌ها و مخاطرات، هرگز در گذشته سخن ناراست نگفته‌ام»^۷. با آن راستی، به آسمان بر شو! زندگیم، شهریاریم، شهریارا، آسایشم را، ترک می‌گویم، اما راستی را نه: با آن راستی، به آسمان بر شو! آن راستی که با آن درمه^۸ و اگنی^۹ و ایندیره^{۱۰} را خشنود ساختم، با آن راستی، به آسمان بر شو!»^{۱۱}

و سرانجام اشکه، بهترین قربان‌گر می‌گوید:

«صدها قربانی پوندریکه^{۱۲}، گوسوه^{۱۴}، و واجه‌پیه^{۱۵} کرده‌ام: شایستگی را از

1. tat phalaṃ dānaślasya Kṣamāśīlasya tat phalam

۲. همان، ج ۵، ۱۲۰، ۸۳-۴۰۸۱.

3. yuddha –

4. Kṣātravaṃ śa –

5. Vīraśabdaphalam

7. anṛtaṃ naktapaṃ rvaṃ me

8. Dharma

۶. همان، ۸۳-۴۰۸۳.

10. Indra

11. tena satyena Kham Vraja

9. Agni

۱۲. همان، ۸۵-۴۰۸۵.

13. puṇḍarika

14. gosava

15. vājapeya

16. śataśaḥ... me caritā h... kratavaḥ

اینها برگیر! گوهرها، خواسته‌ها، جامه‌های گران‌بها، از بهای قربان‌هایم از هیچ چیز فروگذار نکرده‌ام: ^۱ با این راستی، به آسمان بر شو!» (۲)

به رغم بی‌قاعدگی اندکی که در مصراع آخر از سخنان شی‌بی برگرفته شده و به‌گفته‌ی اشتکه افزوده شده و خلاف انتظار ما است (زیرا این نوع شایستگی مناسب شی‌بی است) و نیز علی‌رغم این‌که ثروت و سومنس وقف صدقات می‌گردد، تمایزات آشکار است: چهار شهریار، همه‌ی شایستگی‌های خود را، که بنا بر ترکیب سه کارکردی کامل است، در اختیار پدربزرگ خویش که از آسمان فرو افتاده، می‌گذارند. نخستین کارکرد، که عالی‌ترین نوع است، تقسیم شده و با دو جنبه‌ی آن نموده شده است: راستی که بنیاد اخلاق است، و دین که در آیین قربان‌کردن‌های بسیار جمع گردیده است. پیش از آن‌که به بررسی خود ادامه دهیم، باید ذکر کنیم که این تقسیم‌بندی در اندیشه‌ی هندی معمولاً یافت نمی‌شود: انتظار می‌رود که پارسایی در برابر دقت در نیایش قرار گیرد، یا زندگی دینی توأم با پریشانی که با وِزَوَنه^۳ مربوط است در برابر زندگی دینی اطمینان‌بخش که با میتره پیوستگی دارد، قرار داده شود. شاید لازم باشد که در این مرحله از بررسیمان درباره‌ی ستایش سَتِیه^۴ «راستی، زندگی بدون ناراستی»، توضیح دهیم، توضیحی که آماده‌ی ارائه‌ی آن نیستیم. اما این دشواری ناگشوده، طرح سه کارکردی را مبهم نمی‌سازد، زیرا زندگی فارغ از ناراستی و اجرای آیین‌ها هر دو مایه‌ی تقویت کارکرد نخست است. دیگر این‌که سراینندگان مهابهارته، یا پیش از آنها، سراینندگان افسانه‌ای که به این منظومه افزوده شده، نظر خود را در مورد این تقسیم دوگانه ارائه کرده‌اند. روایت کتاب نخست آنجا که آن پنج تن در گردونه‌های آسمانی خویش می‌نشینند و رهسپار می‌گردند، پایان نمی‌پذیرد. هنگامی که آنها شتابان سوی بلندی‌های آسمان می‌روند، یکی از گردونه‌ها پیشاپیش دیگران می‌رود و می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که یکی از دو گردونه‌ی کارکرد نخست است.

1. me... anupayuktā ni

۲. همان، ۴۰۸۹-۹۲.

3. Vāruṇa

4. satya

این چنین است. اما کدام یک؟ آن گردونه‌ی شبی، نوه‌ی راست کردار است، و نه گردونه‌ی اَشْتکه‌ی قربان‌گر. اَشْتکه در شگفت است و با ساده‌دلی در این باب با پیرمردی فرزانه، که در گردونه‌ی مجاور نشسته و او را یاری نموده تا نجات یابد و بی‌خبر از این‌که نیای او است، رأی می‌زند.

«می‌اندیشم این منم که باید پیشاپیش دیگران روم و این‌که در همه کار، ایندره یاور من است... از چه رو است که شبی، پسر اوشی تَرَم، تنها با شتاب بسیار گردونه‌هایمان را پشت سر نهاده است؟» (۲)

ییاتی پاسخ می‌گوید:

«شبی، پسر اوشی نره، از برای رفتن به میان ایزدان، هر چه را داشت بداد: از این رو است که پیشاپیش ما می‌رود. دهش، پارسایی، راستی، خویش‌کاری و وزیدن، فروتنی، آبادانی، شکیبایی، مهرورزی، پایداری، همه اینها از آن شبی، شهریار نیک و بی‌همتا است.» (۳)

دیگربار، بی‌قاعدگی مختصری روی می‌نماید: «راستی» شبی که شکوه خاص وی را متمایز می‌سازد، در میان فهرستی از ویژگی‌ها و فضایل قرار می‌گیرد و پاسخ ییاتی را برای توصیف اوضاع نابسند می‌سازد. اما این حقیقت بر جا می‌ماند: در این روایت دیرین، نماینده‌ی شایستگی‌هایی که حاصل راستی است، برتر از هر شایستگی دیگر قرار می‌گیرد.

برای خلاصه کردن مواردی که نیازمند بررسی دقیق است، تأکید می‌کنیم که ییاتی به آسمان برده شد و تا هنگام ابراز غرور و نخوت خویش به واسطه‌ی مجموعه‌ای از شایستگی‌ها و محسنات در آنجا به سر برد، و آن مجموعه همانند هدایای نوه‌هایش به وی، کامل بود. در واقع از روایات دیگر می‌دانیم که مال و خواسته‌اش به غایت بود: به زودی خواهیم دید که داستان مادوی با همین امر آغاز می‌گردد (۴) و این مزیت ییاتی، هم چون مزیت و سَومَنَس، با تبدیل مال و خواسته به صدقات از نظر اخلاقی مشروعیت می‌پذیرد. در پایان داستان کتاب

1. Uśīnara

۳. همان، ۳۶۸۱-۸۲.

۲. همان، ج ۱، ۹۳، ۴۶۸۰.

۴. نک. فصل ۴، بخش ۱.

نخست، آنجا که اشکه هویت ییاتی را جويا می‌شود، می‌بینیم که ییاتی به برشمردن آن موارد می‌پردازد. از این شلوکه‌ها^۱ پیش از این یاد شد. سه مورد را برشمردند که از اهمیت دو مورد اخیر اندکی کاسته شده است: (۱) بر سراسر زمین چیره گشته‌ام؛ (۲) به برهمنان هدایای (دکشنا^۲) بسیار و نیز مواد خام، و حیوانات برای قربان کردن بخشیده‌ام؛ (۳) صادق بوده و هستم. این چنین، ییاتی در مدت زندگی خویش بر زمین — افزون بر مال و خواسته و بخشندگی (همانند و سومنس) — ویژگی‌هایی چند است که در میان فرزندان: (۱) پرتردنه‌ی جنگجو؛ (۲) اشکه‌ی قربان‌گر؛ و (۳) شی‌ی راستگو تقسیم شد. ییاتی نیز وصف خویش را با ستودن «راستی» خویش به پایان می‌برد:

«از برای راستی است که آسمان و زمین مرا است، از برای راستی است که میان مردمان آتش می‌افروزد. هرگز سخن به گزاف نراندم، چه نیکان راستی را ارج می‌نهند.»^۳ از برای راستی ایشان که همه‌ی ایزدان، مئی‌ها^۴ و جهان‌ها ارجمندند. بدین سخت باور دارم.»^۵

معنای این داستان که با این سخنان پایان می‌پذیرد، آشکار است و می‌توان آن را به اختیار برشمرد. ییاتی شهریار، شایستگی‌های بسیار به دست می‌آورد که بنا بر کارکردهای سه‌گانه برشمرده می‌شوند — با مال و خواسته‌ی بخش‌گردیده، چیرگی‌ها، قربان کردن، و همواره راست گفتن — و با این شایستگی‌ها پس از مرگ به آسمان برمی‌شود و جایگاه آسمانی خویش را به دست می‌آورد. پس از آن که زمانی دراز در آسمان به سر می‌برد، و با انگیزش دیگران یا به خودی خود

1. śloka

2. dakṣiṇā

۳. در متن چاپ کلکته بی‌بی آمده که در چاپ پونا به درستی حذف شده است.

4. munis

5. satyena me dyausca vasuṃdharā ca

tathaivā gnir jvalate mānuṣeṣu

na me vṛthā vyāhṛtam eva vākyaṃ

satyaṃ hi santaḥ pratipū jayanti.

[...]

sarve ca devā munayaś ca lokāḥ

satyena pūjyā iti me manogatam.

اندیشه‌های نخوت‌آمیز در سر می‌پرورد، به یکباره نیروهای معنوی خویش را تباه می‌سازد و از آسمان بر زمین می‌افتند و سرانجام سر از «دوزخ زمینی» درمی‌آورد. اما چهار نواهش، که هر یک تنها در یکی از شایستگی‌هایی که ترکیب طبیعی زندگی ییاتی را می‌سازند، سرآمدند، گنجینه‌های ناقص خویش را در اختیار وی قرار می‌دهند و وی را از کل آنها برخوردار می‌سازند تا به یاری آنها دیگر بار بر آسمان شود و جایگاه خویش را در آنجا باز یابد.



بزه، بدنامی، و میراث یمه

این داستان بس شگفت، که می‌تواند سرمشق نوه‌های امروزین قرار گیرد، بی‌درنگ یادآور فرجام اندوه‌بار نامی‌ترین «شهریاران نخستین» افسانه‌ی ایرانی، یمه خشسته^۱، یمه «برترین شهریار»، یا چنان‌که در حماسه آمده، جمشید است.^۲ چنان‌که دیدیم^۳، این شخصیت بس پیچیده، تنها در موارد اندکی مانند همانم هندیش، یمه، است. یمه در ریگ ودا به مانند ایزدان است و در ادبیات پس از ریگ ودا نیز همانند دیگر ایزدان است، جز آن‌که قلمرو خاص وی، جهان درگذشتگان است. در همه‌ی سطوح روایت ایرانی، ویژگی‌های اصلی افسانه‌ی یمه چنان است که با جنبه‌های دینی یمه هیچ موافقت ندارد. در اینجا تنها طرحی کلی ارائه می‌نمایم:

یمه دیرزمان «شهریار همه‌ی سرزمین‌ها است»، و پشتیبان شهریاری بس آبادان وی، خورنه^۴ است که نشان‌گزينش ایزدی و ضامن و نشانگر مشروعیت شهریار است.^۵ اما روزی بزهی مرتکب می‌شود. در تنها بندی که در اوستای پساگاهانی^۶ از این امر یاد می‌شود، این بزه، دروغ‌گویی است: در یشت ۱۹ بند ۳۳ تأکید شده که آبادانی شگفت‌انگیز وی تا زمانی ادامه داشت که «دروغ

1. Yima Xšaēta

۲. در پهلوی Yam-šēt, Yam (نک. مقدمه، ص ۴)؛ از اینجا به بعد به اثر کریستن سن، نمونه‌های نخستین انسان Les types du premier homme، جلد دوم پیوسته ارجاع داده می‌شود (نک. مقدمه، ص ۷). ۳. نک. مقدمه.

4. xaranah

۵. نک. فصل اول.

6. post-gathic

گفت»، تا آن‌گاه که «سخن دروغ و ناراست اندیشید»^۱ در ادبیات متأخر، این بزه به گونه‌ای دیگر آمده است. در داتستانِ دِنیک^۲، ۳۶، ۱۶ این بزه، جاه‌طلبی است: ییمه را «دیوان فریفتند تا سخت آرزومندِ شهریاریِ مطلق شد بی آن‌که بخواهد خدمت اوهرمزد^۳ کند»^۴، اما در همهی متون دوره‌ی اسلامی، با ویژگی‌هایی چند و زمان‌ها و مکان‌های مختلف — و در مواردی کاملاً توصیفی — این بزه تنها غرور یاد شده، غروری که گاه انگیزه‌ی دیوان بود. در برخی از متون زردشتی، توصیفی از خاستگاه بزه غرور نیز آمده است. برای مثال، در روایت پارسی چاپ شپیگل^۵، که کریستن سن^۶ آن را ترجمه کرده، این داستان چنین آمده است:

چون هفتاد سال گذشت، اهریمن رها شد، و چون نزد جمشید شاه آمد، توانست به یکی دو شیوه، خرد را از تنش دور گرداند. آن‌گاه، دشمنی خویش را بر جمشید چیره گردانید، چنان‌که وی را بسیار مغرور و خودبین کرد. جمشید همهی بزرگان کشورها — دستوران، موبدان، و مهتران — را بخواند و با موبدان و بزرگان چنین گفت: «من شهریار سراسر زمینم. جز من خداوند کیست؟ آفریدگان زمین به من زنده‌اند، خداوند همهی مردمان منم». چون بزرگان سالخورد این سخن بشنودند، سرگشته شدند و سر به زیر انداختند، و هیچ‌یک معنی سخن وی را درنیافتند. اما چون این سخن بگفت، فزه‌ی ایزدی از او بشد.^۷

در شاهنامه‌ی فردوسی نیز، سخنان جمشید همچنان است:

به فرمان مردم نهاده دو گوش ز رامش جهان پر ز آوای نوش
چنین تا برآمد برین روزگار ندیدند جز خوبی از کردگار
منی کرد آن شاه یزدان شناس ز یزدان بیچید و شد ناسپاس^۸
گران‌مایگان را ز لشکر بخواند چه مایه سخن پیش ایشان براند

۱. کریستن سن، ج ۲، ۱۳.

2. Dā tastān i Den īk

3. Ohrmazd

۴. همان، ۲۳.

5. Spiegel

6. Christensen

۷. همان، ۶۹.

۸. گر ایدون که دانید که من کردم این مرا خواند باید جهان‌آفرین

چنین گفت با سالخورده مهان
 هنر در جهان از من آمد پدید
 جهان را به خوبی من آراستم
 خور و خواب و آرامتان از منست
 بزرگی و دیهیم شاهی مرا است
 من آراست کردم به خوبی جهان
 شما را خور و خواب و آرام و کام
 ز من زندگی هست خلق جهان
 همه موبدان سرفکنده نگون
 چرا کس نیارست گفتن نه چون
 بگشت و جهان پرشد از گفتگوی (۱)
 ثعالبی نیز همان را با اغراق کمتر آورده است:

جم از خواسته‌ی جهان و نیز نیرو و آوازه‌ی بسیار برخوردار بود. چون به اوج قدرت رسید و چون ایام شهریاری و زندگی‌اش دراز شد و دلش سخت گشت، مغرور و بی‌پروا، پرغرور و نخوت، و برمنش و سلطه‌جو شد و گفت: «منم خداوند اعلا‌ی شما». خدای را سپاس نهاد و خود را خداوند خواند. دیری نگذشت که شعله‌اش فرو مُرد. (۲)

این «شعله» تعبیری است از خورنه که از اهمیت آن کاسته شده و همان «فزی» است که بیمه‌ای اوستا از آن برخوردار بود.

اما در اینجا مضمون بسیار مهمی در ادبیات زردشتی روی می‌نماید که با سرشت خورنه بسیار مربوط است. در این مورد دو متن بر جا مانده که برخی از جزئیات آن مختلف است اما در بعضی موارد و کل ساختار با یکدیگر موافقت دارند. یکی یش ۱۹، بند ۳۴-۳۸ است که در اینجا با اندکی تغییر از ترجمه‌ی کریستن سن برگرفته شده است:

اما چون به سخن دروغ ناراست^۳ اندیشید، خورنه، آشکارا، به صورت

1. Reuben Levy, trans., *The Epic of Kings: shāh-nāma* (Chicago, 1967), pp. 10-11; Christensen, p. 103.

۲. از چاپ هرمان زوتنبرگ، ص ۱۶.

3. draogam vācim anhaiθim

مرغی، از وی دور شد. چون ییمه خششته‌ی نیک‌رمه دید که ورنه خورنه پر کشید، غمناک و سرگشته شد و تن به دشمنی‌ها سپرد و زیر زمین نهان شد. نخستین خورنه^۱ پر کشید، خورنه از ییمه خششته پر کشید، خورنه از ییمه، پسر ویونگهت^۲ به صورت مرغ وارغنه^۳ دور شد. این خورنه را میثره‌ی^۴ فراخ چراگاه نیک‌شونده‌ی دارنده‌ی هزار توانایی برگرفت. از برای میثره قربانی می‌کنیم، مهتر همه‌ی سرزمین‌ها^۵ او را که اهوره‌مزدا در میان ایزدان مینوی چنان آفرید که از خورنه بیش از همه برخوردار است.^۶ آنگاه که دومین خورنه^۷ پر کشید، آنگاه که خورنه از ییمه خششته پر کشید، آنگاه که خورنه از ییمه، پسر ویونگهت به صورت مرغ وارغنه دور شد، ثرثوثونه^۸، فرزند خاندان نیرومند آثویه^۹، آن را برگرفت، چنان‌که جز زرثوثره^{۱۰}، پیروزترین پیرومندان^{۱۱} شد، او که بر اژی‌دهاکه^{۱۲}، دیو دروج سه‌پوزه‌ی، سه‌سر، شش‌چشم بس نیرومند دارای هزار توانایی، بدکننده به زندگان، بدکاری که انگره‌مئینوی^{۱۳} وی را نیرومندترین دروج بر ضد جهان مادی آفرید تا جهان‌اشه^{۱۴} را تباه سازد، چیره شد. ﴿۱۵﴾ آنگاه که سومین خورنه^{۱۵} پر کشید، آنگاه که خورنه از ییمه خششته پر کشید، آنگاه که خورنه از ییمه، پسر ویونگهت، به صورت مرغ وارغنه دور شد، کرساسپه‌ی^{۱۷} دلیر آن را برگرفت، چنان‌که، جز زرثوثره، به دلیری مردانه‌اش^{۱۸}، نیرومندترین پیرومندان شد.^{۱۹}

این داستان مدت‌ها تنها روایت دور شدن خورنه از ییمه انگارده می‌شد و توضیحات مختلفی درباره‌ی آن ارائه شده بود. در آن هنگام نیز، منطقی‌ترین توضیح را جیمز دارمستتر^{۲۰} ارائه کرد که بنیان آن بر ارتباط میان خورنه و

- | | | |
|------------------------------|---------------------------------|---------------------------|
| 1. paoir īm xaranō | 2. Vīvañhat | 3. Vāraḡna |
| 4. Miθra | 5. dahyunam daiñ hupaitim | 6. Xaranan uḡastamam |
| 7. bitīm xaranō | 8. θraē taona | 9. Aθwya |
| 10. Zara θuštra | 11. Vara θravanam vara θrastamō | |
| 12. Aži Dahā ka | 13. Angra Mainya | 14. Aša |
| | | ۱۵. کریستن‌سن، ج ۲، ص ۱۴. |
| 16. θritīm xaranō | 17. Karasā spa | 18. nairyayāt |
| 19. mašyanam uḡrānam aojištō | 20. James Darmesteter | |

آتش^۱ و نیز نظریه‌ی آتش‌های سه‌گانه - دین‌مردان، جنگجویان، و کشاورزان، دامداران - بود که بنا بر آن خورنه‌های سه‌گانه، که دارمستتر معتقد بود اساساً همان آتش‌ها بودند، از ییمه یک به یک دور می‌شوند و دیگر این‌که این خورنه‌ها به ترتیب خورنه‌های کارکرد نخست (آن‌که میثره برگرفت)، کارکرد سوم (ثرتئون) و کارکرد دوم (کرساسپه) است.^۲ کریستن‌سن با نظر دارمستتر مخالفت کرد و اظهار داشت که «اگر بتوان پذیرفت که آتش دین‌مردان را ایزد میثره بگیرد و آتش جنگجویان را کرساسپه‌ی قهرمان، پذیرش این امر دشوارتر خواهد بود که چرا ثرتئون که انتقام ییمه را گرفت و وارث راستین خورنه بود. به آتش دامپروران خرسند گردید».^۳ دارمستتر پیش‌بینی این مخالفت را کرده بود و مطالبی بیان داشته بود تا این امر کمتر غیرعادی جلوه کند. وی گفته بود که «خاندان آئویه (خاندان ثرتئون، پیش از هر چیز ظاهراً کشاورز بوده‌اند، زیرا نام بیشتر اعضای آن با نام گاو ترکیب شده است)».^۴ بعدها، سندی زردشتی که کریستن‌سن آن را در نظر نگرفته بود، این مشکل را گشود.^۵ روایت دیگر، تقسیم سه‌گانه‌ی فزه‌ی ییمه که همگن‌تر و در بسیاری موارد قانع‌کننده‌تر است، در دینکرد (۷، ۱، ۲۵-۲۷، ۳۲، ۳۶-۳۷) آمده و خاستگاه آن بخشی از اوستاست که از دست رفته است. در این متن، تعبیر سه‌کارکردی آشکارا بیان شده است.

۲۷-۲۵. در زمانی دیگر، آن [= سخن]، از بخشی که از تقسیم^۶ خورنه‌ی یم به خویش‌کاری دینی کشاورزی^۷ تعلق گرفته بود، به فریتون^۸، از خاندان

۱. قس. اثر من سرنوشت جنگجو *Destiny of the Warrior*. صص ۱۳۰-۳۱. در مورد پیوندهای بنیادین خورنه *Xaranah* و ورثرغنه *Vara θraǵna*. ایزد پیروزی، نک.

E. benveniste [and L. Renou], *Vṛtra-Vṛθraǵna* (1934), pp. 7, 31, 49-50

یکی از صورت‌هایی است که ورثرغنه به آن درمی‌آید.

2. *Zend Avesta*, II (1892), p. 625, n. 52.

3. Christensen, II, p. 53.

4. *Zend Avesta*, II, p. 625, n. 55.

دیگر این‌که گرز معروف فریدون به صورت سرگاو (گاو سر) است.

5. *The Destiny of the Warrior*, p. 18.

ماریان موله نیز مستقلاً هم‌چنان سنجش کرده و در آثار بعد خود آن را بسط داده است.

6. *baxšišn*

7. *vastryōšīh*

8. *Frē tōn*

اسویان^۱، که هنوز در شکم مادرش بود، بازگشت، و از این‌رو، وی پیروزمند شد...^۲ وی با کشاورزی، سومین خویش‌کاری دینی^۳، پزشکی تن^۴ را به مردمان آموخت که با آن می‌توان طاعون را شناخت و ناخوشی را دور ساخت. و کارهای شگفت و سودمند برای جهان بسیار کرد...

۳۲. در زمانی دیگر، آن از بخشی که از تقسیم خوره‌ی یم به جنگجویی^۵، دومین خویش‌کاری دینی^۶ تعلق گرفته بود، به سامان کرساسب بازگشت. با آن توانست ازدهای شاخدار که اسب‌ها و مردمان را می‌بلعد، دیو گندرو^۷ زرین‌باشنه، و نیز چندین دیو دیگر را که آفریده‌ی دیوان و دروجان ویران‌سازنده‌ی آفرینش بودند، تباہ کند.

۳۶-۳۷. در همان زمان [= در شهریاری کی‌کاس] آن به اوشنر^۸ که هنوز در شکم مادرش بود بازگشت. او که از برای خوره‌ی یم، بس خردمند^۹ بود [آشکارا از برای آخرین بخش این خوره که مطابق با کارکرد نخست بود]. هم‌چنان‌که در شکم مادرش بود، سخن گفت و او را چند ورج بیاموخت. هنگام زادن، مینوی بد را بزد و گفته‌های مار فرچیه^{۱۰}، پرستنده‌ی دیوان را رد کرد. وزیر کیوس^{۱۱} شد و در شهریاری وی، اداره‌ی امور هفت کشور را بر عهده گرفت. هنر سامان بخشیدن به گفتار و چند دانش سودمند دیگر را دریافت [آموخت]؛ و انیرانیان در مباحثه مغلوب شدند. در سرزمین‌های آریایی بس اندرزه‌های بسیار خردمندانه^{۱۲} پراکند. «۱۳»

1. Aswyān	2. pērōžkarîhast	3. dēn siŋkar pēšak
4. tanbiž iškîh	5. artē štārîh	6. diŋkar dēn pēšak
7. Gandarw	8. Ošnar	9. [pur-zēr]
10. mar Fračya	11. Kai Us	12. hu-fraxt-tom

۱۳. برگرفته از ترجمه‌ی موله، افسانه‌ی زردشت La légend de Zoroastre، صص ۹ و ۱۱ (متن صص ۸ و ۱۰). قس. بررسی صص ۲۴۲-۴۹؛ متن منقول (ص ۲۴۲) از داستان دینیک Dā tastā n i Den ik، ۳۷، ۳۵ که در آن سه نام با هم آمده، نشان از فهرست دیگری دارد که در آن برای کارکرد نخست، نام دیگری آمده است. در بیان دو اشاره به خوره‌ی کامل، فریدون، منوش‌چهر، و کرساسب پدیدار می‌گردند (اوشنر پس از آنها ذکر می‌شود): «چند انسان کامل زاده خواهند شد... Yam [پذیر از خوره خواهد بود؛ فریدون درمان‌گر [pur-bešāz] خواهد بود؛ کی کوات Kai kavāt از نژاد خوره‌مند خواهد بود». در دینکرت ۳، ۲، ۱ (یشت نوزدهم ۱، ۳، ۲؛ داستان دینیک ۳، ۱) ترتیب کارکردها از همه درست‌تر آمده است.

آنچه پیش از بزّه وی کلیتی شامل وحدت سه عنصر لازم برای پیروزی شاهانه بود، پس از بزّهش به سه بخش تقسیم شد که هر یک از این سه با یکی از کارکردهای سه گانه (کشت و ورز، سپاهیگری، خرد و دین) تعریف می‌گردد. و هر یک از این کارکردها (ظاهراً در انتظار ترکیبی جدید از «خورنه‌ی کوی‌ها») به مردی بزرگ منتقل می‌شود که هنوز نزاده و در آن کارکرد خاص سرآمد است: نخستین آنان در مان‌بخش (که در این مرحله از این روایت هنوز شهریار نیست)؛ دومی پهلوانی چون هرگون؛ و سومی وزیری خردمند، معجزه‌گر، و دادگر شهریاری اساطیری است. این چنین، نظر دارمستتر تأیید می‌شود. ﴿۲﴾

اکنون که این اصل سنجش در اختیار ما است، باید به بررسی ییاتی

1. kavis

۲. مسئله تنها روشن ساختن سه کار ناشایست در متن یشت ۱۹ است که نامقبولتر از موارد مذکور در دینکرت است اما بر همان روایت استوار می‌باشد. می‌توان به علت موارد اول و دوم نگریست که حذف کامل ویژگی‌های کارکرد سوم (کشاورزی، پزشکی، و جز آن) در معرفی ثرنتشونه است که بنا بر همه‌ی روایت‌ها ویژگی پیروزمندی خود را حفظ می‌کند؛ و در مرتبه‌ی دوم، می‌توان به ناپیوستگی در ترتیب قرینه‌ی پهرمندان از سه بخش خورنه توجه نمود که از این میان یکی ایزد (وی بیس بزرگ) و دیگری دو آدمی میرا هستند. (۱) این متن به یشتی افزوده شده که به نام زمین (سپنته آرمیتی *spanta - armaiti*) است، اما در واقع «یشت خورنه» است. خورنه که از یک قهرمان به قهرمان دیگر می‌رسد در اینجا به طور کلی به معنی پیمان‌گزینش ایزدی برای پیروزی است (نک. فوق، فصل اول)، و در ابیات دیگر نیز به پیامدها یا تجلیات گزینش ایزدی افزون بر پیروزی، اشاره‌ای نرفته است. پس برمی‌آید که ثرنتشونه، که در روایات توجیه دشوارتری برایش آمده، ساده‌تر شده و از اهمیت آن کاسته شده و دست کم در حد کراساسه قرار گرفته که یکی «پیروزمندترین پیروزمندان» و دیگری «زورمندترین زورمندان» است. (۲) هم‌چنین برمی‌آید که «موجود کارکرد نخست» که این ساخت وجود وی را می‌طلبید نیز سوی پیروزی و نه گزینش، متمایل بوده است، برای مثال برای خرد، دانش، یا نهادهای آشتی‌جویانه یا اداری خود به جانب پیروزی متمایل داشته است. میثره *Miθra* واجد این شرایط است: «شهریاری» بی‌همانند و برترین ایزدان است. میثره، این ایزد شهریار هندوایرانی، هنوز نیز بنیان‌گذار داد و دادگری است که کشور بر آن استوار است. در عین حال به پیامد اصلاحات زردشتی، یکی از وارثان و جانشینان ایندیره است. ایندیره، جزو ایزدان ایرانی درنیامده است. میثره ایزد نبرد (نبرد نیک، نبرد دینی) و مانند ایندیره‌ی هندی مسلح به وزره *vazra* است، و ورثه‌ش، ایزد پیروزی، یاور میثره است، نه بیش از آن. (۳) در برابر این، توضیحی برای سومین کار ناشایست نیست و شمارش ترتیبی (خورنه‌ی «نخست»، «دوم»، «سوم») در برابر تصور مقبول‌تر «تقسیم» (بخش *baxšišn*) یک خورنه بی‌همتا است که در دینکرت آمده است. از سوی دیگر ناپذیرفتنی است که بیمه در آن واحد از سه خورنه برخوردار بوده باشد. از دیگر سو، بزّه وی بی‌همتا است و در همه‌ی متون ادوار مختلف آمده و دلیلی ندارد تصور کنیم که در دوره‌های قدیم‌تر بنا بر این روایت سه بار بزّه کرده و دو بار بخشوده شده و تنها پس از خطای آخرش مجازات شده است. نک. ذیل صص ۱۱۰-۱۲.

بازگردیم تا بنگریم که آیا افسانه‌ی غرور و مجازات وی با از دست دادن همه‌ی شایستگی‌هایش دارای همان ارزش و جهت بزه بیمه و دور شدن خورنده‌های سه‌گانه هست یا نه، و دیگر این‌که نتیجه‌ای که به دست می‌آید، همزمان در جهت موازی و مخالف، یا به عبارت دیگر، خوش‌بینانه و دلخواه، درست مانند داستان بیمه که دراماتیک و بدبینانه است، حرکت می‌کند یا نه.

ییاتی، شایستگی‌هایی را که بر روی زمین در سه حیطه‌ی کارکردی — که برترین آنها دو جنبه دارد — به دست آورده بود، از دست می‌دهد و این به معنای دور شدن این شایستگی‌ها از وی نیست بلکه به معنای تنهایی جبران‌ناپذیری است. کسی بهتر یا جوان‌تر از ییاتی نیست که بتواند آنها را به میراث برد یا از آن خود سازد؛ این شایستگی‌ها با اندیشه‌ای ناپسند تباه شده‌اند و دیگر وجود ندارند. اما ییاتی چیزی دارد که بیمه فاقد آن است: چهار نوه‌ی وفادار که هم‌چون وی برخوردار از آن شایستگی‌ها هستند، اما هر یک از آنان اساسی‌ترین شایستگی‌های خویش را وقف کارکرد یا بخش کارکردی واحدی ساخته، از این‌رو لازم می‌آید که چهار شایستگی بس ارزشمند را کنار هم نهاد تا مجموعه‌ی شایستگی‌هایی را که نیاشان به یکبار از دست داده است، از نو پدید آید. دیگر این‌که این چهار نوه تنها همدل نیستند. روز مصیبت ییاتی، در قربانگاهی مشترک گرد هم می‌آیند و هر چهار، یک قربانی را نثار می‌کنند: چنین است که نیازهای ترکیبی ییاتی برای بیمه فراهم می‌گردد، چنان‌که این امر با وحدت هدف چهار نوه از پیش معلوم شده است. قربانی ترکیبی نثار ییاتی می‌گردد و پس از تعارفات بسیار پذیرفته می‌شود: ییاتی نجات می‌یابد و در واقع بی‌آن‌که نوه‌هایش شایستگی‌های خویش را از کف بدهند، وی به جایگاه آسمانی خود بازمی‌گردد و برمی‌آید که چهار نوه با بخشش‌های قهرمانانه‌ی خویش مایه‌ی آن شدند که شایستگی‌های بیشتری حاصل کنند و به آن وسیله همگی مطمئن شوند که به آسمان برواهند شد. به طور خلاصه می‌توان گفت که بیمه از برای دروغ یا غرور، همه‌ی فرّ خویش را از دست می‌دهد و فرّ وی بنا بر کارکردهای سه‌گانه به سه بخش تقسیم می‌شود. این سه

بخش به سه کس می‌رسد که در آینده در کارکردهای مطابق با سه بخش، سرآمد خواهند شد. بیمه سرگردان و بی‌پناه می‌شود. غرور ییاتی مایه‌ی تباهی کامل شایستگی‌هایش می‌گردد، ولی دیری نمی‌گذرد که ترکیب شایستگی‌های چهار شخصیت جوان‌تر، که هر یک در یکی از کارکردها یا بخشی از آنها سرآمد است، به میل و اتفاق آنها به وی می‌رسد و این چنین فز پیشین به او بازمی‌گردد. در روایت ایرانی، شاهد تقسیم و پراکندگی هستیم و ذر روایت هندی سازش و اتفاق را می‌بینیم. ییاتی که شایستگی‌ها به وی می‌رسد همانند بیمه است که فز خویش را از کف می‌دهد و دریافت‌کنندگان ایرانی همانند دهندگان هندی هستند. اما اگرچه جهات حرکت همانند است اما مسیر آنها خلاف یکدیگر است و ساختار آنچه منتقل می‌شود، چه با از دست دادن، چه با اختلاف، یا با پیش‌کش با ترکیب، در هر دو روایت همانند است. همانندی و واژگونی به ویژه در آخرین صحنه‌ی هر نمایش پدیدار است: جمشید در روایت ایرانی در برابر بزرگان - طبقات کارکردی چهارگانه که بنیان نهاده - دم از غروری می‌زند که سازه‌های کارکردی فز را از او دور می‌کند. «۱» ییاتی در برابر نوه‌هایش - که در شایستگی‌های کارکردی چهارگانه سرآمدند - به بزه غرور خویش اعتراف می‌کند و در نتیجه‌ی آن چهار گونه شایستگی به یکدیگر افزوده شده و به وی منتقل می‌شوند.

سرشت آنچه در اینجا مطرح است، شاید دست‌کم به طور ناقص، شباهت و باژگونی را توضیح می‌دهد. خورنه موهبت ایزدی رایگانی است که ممکن است کسی که از آن برخوردار شده آن را از دست بدهد و نیز ممکن است هیچ‌کس از آن نصیب نبرد. دیگر این که ارتکاب بزه مایه‌ی تباهی آن می‌گردد، اما تنها ایزد است که آن را بازمی‌ستاند و به دیگری ارزانی می‌دارد. از سوی دیگر، مضمون اصلی این نمایش‌نامه‌ی هندی شایستگی‌های آدمی و فَلَه^۲ «ثمره‌ی» اعمال است. این ثمره ممکن است با بزه کسی که بی‌دخالیت ایزد آن را

۱. در متون دوره‌ی اسلامی این داستان چنین است. در مورد صحنه‌ی بزه کردن در متون اوستایی ذکری نشده است.

بزه، بدنایمی، و میراث‌ییمه / ۷۵

به دست آورده، تباه گردد؛ اما این ثمره را همان کس، در صورتی که هنوز زنده باشد، یا دیگران می‌توانند با کوشش دیگر بار به دست آورند. این چنین است که نوه‌های بی‌اتی با انتقال شایستگی‌هایی که خود به دست آورده‌اند به نیایشان، دیگر بار وی را از لطف ایزدی برخوردار می‌سازند.

تبرستان
www.tabarestan.info



هنگام بررسی شباهت‌های کلی میان روایت‌های هندی و ایرانی، به یک ویژگی در روایت هندی برمی‌خوریم که شایان بررسی بیشتر است. تاکنون پذیرفته‌ایم که شایستگی‌های چهارگانه‌ی نوه‌های ییاتی، همانند چهار خاستگاه شایستگی‌های خود او در شهریار ی زمینیش، همگن هستند و تنها دو جنبه از شایستگی‌های کارکرد نخست مورد توجه قرار گرفته شده است. اما دیدیم که به اصل این تقسیم دوگانه در دیگر تقسیمات دوگانه‌ی کاملاً معمول این کارکرد برنخورده‌ایم. اینجا است که فضیلتی اجتماعی، سختی امور آیینی را تعادل می‌بخشد. (۱)

اما این فضیلت چیست؟ این فضیلت سَتِیَه^۲، راستی است، یعنی ارج نهادن به راستی و به عبارت دقیق‌تر بنا بر گفته‌ی شبی، هستی‌ای است که در آن هرگز در هیچ شرایطی دروغی کوچک یا بزرگ گفته نمی‌شود. بارها و به تأکید آمده است که این فضیلت بر همه‌ی خاستگاه‌های دیگر شایستگی‌ها — چون بخشش مال و خواسته و دادن صدقات، دلیری و افزون کردن قربانی‌ها — برتری دارد. در یک مورد می‌بینیم که شبی که در فضیلت راستی سرآمد است، بهشت را نصیب خود می‌سازد، حال آن‌که آشتکه‌ی قربان‌گر، ساده‌اندیشانه باور دارد که شایسته‌ی بهترین جایگاه است. (۳) هم‌چنین می‌بینیم که ییاتی با توصیف

۱. نک. فصل دوم، بخش دوم.

2. satya

۳. همان. در ایرلند باستان در مورد ستایش راستی و اثرات شگفت «راستی شهریار» مواردی آمده که با موارد هندی (و هندوایرانی) همخوانی چشمگیری دارد؛ نک.

Myles Dillon, *The Archaism of Irish Tradition: Reprint in Irish studies, the American Committee for Irish studies (University of Chicago), 5 (1969)*, reprinted from the proceedings of the British Academy 33 (1947): 4-5.

تحلیلی شایستگی‌های خویش، سرانجام سَنیه را نصیب خود می‌سازد و با ارج نهادن به آن، نقش آفریدگار و نیروی گیهانی را به خود نسبت می‌دهد. این شبهه پیش می‌آید که چهارمین خاستگاه شایستگی‌ها، که تقسیم کل را به کارکردهای سه‌گانه دشوار و ساختار آنها را آشفته می‌سازد، ماهیتی جز سه خاستگاه دیگر دارد، اما بر آنها مسلط است و شرط اصلی وجود آنها می‌باشد. پس آنچه پیش رو داریم، شاید شایستگی‌های کارکردهای سه‌گانه و مهم‌تر از همه شایستگی‌های راستی و نبود دروغ است.

حتی اگر به تعبیر یکدستی روی آوریم که چهار گونه شایستگی را در چارچوب کارکردهای سه‌گانه حفظ می‌کند، چگونه می‌توان به بزه بیمه، که تنها در یک متن اوستایی پساگاهانی^۱ (یشت ۱۹، ۳۳-۳۴) آمده، نیندیشیم؟ به یاد داریم که این شهریار بس پیروزمند بوده است^۲، «تا آن‌که دروغ گفت و به سخن دروغ و خلاف راستی اندیشید». شاید غرور، که قرائت آشنای^۳ و سوسه‌های شاهانه در جوامع ساکن و آبادان است، در هند و نیز ایران پس از اوستا، جایگزین دروغ ناشی از تمایل طبیعی شده باشد: در هندوایرانی، واژه‌ای به معنی غرور نیست، حال آن‌که واژگان راستی و متضاد آن، با اصطلاحات مکمل و مشتق و مفاهیم و تعابیر دینی آنها، پیش از جدایی این دو گروه مردمان، کاملاً وضع شده و رایج بودند. شاید نیز تغییر این بزه‌ها بیشتر ظاهری باشد تا واقعی. در باورهای ایرانی و پیش از آن در باورهای هندوایرانی، مفهوم «راستی» با یکی از دو واژه بیان می‌شود که در ودایی زَته^۴ و سَنیه^۵ است. واژه‌ی دوم، سَنیه (مشتق از صفت فاعلی فعل - ar «آراستن، هماهنگ کردن») بیان می‌دارد که راست آن است که با نظم و ترتیب سازگاری دارد، چه گیهانی باشد، چه اجتماعی و چه اخلاقی. از دیدگاه دوم، دروغ گفتن، باز نشناختن یا دیگرگون کردن این نظم و ترتیب است: معنای این دو واژه‌ی متضاد که در سنت

1. postgā thic

۲. نک. فصل ۲، بخش ۳.

3. lectio facillior

4. rta

5. satya

هندوایرانی نیز هست چنین است: در ودایی رته - دروه^۱، و در اوستایی اشه^۲ (ارته^۳) - دروج^۴. این امر چنان درست است که در زبان کتیبه‌های داریوش دژتوگه^۵ «دروغ» اساساً روش نافرمانان، غاصبان یا غاصبان بالقوه است که مردمان را می‌فریبند و به جای داریوش، خود را «شاه» جلوه می‌دهند. «۶» شاید دروغی که از آن در یشت ۱۹ یاد شده و بنا بر آن ییمه به آن «اندیشید» چنین باشد: آیا می‌توان به تغییر نظم جهانی و راستی‌ای اندیشید که بر بنیان سازگاری با آن استوار باشد و در عین حال خداوند را از نظر دور داشت و فرّ ایزدی را به باطل از آن خود پنداشت؟ از این رو، بنا بر دیدگاه روان‌شناختی یا ماوراء طبیعی، بزه ییمه شاید غرور و ناراستی باشد: غرور در نهانگاه روانش و دروغ در دیده‌ی مردمان و خداوند. «۷»

این همانندی‌ها را مورد توجه قرار داده‌ایم اما باید به تفاوت‌های میان روایت‌های هندی و ایرانی نیز توجه نماییم. چنین می‌نماید که گرایش‌های دینی این دو جامعه، چند تفاوت از این دست را به حد کافی روشن کرده است. یکی از مهم‌ترین این تفاوت‌ها، هنگام ارتکاب بزه شهریار و پیامدهای آن است. در هردو مورد، ارتکاب بزه در مرحله‌ی آخر روی می‌دهد، اما شهریار هندی در آسمان و در هستی پس از مرگش مرتکب بزه می‌شود و پیامدهای آن نیز - از دست دادن شایستگی‌ها و غرامت آنها - به سرنوشت وی در جهان دیگر مربوط می‌شود. شهریار ایرانی در این جهان بزه می‌کند و به زندگی این جهانی و شهریاری خویش پایان می‌دهد و - بنا بر دینکرت - سه شخصیت

1. drúh

2. aša

3. arta

4. druj

5. drauga

۶. نک. Mythe et épopée I, p. 618 منقول از 36-35 Barr, Avesta (1954), kaj: نک. فصل ۳، بخش ۳.

۷. این کاهش بنیادین صورت‌های دیگری بزه ییمه (خودبینی، نافرمانی از خداوند، و حتی «آرزوی دانستن بیش از آنچه خداوند بر وی آشکار کرده است») به دروغ در این عبارت روایت Rivāyat پهلوی آمده که موله آن را در 49-248 pp. La légende de Zoroastre, ترجمه کرده است؛ در آنجا افزوده شده است که: «هر که به شایستگی‌هایی که ندارد، فخر کند، شایستگی‌هایی که دارد از دستش بشود، چنان‌که از کف یم بشد»؛ قس. ص ۲۵۶ داستان دینیک، ۳۹، ۱۶-۱۷ «دروغ»، (družīšn).

زمینی از برای کارهای این جهانی خویش از پیامدهای آن بزهکاری نصیب می‌برند. در افسانه‌ی ایرانی نیز پادافراه برشدن به آسمان، پیش از بزه، در عهد شهریار ییمه داده می‌شود و آن چیزی بیش از یک سفر نیست و به شهریار حق اقامت دائمی در سرای آسمانی داده نمی‌شود، بلکه این لطف ایزدی هنگامی شامل حال ییمه می‌گردد که هنوز زنده است؛ در حالی که در هند، برشدن به آسمان کاملاً معمول است و کسی به جایگاه آسمانی چشم دارد که هنگام درگذشت، توشه‌ای بسنده از شایستگی‌ها اندوخته باشد. نخستین پیامد بزه ییاتی آن است که از آسمان به سوی دوزخ رانده می‌شود، حال آن‌که ییمه به عقوبت بزه خویش بر زمین می‌ماند و مجازات وی اثری بر نیروی به آسمان برشدنش ندارد و این امر نیز تنها یک بار انجام شده و هرگز آینده‌ای را برایش تضمین نکرده است. با در نظر گرفتن تفاوت‌های ایزدباوری^۱ - یک ایزدباوری^۲، چند ایزدباوری^۳ - و نیز معادباوری‌های^۴ گوناگون و به طور کلی باورهای مربوط به روابط میان انسان و ایزد، می‌توان به مجموعه‌ی تفاوت‌های پیوسته، نظم و ترتیب بخشید.

بنا بر آیین مزدایی^۵، هیچ انسانی نمی‌تواند پس از مرگ این چنین به خداوند نزدیک شود، اگرچه در زندگی شایستگی‌های بسیار داشته باشد؛ هم چنین هیچ کس پس از مرگ نمی‌تواند شایستگی‌هایی را به دست آورد یا از دست بدهد و نیز نمی‌تواند خواسته یا ناخواسته در اعمال نیک و بد گذشته خویش تغییری دهد و حکم موکلان ایزدی را در مورد کارنامه‌ی اعمالش بگرداند؛ گزیدگان و نفرین‌شدگان از سعادت یا شقاوت جاودانه برخوردار می‌گردند. مفاهیم هندی چنان‌که در سنت چند ایزدباورانه انتظار می‌رود، نرمش‌پذیرتر است. نیکان بس‌شمار، که از مرگ رسته‌اند یا این‌که مرگ برای ایشان زمان این کوچ شادمانه بوده، در آسمان، آسمان‌های بس‌شمار، منزل کرده‌اند. اما یک رویداد نیز می‌تواند سعادت ایشان را برهم زند.

1. theology

2. monotheism

3. polytheism

4. eschatology

5. Mazdaism



ییمه، ییاتی، تغییر سن و سال، وسکونت در جهان

در آغاز این بررسی تأکید کردیم که دو بخشی که داستان ییاتی را تشکیل می‌دهد، پیوستگی چندانی با یکدیگر ندارند. ارتباط مطالب جداگانه و دو گونه شخصیت‌ها ضعیف است. «۱» پیوستگی اجزای داستان نیز چنین است. اما خواننده ضمن خواندن تحلیل‌های پیش‌گفته به آسانی اصل یگانگی را دریافته که ارتباط آنها را توجیه می‌کند. در بخش نخست، ییاتی پسران خویش را اگر نه شهریاران، که مهتران حاکم بر پنج بخش جهان مسکون نمود؛ در بخش دوم، به نوه‌هایش این فرصت را می‌دهد تا سه کارکردی را که هماهنگی آنها لازمی رفاه حال همه‌ی گروه‌های مردمان است، جداگانه نشان بدهند. به دیگر سخن، وی دو وظیفه‌ی اساسی را دریافته است، آن‌چنان‌که از نخستین شهریار انتظار می‌رود: سامان بخشیدن به زمین با تقسیمات قومی آن، و سامان بخشیدن به جامعه با تقسیمات کارکردی آن.

شاید بتوان گفت که در واقع ییاتی هیچ‌یک از تقسیمات مذکور در روایت موجود از این افسانه را بنیان ننهاده است و این تقسیمات پیش از وی وجود داشته است. وی گروه‌های مردمانی را که پیش از وی در سرزمین پنجم یا میانه و نیز در چهار سرزمین مجاور آن می‌زیستند، میان پسران وظیفه‌شناس و کمتر وظیفه‌شناس خویش تقسیم می‌کند؛ و او نیز هم‌چون ما می‌نگرد که بی‌دخالت یا خواست وی، پسران دخترش در سه کارکرد اجتماعی سرآمد شده‌اند. آیا ممکن است که در روایت کهن‌تر از این داستان، اعمال پدر پورو به راستی کارهای

«نخستین شهریار»، بنیان‌گذار تمدن و هر چیز دیگر بوده و نه تنها مایه‌ی تقسیم سیاسی زمین، بلکه موجب اسکان آن و نیز برپایی نظم اجتماعی بوده باشد؟ آنچه در مهابهارته در مورد نکته‌ی نخست آمده، مبهم است: بنا بر سخنانی که به ییاتی نسبت داده شده است، هنگامی که وی چهار پسر ارشدش را برای حکومت به سرزمین‌های مجاور فرستاد (برخی را بدون عنوان شهریار) و این چنین خشنود شد؛ سراینده این بخش داستان را با بیتی که پیش از این یاد شد به پایان می‌برد:

از یدو^۱، یادوه‌ها^۲ زاده شوند، از توزوسو^۳، یونه‌ها^۴ زاده شوند، از دروهیو^۵، بوجه‌ها^۶ زاده شوند، و از آنو^۷، جاتی‌های مِلِچَه‌ها^{۸، ۹}»

«یادوه‌ها» به صورت جمع، ممکن است صورتی محدودسازنده از دودمانی باشد که کرشته^{۱۰} نیز از آن دودمان است؛ این در مورد یونه‌ها کمتر احتمال دارد، و در مورد مِلِچَه‌جَاتیَه^{۱۱} ممکن نیست، چه «خاندان‌ها، انواع مِلِچَه‌ها^{۱۲} (وحشیان، بربرها)» باشند یا «افراد وحشی»: از این رو، به نظر می‌رسد که ییاتی به جای گسیل داشتن مهتران قوم خویش، همانند نوح، خود نیای انواع گوناگون مردمان باشد.

اما در مورد نکته‌ی دوم، چنین ابهامی نیست: ییاتی در جامعه‌ای کاملاً سازمان‌یافته به شیوه‌ی اریه، شایستگی‌هایش را به دست می‌آورد، از دست می‌دهد و از نو به دست می‌آورد. هیچ چیز این فرض را توجیه نمی‌کند که این صورتی تغییر یافته از روایتی کهن است که در آن چهار نوه‌ی ییاتی نه تنها نمونه‌های کامل کارکردها، بلکه بنیان‌گذاران یا مایه‌ی بنیان نهادن این کارکردها هستند. تنها می‌توانیم بگوییم که برای آنان که متن حاضر را به صورت موجود تصنیف کرده‌اند، دیگر به هیچ‌روی ممکن نبوده تا این مضمون

1. yadu

2. Yādvas

3. Turvasu

4. Yavanas

5. Druhyu

6. Bhojas

7. Anu

8. Mlecchas Jātis

۹. نک. فصل اول، بخش ۲.

10. Kṛṣṇa

11. mlecchajā tayah

12. Mlecchas

را به این صورت بپذیرند: چطور ممکن است که شهریاری از طبقه‌ی کشتریه^۱، که دخترش به همسری چهار شهریار از طبقه‌ی کشتریه درآمد و نوه‌های وی یک کشتریه، دو برهمن و یک وئیشیه^۲ باشند؟ هر چهار نوه ییاتی هم‌چون وی شهریار و کشتریه هستند، تنها در اعمال شایسته‌ی خویش «متمایل» به کارکردهای سه‌گانه‌اند. این احتمال وجود دارد که ییاتی بی‌آن‌که طبقات کارکردی را پدید آورد باشد، ممکن است بنیاد آنها را ریخته باشد. اما جایگاه وی در این دودمان، با منو^۳ فاصله‌ی بسیار دارد و او را فرصت این کار نبوده است.

ییمه در مورد نکته‌ی دوم، پایدارتر است. یکی از ویژگی‌های دائمی شهریاری ییمه، اگرچه در اوستای موجود به روشنی نیامده، آن است که وی تقسیم جامعه به طبقات – دین‌مردان، جنگیان، کشاورزان – دامپروران، و پیشه‌وران را بنیان نهاد (در واقع فهرست طبقات در «اوستای متأخر» چنان است که طبقه‌ی پیشه‌ور جزء سه طبقه‌ی دیگر شده است).^۴ اما ویژگی‌های بسیاری ما را بر آن می‌دارد که بیندیشیم که پیوستگی وی با طبقات بر این افزایش مقدم است. امیل بنونیست^۵ به بسط نظر جیمز دارمستتر^۶ پرداخته و نشان داده است که طرح خاص وَرَه‌ی^۷ ییمه، «زیستگاهی» که ییمه به فرمان خداوند ساخت تا تخمه‌ی نخستین مردمان و همه‌ی موجودات زنده‌ی دیگر را در آن قرار دهد، ثابت می‌کند که برای سه گروه مردمان طراحی شده بود که اهمیت شمارشی ایشان نابرابر بود و تنها می‌توانست گروه‌های دین‌مردان، جنگیان، و کشاورزان-دامپروران بوده باشند.^۸ دیگر این‌که بنونیست و من دلایلی ارائه کرده‌ایم که در روایتی که بنا بر آن سه پسر زردشت به صورت

1. kṣatriya

2. vaiśya

3. Manu

۴. تنها در یسن ۱۹، ۱۶-۱۷ از هونیتیش hūitiš «پیشه‌وران» به عنوان اصطلاح چهارم یاد شده است.

5. Emile Benveniste

6. James Darmesteter

7. Vara

8. J. Darmesteter, *Zend Avesta*, II, p. 27, n. 53; E. Benveniste, «Les classes sociales dans la tradition avestique», *Journal Asiatique* 221 (1932): 119-20; cf. *Mythe et épopée* I, p. 525.

نخستین دین مرد، نخستین جنگی، و نخستین کشاورز-دامپرور آمده‌اند (آخرین پسر وی حتی به عبارت دقیق‌تر «مہتر کشاورزان در وره‌ی ییمه ذکر شده»)، صورتی تغییر یافته است و سبب این تغییر افزودن شکوه پیامبر به روایتی پیش‌زردشتی است که در آن ییمه از طریق پسرانش طبقات را بنیان نهاد. «۱» در مورد نکته‌ی نخست - بخش کردن و شاید جای دادن مردمان بر زمین - می‌توان گفت که اگر در شرح حال ییمه در اوستا، از این امر یاد نشده، اما شاید امری جایگزین آن شده باشد. اما نخست باید به همتایی نوینی میان ییاتی و ییمه در این دسته از افسانه‌ها بنگریم.

به یاد می‌آوریم که چگونه ییاتی چهار پسر بزرگش را از سرزمین «میانه» دور می‌کند و به سرزمین‌های «مرزی» گسیل می‌دارد. «۲» توجیحات بسیاری به نظر می‌رسد و نیز اگر این گسیل‌داشتن‌ها را نفی بلدهای تنبیهی بپنداریم، بزه‌های بسیار متصور می‌شوند. اما این بزه در روایتی از نخستین کتاب مهابهارته بسیار مشخص است: ییاتی که کاویه اوشنس او را نفرین کرده تا به یکباره پیر گردد، از همان کاویه بی‌درنگ امتیازی کسب می‌کند که برعکس باید از هزار سال جوانی بهره‌مند گردد. تنها کاری که باید انجام دهد آن است که یکی از پسرانش به خواست خویش، جوانی خود را به او دهد و پیری را از وی بستاند. تنها یکی از پسرانش که آخرین آنه است درخواست پدر را می‌پذیرد. ییاتی وی را وارث خود می‌گرداند و هزار سال شادمان وظیفه‌شناس، حتی در لحظات بسیار شادی بخش جوانی، جوانی می‌کند. چهار پسر بزرگ خویش را به سرزمین‌های پیرامون گسیل می‌کند تا بر مردمان وحشی و فاسد فرمان رانند. یک جنبه‌ی مهم این بخش از روایت آن است که ییاتی خود با داستان کاویه اوشنس پیوندی برقرار می‌کند و در آن تغییری می‌دهد. «۳» در نتیجه، به خاطر

۱. «... La prehistoire» (نک. فوق، مقدمه)، صص ۱۰۹-۳۰؛ بنونیست، «Les classes» (نک. فوق، مقدمه)، ص ۱۱۹. قس. بندهشن بزرگ ۱۸. ۱۰ (چاپ انکلساریا)، ص ۱۱۸: یم در روزگار شهریاریش با یاری آتش‌های سه کارکردی به انجام هر کار نایل می‌آید؛ قس. نقش سه کارکردی ییمه (بشیت ۱۳، ۱۳۰):

«از آن ییمه، راست‌روش، نیرومند، پُرمه».

۲. نک. فصل ۱. بخش ۴ (آخر).

۳. در مورد کاویه اوشنس، نک. Mythe et épopée II، بخش ۲.

ییاتی است که این داستان به صورت داستان فرعی درازی به تاریخ نیاکان قهرمانان این منظومه افزوده می‌شود. کاویه اوشنس زمانی دراز فرمان می‌راند و به خواست خویش پیری و جوانی را در اختیار خویش دارد. ییاتی را چنین توانی نیست. ییاتی که نخست قربانی اوشنس می‌گردد، سپس مورد حمایت وی قرار می‌گیرد و دچار پیری زودرس می‌گردد، اما بی‌درنگ هزار سال جوانی می‌کند و پیری وی به تعویق می‌افتد، برای پیوند خوردن این دو داستان به یکدیگر، باید فرض کنیم که در روایات کهن‌تر هر دوی آنها مضمون تغییر دادن سن و سال - در یکی به صورت فعال و در دیگری به صورت منفعل - بوده و به عبارت دقیق‌تر در آنها مضمون تعویق کهن‌سالی بوده است. در جای دیگری نشان داده‌ایم^۱ که این ویژگی در کی اوس^۲ ایرانی (کوی اوسه (ذ)ن)^۳ برجا مانده است و به رغم خاموشی اوستا در این مورد، در کتاب‌های پهلوی سده‌ی نهم و ادبیات پس از آن دیده می‌شود؛ این شهریار مسئول ساخت و کاری است که پیران را جوان می‌سازد.

در روایت ایرانی یمه - جمشید - که از برای دلایل دیگر توجه ما به بخش دوم داستان ییاتی جلب شده است، مضمون تعویق کهن‌سالی از جنبه‌ی «منفعل» آن به صورت قرینه آمده است.

در واقع آن مضمون بیانگر «چیزهای نیکی» است که در مورد وی ذکر شده است. در متونی چند آمده است که به هنگام شهریاری یمه، پیری و مرگ به تعویق افتاده بود و تنها حد، پایان شهریاری دیرزمان وی بود ولی در متون دیگر آمده است که زمان شهریاری وی از پیش تعیین شده بود. طبیعتاً این حد نتیجه‌ی توان یا عمل خود وی نیست، چنان‌که در مورد کی اوس چنین است: تنها خداوند است که از جانب وی این شگفتی و نیز شگفتی‌های دیگری از این دست (رهایی از ناخوشی، خوراک بسیار فراوان و جز آن) را حاصل می‌کند. چند نمونه که از دوره‌های مختلف برگرفته شده بسنده است تا پیوستگی این روایت را نشان دهد:

۱. نک. همان، صص ۱۹۴-۹۶.

2. Kay Ūs

3. Kavi Usa (ḡa) n

در یسن ۹، بند ۵ آمده:

در شهریار ییمه‌ی دلیر، نه سرما بود و نه گرما، نه پیری بود و نه مرگ، نه رشک دیو آفریده. با دیدار جوانان پانزده‌ساله، پدر و پسر با یکدیگر می‌رفتند، تا آن زمان که ییمه‌ی نیک‌رمه، پسر ویونگهت شهریار بود. ﴿۱﴾
در روایت پارسی که کریستن‌سن آن را ترجمه کرده، آمده است که جمشید، پس از آن‌که در دوزخ را بست، آن روز را که نوروز، روز سال بود، جشن گرفت:

نه مرگ بود و نه پیری، نه درد بود و نه تیره‌روزی... کس نتوانست پدر را از پسر باز شناسد، چه هردو مانند یکدیگر جوان بودند. ﴿۲﴾
طبری آورده است که جمشید در روز نوروز به مردمان برگفت که خداوند از برای کردار نیکش، این پادافراه را به وی ارزانی داشته است:

که بتواند آنان را از گرما و سرما، بیماری، پیری و رشک برکنار دارد، به مدت سیصد سال پس از سپری شدن سیصد و شانزده سال از شهریار ی، مردمان این‌چنین بمانندند [...]. به راستی خداوند همه‌ی آنها را از مردمان بازداشت. پس از این مدت، جم لطفی را که خداوند به وی ارزانی داشته بود، خوار داشت؛ ارواح و مردمان را گرد کرد و ایشان را گفت که شهریار آنان است و او است که به توان خویش بیماری، پیری، و مرگ را از آنان دور داشته است. ﴿۳﴾

در مواردی اندک آمده است که بهره‌ی مصون بودن از بیماری، پیری و مرگ در وجود خود شهریار متمرکز گشته است. بلعمی آورده است که:
هزار سال شهریار بود و در این هزار سال، دمی ناخوش یا بیمار نشد. ﴿۴﴾

۱. از ترجمه‌ی کریستن‌سن، ج ۲، ص ۱۲، که متون همانند ذکر شده‌اند.
۲. همان، ص ۶۹.

3. Hermann Zotenberg, trans., *Chronique, persian version by Bel'arni* (1867), p. 179; Christensen, II, p. 86.

فس. گزافه‌گویی‌های یم در روایت پهلوی (Molé, *la légende de Zoroastre*, p. 248): «و تأیید کرد: "منم که اب را آفریدم، منم که زمین را آفریدم... (و جز آن)". این‌چنین دروغ گفت و تنها می‌دانست که آفریننده است. اما نیندیشید که چگونه آفریده است.»

4. H. Zotenberg, I, p. 63; Christensen, p. 68.

امتیازی که ییاتی از اوشنس گرفت، بی‌تردید دقیقاً چنین نیست. نخست این‌که در داستان ییاتی، تنها سخن از وی و پسرانش رفته و آنانند که یکایک از این امر متأثر می‌شوند: اتباع شاه از او جدا می‌شوند و نظم جهان جز در یک مورد تغییر نمی‌پذیرد. دیگر این‌که نه تنها پدر و پسر چون هم نمی‌نمایند، بلکه جوانی ییاتی و پسرش پورو با یکدیگر متفاوت است: یکی از این دو باید پیر گردد و ییاتی تنها در صورتی می‌تواند روند پیری را باز ایستاند که آن‌را به پورو منتقل نماید و پورو که از نظر اخلاقی متعهد و پسری وظیفه‌شناس است، به خاطر پدرش خود را از جوانیش محروم می‌سازد. ییاتی که پیریش را به تعویق انداخته، همانند یمه، ظاهراً از هزار سال جوانی بی‌پیری بهره‌مند می‌گردد، زیرا چنین می‌نماید که وقتی هزار سال سپری شد، جوانی را هم‌چنان‌که بود به بخشنده‌ی آن بازمی‌گرداند.

به‌رغم روایت‌های گوناگون داستان یمه و ییاتی، یکی از پیامدهای این جوانی دیرپای، اسکان و سازمان دادن مردمان بر روی زمین است. پیش از این به ابهامی که در نخستین کتاب مهابهارته آمده اشاره کردیم.^۱ این ابهام ما را بر آن می‌دارد تا فرض کنیم که صورتی کهن‌تر از این روایت بوده است که در آن ییاتی از طریق پسران تبعیدشده‌اش نه تنها نیای مردمان سرزمین میانه، بلکه نیای همه‌ی «مردمان سرزمین‌های پیرامون» بوده است. روزگاری یمه سومین شهریار شمرده می‌شد، اما دیگر لازم نیست چنین انگارده شود: یکی از اسلافش که نخستین نیای او بود، سپاهسانی به شش کشور یا نواحی افسانه‌ای پیرامون کشور میانه که برای مردمان در نظر گرفته شده بود، گسیل داشت.^۲ اما به تعویق انداختن پیری و مرگ وی را درگیر کار دیگری در میانه کرد: ناگزیر شد در سه مرحله زمین را — هر بار به اندازه‌ی یک سوم سطح اصلی آن — فراخ کند تا برای رشد غیرعادی جمعیت مردمان و جانوران جا درست کند. در ویدوات^۳ [= وندیداد] ۲، ۳-۱۹ این رویداد به تفصیل آمده و عبارات

۱. نک. فصل ۲، بخش ۵.

2. Christensen, I, pp. 109-23; Molé, p. 147.

3. Vidēvdāt

تکرار شده دیرینگی تصنیف این اثر را حتمی می‌سازد ولی در تفصیل این رویداد ابهاماتی وجود دارد که جای خوشوقتی است که بر معنی عبارات اثری نمی‌گذارد. «۱» به طور کلی این عبارات چنین است: اهوره مزدا ییمه را حامی، سرپرست، و ناظر جهان خویش می‌گرداند؛ ییمه می‌پذیرد و از برای آنچه به او واگذارده شده «۲» اعلام می‌دارد که در شهریاری او باد سرد و باد گرم و بیماری و مرگ نخواهد بود. اهوره مزدا که پیش‌بینی می‌کند بحران جمعیت روی خواهد داد، دو افزار زرین به ییمه می‌دهد، که اگرچه مفسران را در ماهیت آنها اختلاف است، اما به هر صورت وی را در فراخ کردن زمین یاری می‌کنند. «۳» در پایان شصت سال، زمین از رمه‌های کوچک و بزرگ، مردمان [...] پُر شد و دیگر بر آن جای رمه‌های کوچک و بزرگ و مردمان نبود.

اهوره مزدا ییمه را آگهی داد تا «به سوی روشنی پیش رود، هنگام نیمروز، به سوی راه خورشید»، و با آن دو افزار بر زمین زند و به آن فرمان دهد تا فراخ‌تر گردد؛ و ییمه زمین را یک‌سوم فراخ‌تر از آنچه بود کرد. رمه‌های کوچک و بزرگ و مردمان بنا بر خواست خویش در آن جای گرفتند.

ادامه‌ی تندرستی و زندگی به ناگزیر دشواری دیگری را پیش روی می‌نهد: در پایان ششصد سال و دیگر بار در انجام نُهصد سال، ییمه باید زمین را فراخ‌تر کند و همواره بی‌هیچ دگرگونی «به سوی روشنی، هنگام نیمروز، به سوی راه خورشید» رهسپار گردد. و سرانجام سطح زمین بسیار فراخ‌تر می‌گردد. اگر روزی ییمه دروغ نگفته بود و این چنین زندگان را دچار خشکسالی، بیماری، پیری، مرگ، و رشک «دیوآفریده» نکرده بود، چه می‌شد؟

در اینجا مسئله تقسیم زمین میان مردمان نیست؛ چنین می‌نماید که مردمان و جانوران خود به سوی مرزهای نوینی که در برابرشان گشوده می‌شود، رهسپار

1. Christensen, I, pp. 14-16.

۲. ییمه با توان خود نیست که عمل می‌کند، بلکه خداوند او را مأمور ساخته تا چنان کند: قس. دینکرت کتاب هفتم، ۱، ۲۱-۲۳ (موله، صص ۶-۸؛ ترجمه ۷-۹).

۳. تعبیر سر هرولد و بیلی از همه محتمل‌تر است:

H. W. Bailey, *Zoroastrian problems in the Ninth-Century Books* (1943), pp. 219-24.

می‌گردند. دیگر به نظر نمی‌رسد، که با توجه به همانندی عبارات، بخش‌های افزوده‌ی زمین همگی در پیرامون حاصل شده باشند، بلکه این تصور پیش می‌آید که از سوی جنوب نیز به سطح زمین افزوده شده باشد. آیا این افسانه‌ی میمه که در آن پیری و مرگ بازایستاده و سطح زمین فراخ‌تر شده، صورت مفصل و عالمانه‌ای از روایتی ساده و پیش از زردشت در مورد اسکان روزافزون سرزمین‌های سکونت‌پذیر نیست؟ و در همین راستا، آیا افسانه‌ی ییاتی که در آن وی از بند پیری رسته و هزار سال از جوانی پورو بهره‌مند می‌گردد و جوانان دیگری را که نمی‌خواهند جوانی خود را به وی دهند به «سرزمین‌های مرزی» می‌فرستد، صورتی تغییر یافته از روایتی ساده‌تر در مورد بهره‌برداری از همی سرزمین‌ها از میانه تا بخش‌های مجاور به علت ازدیاد بیش از اندازه‌ی شمار جوانان نیست؟ این دو داستان ممکن است مختلف باشند، اما به منظور مشترکی به هم می‌پیوندند و از مضمون واحدی برمی‌آیند: تغییر سن و سال که مایه‌ی ناسازگاری‌هایی در زادگاه دیرین است؛ و افزایش بخشی از زمین مسکون و سازمان‌یافته.^۱

خاستگاه نامشخص این مورد خاص هر چه باشد، از داستان ییاتی و از این بخش داستان میمه درمی‌یابیم که روایاتی که ساختار درستی دارند، برجا مانده‌اند: شرح حال آنان دربردارنده‌ی چند بخش همگن با ترتیبی همانند است که یکی از آنها، در هند و ایران، دو جهت موازی دارد که تنها در آخر آن بازگونه

۱. هنگامی که اقوام گوناگون منشعب از هندواروپاییان بیشتر جابجا می‌شدند، به ویژه هنگام مهاجرت آنها، حتماً فولکلور بیشتری نیز در مورد جابجایی این اقوام بوده که بیشتر پیامد درگیری‌های میان گروه‌های سنی شمرده می‌شده است. قس. افسانه‌هایی که در مورد الغای رسم کشتن کهن سالان است، و گاه به کوچ کردن جوانان ختم می‌شده است: برای مثال، در اثر ساکسو گراماتیکیوس، ۱۲.۷-۱۳ آمده که آگو Aggo و ایبو Ebbo در یک خشکسالی تصمیم می‌گیرند که برخلاف آنچه تصمیم گرفته شده (plcbiscito provisumes) کهن سالان از کارافتاده senes invalidos را نکشند، بلکه زورمندان robustiores را به بیرون از سرزمین خود گسیل دارند که قوم لومباردها Lombards از این دسته‌اند.

(Mythes et dieux des Germains, chap. 5, «conflits d'âges et migrations», pp. 73-75).

قس. در ایتالی، رومولوس Romulus و رموس Remus روم را بنیان می‌نهند تا نیاشان، که با کوشش‌های ایشان به جایگاه پیشین خود بازگشته، در البا Alba فرمان‌روایی کند.

بیمه، ییاتی، تغییر سن و سال، و سکونت در جهان / ۸۹

شده است. این چنین است که در گذشته‌ی هندوایرانی نه تنها یک نوع قهرمان، بلکه مضمون حماسی دیرینی را می‌بینیم. به اطمینان می‌توان گفت که طرح یک پیش‌نمونه، بی‌مورد است، زیرا تفاوت‌ها بسیار است، اما دست‌کم، نمونه‌ای استوار از شهریاری «نخستین شهریار» روی می‌نماید.

تبرستان
www.tabarestan.info



ییمه: شخصیت واحد یا ترکیبی؟

در این مرحله، با یک دشواری روبه‌رو می‌شویم. در مقدمه آمد که داستان‌های ییمه و داستان‌های یمه کمتر هم‌پوشی می‌کنند. و باز هم می‌بینیم که بخش بزرگی از کارهایی که در ایران به ییمه نسبت داده می‌شود با کارهای شهریار هندی دیگری، با نامی دیگر که هرگز در هیچ زمانی با یمه پیوستگی نداشته، مطابقت می‌نماید. این یافته‌ها را باید چگونه تعبیر کرد؟ پیش‌نمونه‌ی هندوایرانی یمه را نامی مشابه آن است. آیا این یمه از پیچیدگی ادامه‌دهنده‌ی آن، ییمه، برخوردار بوده که به صورتی که آن را می‌شناسیم، پیچیدگی صورتی زردشتی را حفظ کرده. حال آن‌که یمه‌ی ودایی و پساودایی این میراث بزرگ را به صورت ویژگی‌هایی محدود کاسته و ویژگی‌های دیگر را به روایت دیگری واگذارده که در نام جدیدی به صورت ییاتی متمرکز شده است؟ یا برعکس، آیا ییمه روایاتی را که در اصل مستقل و نخست در نام قهرمان دیگری متمرکز بوده، به ویژگی‌هایی که با یمه‌ی ودایی مشترک بوده و به تنهایی از آن یمه‌ی هندوایرانی بوده، افزوده است؟ با این نتایج که این چنین از هم دورند، نمی‌توان تصمیم گرفت. برای تأیید پیشنهاد اول می‌توان گفت که نام ییاتی هندوایرانی نیست و باید گمان کرد که ثانوی است؛ و نیز این‌که تحول هندی که از ریگ ودا تا هندوئیسم دیده می‌شود به سوی کاستن ویژگی‌های یمه می‌گراید، در حالی که همزمان وی را در جایگاه ایزدیش تأیید می‌کند (پدرش، ویوسوت، ناپدید می‌گردد و یکی از نام‌های بس‌شمار خورشید می‌شود؛ دیگر وی «نخستین میرا» نیست، و جز آن)، از این‌رو طبیعی است که بیانگاریم که در روزگار هندوایرانی

و ریگ ودا همان جهت قبلاً وجود داشته است. در تأیید پیشنهاد دوم می‌توان گفت که روایات ایرانی در مورد ییمه کاملاً منسجم نیست و حتی اثری از خلاف آن در آنها دیده می‌شود که ویژگی‌های همانند ییمه و یمه را در تقابل با ویژگی‌های وی با ییاتی قرار می‌دهد. ییمه برخلاف یمه، شهریار درگذشتگان، در «آن‌سو» نیست، بلکه فرمانبردار خداوند، منتظر «پایان جهان» و سازنده است و اساساً می‌توان فرض کرد که شهریاری پایدار ینا و رهی زیرزمینی در واقع «جهان دیگری» است که نمونه‌های مردمان، یا به طور کلی همه‌ی زندگان در آن حفظ می‌گردند. این تصور چگونه ممکن است با فرجام غم‌انگیز شهریاری ییمه سازگار شود که وی در آن مغلوب و واژگون می‌گردد و به پیامد بزهی (دروغ، غرور) که مایه‌ی از کف دادن خورنه‌ی نیک یا فروش به صورت سه بخش کارکردی شده، شکنجه و مقتول می‌گردد؟ آیا این عدم انسجام، که در متون ناشیانه از آن پرهیز شده، نشان از این امر ندارد که ییمه در صورت دوم به روایتی پیش از وی پیوسته که سرنوشت وی در آن با صورت نخست متفاوت است؟

اکنون باید عاملی دیگر را به بحث افزود: ییمه و ییاتی تنها شخصیت‌های هندی نیستند که با «بخش‌های ییمه» مطابقت می‌کنند. نیای دیگر از قهرمانان مهابهارته به نام وِسو اوپری چَرَه^۱ نیز جای خود را دارد و نامش در میان مواد غنی این بررسی سنجشی می‌آید.

تبرستان

www.tabarestan.info

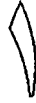
تبرستان

www.tabarestan.info

وسو اوپری چَرّه

تبرستان

www.tabarestan.info



وساوپری چره در سلسله نسب پاندوه‌ها

ییاتی، نیای پدری پتوروه‌ها – قهرمانان مهابارات که نامشان از پورو، پسر و جانشین ییاتی برگرفته شده – بی‌تردید دوران شهریاری آرام و بی‌دردسری ندارد. چنان‌که شهریاری پدرش نهوسه^۱ و نیای بزرگش، پورووس^۲، دوستدار پری‌ای به نام اورووسی^۳ و رقیب گندروه‌ها، نیز چنین نبود. شهریاران بزرگ این دودمان که پس از وی به شهریاری رسیدند نیز از آرامش برخوردار نبودند: یکی از اخلاف وی دختر خورشید را به زنی می‌گیرد و از این جفت غیرعادی آخرین شهریار این دودمان، کورو^۴ می‌زاید. اما به طور کلی می‌توان گفت که شهریاران این خاندان بیشتر انسانند. دست‌کم، تا پاندو^۵، پدران یا جانشینان قانونی آنان پسرانشان به طور طبیعی زاده می‌شوند. اما نسب مادری پاندوه‌ها شگفت‌تر است.

نسب مادری این دودمان به شهریاری از خاندان پتوروه بازمی‌گردد که به اصطلاح آرتور کریستن‌سن، همانند ییاتی، سزاوار لقب «نخستین شهریار» است، اگرچه نه بر سراسر زمین، بلکه تنها بر قلمرو شهریاری آبادان سدی^۶ فرمان می‌راند. این شهریار نیکوکار مردم خویش را متمدن می‌کند و دوران شهریاریش عصری زرین است. با ایزدان به سر می‌برد و بیش از همه با ایندیره آشنا است. او را دو نام است: یکی وسو، که شاید به مال و خواسته‌ی فراوانش اشاره دارد، و دیگری اوپری‌چره^۷ که به طور تحت‌اللفظی به معنی «آبرگردان»

1. Nahuṣa

2. purūravas

3. Urvasî

4. Kuru

5. pānḍu

6. Cedi

7. Uparicara

است و از یکی از امتیازاتش برگرفته شده است. در این فصل به وی می‌پردازیم. اما نخست ببینیم چطور شد که خون وی در رگ‌های شهریار پاندو و برادرانش روان گردید. ^۱»

در نزدیکی پایتخت وی رودی زیبا روان بود، در واقع چنان زیبا که چکاد کوهی نزدیک آن به نام کوه گولاهله^۲ دیوانه‌وار عاشق او شد و راهش بست و وی را اسیر کرد. وسوی شهریار به این خشونت پایان داد: وی با پا برکناره‌ی کوه کوید و راهی گشود و رود بگریخت. اما رود از عاشق ناهموارش باردار شده بود و چون پسر و دختری دوگانه بزاد، از سر سپاسگزاری فرزنداناش را به شهریاری که وی را رهایی بخشیده بود، سپرد. شهریار، پسر را سپاه سالار خویش کرد و دختر را که نامش گِریکا^۳ بود، به زنی گرفت. گرکا که نامش به معنی «دختر سرزمین بلند» است، زیبایی مادرش را به میراث برده بود.

وسو شکارچی بزرگ و مردی پارسا بود. روزی همسرش گِریکا که تن خویش شسته بود، به وی آگاهی داد که آماده‌ی همبستری و بار گرفتن است. اما در همان دم، نیاکان شهریار، گرسنه و تشنه نزد وی پدیدار گشتند از او نثار طلبیدند و از او درخواستند «برو و شکار کن!» می‌توان شگفتی شهریار جوان را تصور نمود: دلش لبریز از آرزوی همسرش است اما نخست باید به خدمت نیاکانش برخیزد. بی‌درنگ به نخجیر شد. ولی بخش مهمی از وجودش در طلسم آرزو بود و هر جا بازمی‌ایستاد، فریبندگی جنگل و نرمی سبزه‌ها این دیو نیرومند خواهش را توانمندتر می‌کرد. سرانجام خواهش وی به آنجا رسید که به شتاب برگی از درختی جدا کرد و نطفه‌ی خویش را برگرفت. نمی‌خواست نطفه‌ای را که نثار اندیشه‌ی زن غایبش شده بود، تباہ کند. شاهینی را بخواند و شاهین برگ را به چنگال گرفت تا برگ را سوی شهبانو برد. شاهین پرکشید اما شاهینی دیگر آن‌را دید و بی‌تردید پنداشت که شکاری درخور است و به آن حمله برد. هنگام نبرد دو شاهین، برگ بیافتاد.

نبرد دو شاهین بر فراز رود نامی یمونا^۴، که به رود ایزدی گنگا^۵ می‌ریخت،

1. Mbh., 1, 63, 2334-419.

2. Kolāhala

3. Girikā

4. jahī mṛgān

5. Yamunā

6. Gaṅgā

درگرفت. در رود یمونا ماهی ای شنا می کرد که در واقع زنی آسمانی، آپرسی^۱ زیبا به نام ادْرِکا^۲ بود که به نفرین برهمنی به آن صورت درآمد. بود و ناگزیر بود در آن رود به سر برد تا آن که فرزندان دوگانه ای بزاید. هم چنان که آن برگ را دید، به شتاب سوی آن رفت و دهان گشود و آن را بخورد و هم چنان شادمانه در آب رود شنا کرد. ده ماه پس از آن، ماهی گیرانی آن ماهی را گرفتند و شکمش را دریدند و پسر و دختری دوگانه از آن بیرون آوردند. ماهی گیران شگفت زده، پسر و دختر را نزد شهریار وسو بردند که آن همه در شهریاری وی روی داده بود و داستان زادن آن دوگانه را به وی بازگفتند. شهریار آن دوگانه را به فرزندی پذیرفت و ادْرِکا که از نفرین برهمن رسته بود، صورت ایزدی خویش بازیافت و به آسمان بازگشت. آن پسر، شهریار متسیه^۳ «ماهی» شد و نیای مردمانی به همان نام گردید که در رویارویی بزرگ مهابهارته نقشی ثانوی ایفا نمودند. آن دختر بسیار زیبا نیز نشان ناگواری داشت چه از تنش بوی تند ماهی تازه به مشام می رسید. شهریار نیز ناگزیر از همنشینی با وی کنار گرفت و او را به ماهی گیری بازپس داد و گفت: «از آن تو، دختر تو خواهد بود»^۴. آن دختر چنان پارسا و زیبا بود که به راستی سزاوار نامش: سَتیه وَتی^۵ «راستکار» بود. اما بوی ناخوشی که از مادرش به وی رسیده بود، با او بود. مایه ی خوشوقتی بود که این بوی ناخوش را ماهی گیران عیب بزرگی نمی پنداشتند؛ از این رو زندگی وی عادی بود و در قایق ماهی گیری پدرش بر رود یمونا پارو می زد و به پدرش، یا مردی که پدرش می انگارد، یاری می کرد.

روزی راهرویی، که مردی بسیار مقدس بود، از کنار رود می گذشت. راهرو، شهریار پَرآشَره^۶ بود که همراه با پارسایان بسیار از کنار رودها گذر می کرد. از دور پاروزن نیک دیدار را دید و سخت آرزوی آشنایی وی کرد. به دختر نزدیک شد و بی پرده از آرزویش سخن گفت. دختر نیز پاسخی دلپسند بگفت: «میان این پارسایان که ما را می نگرند نمی خواهی که...» اما دیری نگذشت که

1. Apsaras

2. Adrikā

3. Matsya

4. iyaṃ tava bhaviṣyati

5. Satyavatī

6. Parā śara

پَرَاشَرَه به نیروی توبه‌ی خویش مه غلیظی برانگیخت که ایشان را چون سرایی در بر گرفت و از انظار دیگران پنهان داشت. ستیه‌وتی چون حال را چنان دید، از در مخالفت بازآمد و گفت که اختیارش دست خودش نیست و پدر دارد و اگر به خواست پارسا تن در دهد، چگونه یارد تا به پدرش نگیرد؟ زاهدان در داستان‌های هندی پاسخی آماده برای چنین احوالی دارند، عهدی می‌بندد و آن را سخت نگاه می‌دارند: پس از هم‌آغوشی و زادن فرزند، دیگر بار دختر جوان دوشیزه خواهد گشت و اثری از هم‌آغوشی آنان بر جا نخواهد بود. ستیه‌وتی هوشیار بر آن شد تا به درخواست پارسا تن در دهد اما از هوشیاری خویش به بهترین شیوه خواستار جبران زیان گردید و به انتخاب خویش لطفی را خواستار شد. مرد پارسا دیگر باره عهد کرد تا آرزوی وی را بر آورد و دختر از وی خواست تا بوی ناگوار تنش به بوی دلپذیری بدل گردد. پارسا به آسانی از عهده‌ی این کار برآمد و جفت خویش را اندکی بعد واگذارد و به پارسایی به راه خویش رفت تا به دیری دیگر رسد. دختر نیز باردار و خوش‌بوی شد. بوی خوش وی چنان بود که بنا بر شمارش اخترشماران تا مسافت‌های بعید به جانب غرب می‌شد و مشام مردمان را نوازش می‌داد. بارداری وی نیز چنان بود که یکی از بزرگ‌ترین فرزندانگان را در شکم داشت. چون فرزندش که از توانمندترین رشی‌ها^۱ بود و ویاسه^۲ نام داشت بزاد، اندکی پس از زادن، مادرش را ترک گفت تا به جنگل رود و خود را وقف زندگی توبه‌آمیز بی‌آهو گرداند. هنگام رهسپار شدن مادرش را گفت که هرگاه و در هر حال که به وی نیاز داشت، تنها نامش را بخواند تا نزد وی پدیدار گردد. از زمره خدمات ویاسه به نوع بشر آن است که وداهای چهارگانه و نیز مه‌بهارته را که ودای پنجم است، بیاراست. سپس دانش خویش را به شاگردانش به ویژه وَیِشَم‌پایِنَه^۳ بیاموخت که وی نیز به نوبه‌ی خود این منظومه‌ی بزرگ را هنگام «قربان کردن مار» توسط جَنَه‌مِجَه‌یَه^۴، نواده‌ی اَرْجُونَه^۵ و نخستین فرزندان پانْدَوَه‌ها بر خواند. ﴿۶﴾

1. ṛṣi

2. Vyāsa

3. Vaiśampāyana

4. Janamejaya

5. Arjuna

۶. جَنَه‌مِجَه‌یَه janamejaya پسر پرک‌شیت Parksit، پسر ابهی‌منیو Abhimanyu پسر اَرْجُونَه Arjuna است.

اما پیش از تصنیف این منظومه، ویاسه باید موضوع آن را - به معنی کاملاً تحت‌اللفظی آن - پدید می‌آورد و قهرمانان آن را به این جهان می‌آورد. در لحظه‌ای بسیار حساس، ستیه‌وتی و پسر پارسایش به یاری هم این دشواری را حل کردند که داستان آن چنین است. (۱)

شان تنوی^۲ شهریار، از اعقاب ییاتی و از فرزندان پثور وه و کثور وه^۳ از هر دو سو، ستیه‌وتی را که اکنون بسیار خوش‌بوی شده بود، بدید و بویید و آرزو کرد. ایزد برترین، شان تنوی را گزین کرده بود تا نیای پاندو و نیای بزرگ پنج پاندوه باشد. شان تنو از همسر پیشین خود، ایزدباوری رود گنگا، پسری بس سزاوار داشت و نخست در برابر آرزوی خویش برای به زنی گرفتن دختر خوش‌بوی نشسته در زورق، پایداری کرد. اما چون پسر، نومیدی پدر بدید، گام پیشنهاد و وسایل زناشویی آن دختر و پدرش را فراهم کرد. مرد ماهی‌گیر را که پدر دختر بود، بجست و وی را «شاه ماهی‌گیران» خواند. از پس این کار برآمد، اما به چه بهایی! ماهی‌گیر گفت که ستیه‌وتی بزرگ‌زاده است و تنها به شرطی به این ازدواج رضا می‌دهد که پسری که دخترش بزاید تنها جانشین شان تنو گردد. برای آن که از انجام این عهد اطمینان حاصل کند شرطی دیگری کرد و آن این که پسر شهریار که واسطه ازدواج وی را با دخترش فراهم آورده بود و از نخستین زن شان تنو بود باید از حق جانشینی خود چشم‌پوشد و هرگز اندیشه‌ی زن خواستن و پدر شدن را در سر نپروراند. شاهزاده که موجبات ازدواج پدرش را با آن دختر فراهم می‌آورد سوگند خورد تا این دو شرط را به جای آورد و ایزدان از برای دو ایثار وی که به راستی هراس‌آور بود به وی لقب «هراس‌انگیز» دادند. شان تنو نیز به وی امتیازی داد که با آن در مهابارات نقشی شگفت‌انگیز ایفا می‌کند و آن نامیرایی بود، اگرچه تنش زخم‌های بسیار بردارد، تا روزی که خودش بخواهد بمیرد.

این چنین ستیه‌وتی به همسری شان تنو درآمد و برای وی دو پسر زاد که

1. Mythe et épopée I, pp. 178-82.

2. Śāntanu

3. Kaurva

جانشین پدر و نیز برای ویاسه‌ی فرزانه — بی‌آن‌که وی را بشناسد — برادران کهنتر بودند. «۱» اندکی پس از مرگ پدر، نخستین پسر در کارزار کشته شد بی‌آن‌که فرزندی داشته باشد. پسر دوم نیز بی‌آن‌که فرزندی داشته باشد از سیل بمُرد. چنین می‌نمود که خاندان شاهی و آیین نیاکان رو به تباهی بود، زیرا بهیشمه^۲ بنا بر عهده‌ی که بسته بود نمی‌توانست شهریار یا پدر گردد. اما علت‌طلبی هندیان برای چنین فرجامی نیز دلیلی یافته است: برای فرزندان بسنده است تا به نام درگذشتگان زاده شوند؛ فرزندان ممکن است از آن درگذشتگان به شمار آیند و همه‌ی حقوق و وظایف آنان را به میراث برند. اما چه کسانی باید پدر این فرزندان باشند؟ نزدیک‌ترین خویشان. بهیشمه، برادر ناتنی شهریار درگذشته به سبب دومین عهد خود در این حال نیز سزاوار پدری این فرزندان نیست و به شمار نمی‌آید. اما مایه‌ی خوشوقتی است که ویاسه‌ی پارسا که از جانب مادری برادر ناتنی شاهزادگان درگذشته است و عهد و پیمانی او را از این کار باز نمی‌دارد و با مادرش عهد کرده که چون وی را یک بار فرابخواند، بی‌درنگ نزد وی حاضر شود، مادرش را از این دشواری می‌رهاند. ستیه‌وتی با موافقت بهیشمه، ویاسه را فرامی‌خواند و از هریک از دو زن شهریار درگذشته ویاسه صاحب پسری می‌شود. اما به پیامد سرنوشت بسیار مهمی، هر نوزاد را آهویی است: از آنجا که شهبانوی نخست به هنگام دیدار مرد پشم‌آلودی که قرار است همسر او شود، چشمش را می‌بندد، پسرش در تراشتره^۳ نایینا زاده می‌شود؛ و از آنجا که شهبانوی دوم به هنگام دیدار ویاسه رنگ از رخسارش پرید، پسرش پاندو سپید‌چهره زاده می‌شود. کوشش سوم با کمترین موفقیت همراه است: شهبانوی نخست چون دیگر بار نوبتش فرامی‌رسد، خود را

۱. این سلسله‌نسب چنین است:

گنگا + شان‌تو + Śāntanu + ستیه‌وتی + Satyavatī + پراشتره + Parāśara

بهیشمه Bhīṣma + وی‌چی‌تزویره Vicitravīra + چی‌تران‌گده Citrāṅgada + ویاسه Vyāsa
نک. Mythe et épopée II, p. 238.

2. Bhīṣma

3. Dhṛtarāṣṭra

به آغوش و یاسه نمی سپرد و موجب می شود کنیزی که برای یاریش آنجا ایستاده با ویاسه هم آغوش گردد و به پیامد آن، ویدورَه^۱، پسر بسیار پارسایی که ثمره‌ی این هم آغوشی است، به نوعی حرامزاده و حاصل خون آمیخته‌ی کنیز و ویاسه است. از این سه پسر، تنها پسر دوم، پاندوی رنگ پریده که آهوش کم اهمیت است، سزاوار شهریاری است. بهیشمه پاندو و برادران او را بزرگ می کند تا این که پاندو به شهریاری می رسد. پاندو نیز پنج پسر - فرضی که خود داستان دیگری است - دارد که جانشین او می شوند و آنها پنج «پانڈوہ» یا قهرمانان نیک این منظومه هستند، اما برادر بزرگ تر پاندو، در تراشتره‌ی ناپینا به یک بار هم آغوشی صاحب صد پسر می شود که قهرمانان بد این منظومه اند.

چنین است که از وسو اوپری چره، از نسل ستیه وتی، نیای نزدیک پانڈوہ‌ها و در تراشتره‌ها می شود. وسو اوپری چره با اندیشیدن به دختر دوگانه‌ی رود و کوه، نطفه‌اش بیرون ریخت و پری‌ای که به صورت ماهی درآمد بود آن را بخورد و دیگر بار دختری به صورت آدمی از شکم آن ماهی بیرون آورده شد و به حالت دوشیزگی دو بار پیایی دو پسر زاد که یکی نیای راستین و دیگری نیای فرضی دو گروه پسر عموها شدند.

در تاریخ طبیعی از چرخه‌های تولید مثل برخی از موجودات فروتر سخن رفته که از این نیز پیچیده تر است. اما تا آنجا که من از تولید مثل مردمان، دست کم از تولید مثل اقوام هندواروپایی، آگاهی دارم، هیچ موردی، حتی پی آیند دوگانه‌ها که برخی بنا بر کتاب‌های عالمانه‌ی پهلوی زردشتی از گیاهان زاده شده‌اند و در فاصله‌ی زمانی میان نخستین انسان و نخستین شهریار جای دارند نیز، از این شگفت‌انگیزتر نیست. در اینجا به اختصار روایت بندهشن را می آورم، نه از برای این که دو روایت همگون است (که آشکارا چنین نیست) بلکه از این رو که سنجش این دو تأیید می کند که وسو اوپری چَرَه در رأس دودمانی است که همچون انسان‌زایی‌ها^۲ در بافت‌های دیگر شگفت است. (۳)

1. Vidura 2. anthropogenies

3. Arthur Christensen, Les types du premier homme I, pp. 109-23; Greater Bundahis'n, (ed. Anklesaria), pp. 126-34.

یک سوم نطفه‌ی گیومرت^۱، نخستین انسان که اهریمن وی را کشت، زیر زمین نهان می‌شود؛ پس از چهل سال ریواسی از آن پدید می‌آید که از دو شاخه‌ی آن دوگانه‌های مشیه^۲ و مشیانی^۳ مرد «میرا» و زن «میرا» برمی‌آیند و این دو، پسر و دختری پدید می‌آورند که از این دو نیز جفت سومی پدید می‌آید و از جفت سوم گونه‌های موجودات برمی‌آیند و در هفت اقلیم جهان پراکنده می‌شوند. ایرانیان از نسل هوشنگ و خواهرش گوزک^۴ به وجود می‌آیند.

www.tabarestan.info

1. Gayomart

2. Mašya

3. Mašyānī

4. Gūzak



وسو اوپری چَرَه، گردونه‌ی بلورین و جشن حلقه‌ی گل ایندره

جدا از این دودمان که زایش اعضای آن شگفت و تصادفی است، وسو اوپری چره قهرمان چند افسانه‌ی منسجم است که در پایان آنها ارتکاب بزهی به زندگی بسیار شادمانه‌ی او پایان می‌دهد و مایه‌ی عقوبت وی می‌گردد. در بخشی از نخستین کتاب مهابهارته، شرح شهریارِ وی به تفصیل آمده، اما فرجام کارش در «کتاب‌های دایرة‌المعارفی» یا کتاب دوازدهم و سیزدهم ذکر شده است. از نام پدر و مادر این شهزاده‌ی پارسا سخنی نرفته است. تنها ذکر شده که وی «تحت آموزش ایندره»^۱ بر قلمرو شهریارِ آبادان سِدی^۲ چیره شد^۳، اما به‌کارگیری جنگ‌افزار را نکوهید و به‌جنگل رفت تا خود را وقف زندگی زاهدانه نماید. ایزدان همواره مراقب این‌گونه رفتارند و بی‌درنگ به بلندپروازی‌های زاهدانه که برتری ایشان را تهدید می‌کند، بدگمان می‌شوند. این‌چنین بود که ایزدان، به‌رغم نیت پاک وسو، ترسیدند که وی بخواهد ایندره را از تخت فرود آورد و خود شهریار شود. برای یک بار هم که شده، افسرس^۴ یا پری وسوسه‌گری را نزد وی نفرستادند. ایندره بر آن شد تا کار آدمیان را به آدمیان واگذارد. ایندره به همراهی ایزدان نزد وی شد و او را گفت که شهریارِی که زهد را به وظایف خویش ترجیح دهد بنا بر درمه^۵ یا بنیاد جهان عمل نکرده است؛ چه درمه‌ی شهریار آن است که درمه‌ی جهان را حفظ کند و در نتیجه رستگاری جاودانه‌ی وی در معرض خطر است. به‌رغم تفاوت

1. indropades'āt

2. Cedi

3. jagrā ha

4. Apsaras

5. dharma

مرتبه‌ی ایشان، موجود «آسمانی» به صورت سکا، دوست یا همکار، با موجود «زمینی» سخن می‌گفت و از وی می‌خواست تا به قلمرو شهریاری بس آبادان سدی بازگردد و ایندیره به تفصیل از جانوران، غلات، کانی‌ها، سنگ‌های گران‌بها، آب و هوا و حاصل‌خیزی آن یاد کرد و گفت که ساکنان آن سرزمین بسیار پارسایند و هرگز دروغ حتی به مزاح نمی‌گویند و تمایزات طبقات را مرعی می‌دارند و پسران، پدرانشان را ارج می‌نهند و دوستی‌یان از گاوهایشان مراقبت می‌کنند. سپس ایندیره باز هم به ستایش سرزمین سدی پرداخت و شهریار زاهد را هدایایی ارزانی داشت:

او را گفت: «مگذار در این سه جهان چیزی باشد که تو از آن بی‌خبر باشی. تو را گردونه‌ای از جنس بلور آسمانی بخشیدم که ویژه‌ی ایزدان است و با آن توانی در هوا بگردی. تنها میرایی هستی که سوار بر این گردونه‌ی شگفت‌انگیز چون ایزدی که به کالبد درآید در هوا به گردش درخواهی آمد».

«تو را حلقه‌ای از گل‌های زنبق ناپژمردنی می‌دهم که مایه‌ی پیروزمندی تو است. این حلقه‌ی گل در نبرد تو را از نیزه‌های دشمن مصون خواهد داشت. این حلقه‌ی گل، نشان بزرگ، بی‌همتا و ایزدی تو و موسوم به "حلقه‌ی گل ایندیره" خواهد بود».

دیگر این که ایزد کشنده‌ی ورژنه^۲ نیز او را چوب‌دستی از خیزران داد که هدیه‌ی گران‌بهایی است که پارسایان را محفوظ می‌دارد.

این چوب‌دست در آینده مهم است: در پایان سال، شهریار سدی از برای گرامی‌داشت این هدایای گران‌بها، در جشنی سالیانه آن را برای بزرگ‌داشت ایندیره در زمین فرومی‌برد؛ و از آن زمان است که همه‌ی شهریاران چنین می‌کنند.^۳ پارچه‌های زریفت، حلقه‌های گل و هرگونه آرایه را از آن

1. sakhā 2. Vṛtra

۳. این جشن موضوع بررسی‌های بسیار بوده است. جدیدترین بررسی از یان خوندا است که کتاب‌نامه نیز دارد

Jan Gonda, «The Indra Festival According to the Atharvavedin», *Journal of the American Oriental Society* 87 (1967): 413-29.

خوندا بر ویژگی شهریاری این مراسم تأکید می‌ورزد و در بررسی خویش به بررسی مایر توجه می‌کند: Johann Jacob Meyer, *Trilogie altindische Mächte und Feste Vegetation* [1937].

چوب‌دست می‌آویزند و آن‌را عطرآگین می‌کنند. ایندیره خود از آسمان بر زمین آمد تا هدایای نخستین برگزارکننده‌ی جشن را بستاند. اعلام داشت که در آینده نیز هر که این آیین را برگزار کند از نیک‌بختی و پیروزی^۱، برخوردار خواهد شد و این کامروایی نصیب مردمان آن سرزمین نیز بشود — و می‌بینیم که ایندیره پیمان خویش نگاه داشت — شهریار با گردونه‌ی بلورین، که مایه‌ی ستایش گنَدَرِوَه‌ها و اَپَسَرَس‌ها بود، در آسمان می‌گشت. نام دوم وی، اوپری چَرَه^۲ نیز از همین گردونه برآمده است.

اوپری چَرَه پنج پسر داشت که از هر جهت بهترین بودند. وی که خود سَم‌راج^۳ «شهریار جهان» بود — و از این به بعد نیز چنین روی خواهد نمود — پسرانش را به حکومت قلمروهای بسیار گوناگون^۴، گمارد. تنها از نام قلمرو یکی از پسرانش، بُزَهَدَرَتَه^۵، نام برده شده و نام آن قلمرو مَگَدَه^۶ است؛ اما آمده است که سرزمین‌ها و شهرهای پسرانش به نام خود آنها خوانده می‌شد. شگفت است که نام یکی از پسرانش، یدو است و چنان‌که دیدیم^۷، یدو در این منظومه‌ی حماسی نام یکی از پنج پسر بیاتی است.

1. srīr vijayaśca

2. Ὠπέρ-πρωτος

3. samrāj

4. nānārājyeṣu

5. Bṛhadratha

6. Magadha

۷. او است که این گردونه را به ارث می‌برد، مه‌بهارات ۲، ۲۳، ۹۵۰؛ سپس آن‌را به جراسنده Jarāsandha می‌سپارد، در مورد او نک. Mythe et épopée II, p. 96-108.

۸. نک. فوق، فصل ۱، بخش ۲-۴.



وساوپری چره، دروغ، و خوراک گوشت

به نظر نمی‌رسد که چیزی شهریاری این دوست ایزدان را در معرض خطر قرار دهد. اما از دیگر کتاب‌های این منظومه برمی‌آید که همین مرتبه مایه‌ی تیره‌روزی وی می‌گردد. ناکامی وی حاصل نافرمانی از ایزدان نیست بلکه خشنودی وی از ایزدان است که موجب بدبختی او است. مطابق معمول، روایاتی چند از این داستان موجود است اما همه بر ماهیت خطا و عقوبت وی موافقت دارند. وِسو اُوپری چَرَه در موردی مهم راست نگفت و به پیامد آن از آسمان بر زمین فروافتاد. اما دروغی که گفت در شرایط غیرعادی بود. مسئله این بود که آیا مجاز است گوشت خورد، یا به طور کلی آیا می‌توان جانوران را قربانی کرد و گوشت آنها را خوراک ایزدان ساخت یا نه.

آموزه‌های پایان‌ناپذیر بهیشمه که آنها را پیش از مرگ بر بستری از تیر بر زبان آورده در کتاب سیزدهم، که دومین کتاب دایرة‌المعارفی مهابهارته است، آمده و یک بخش کامل به مزایای پرهیز از گوشت و بزه خوردن آن اختصاص یافته است.^۱ در این بخش از صاحب‌نظران برجسته، متو^۲ و مارکندی^۳، روایت شده است. برای حصول اطمینان، دست‌کم در یک متن ترکیبی استثناهایی پیش‌بینی شده است. بنا بر روایتی؛ تنها خوردن گوشت حیواناتی روا نیست که بی‌سبب کشته شده‌اند یا این‌که پیش از کشتن آنها را پاک نگردانیده‌اند. اما در همان متن آمده است که بهتر است که این قاعده را به دقت مرعی داشت و

۱. مهابهارات ۱۳، ۱۱۵، ۵۶۴۷-۵۲. در مورد مسائل بسیار همانند فیثاغورثیان Pythagoreans. نک. اثر ذیل از دتین و کتاب‌نامه‌ی مفصل آن:

Marcel D tienne, «La cuisine de Pythagore», Archives de Sociologie, no. 29 (1960), pp. 141-62.

2. Man

3. Mārkaṇ ḍeya

از گوشت هر موجودی پرهیز کرد. سپس علت این پرهیز ذکر می‌شود. رشی‌ها که نسبت به جایز بودن خوردن گوشت تردید داشتند، در این مورد با وسو، شهریار سدی، رای زدند:

و وسو، با آن که می‌دانست گوشت نمی‌توان خورد، پاسخ داد که خوردن گوشت روا است. همان دم از آسمان بر زمین افتاد. چون این پاسخ نادرست را بازگفت، به زیر زمین فرورفت. این داستان در کتاب دواژدهم با تفصیل بسیار بیشتری آمده و موضوع مورد بحث نه تنها خوردن گوشت بلکه قربان کردن حیوانات به طور کلی است. (۱۶) دیگر این که در پایان داستان، وسو نیز نجات می‌یابد و -هم چون ییاتی توسط نوه‌هایش - جایگاه پیشین خویش را می‌یابد اما در این داستان، ویشنو^۲ پادرمیانی می‌کند.

روزی ایزدان و رشی‌ها بر سر نکته‌ای از قانون ایزدی بحث می‌کردند. ایزدان که در این امر کاملاً ذی‌نفع بودند می‌گفتند که چنان که رسم است، بُز، اَجَه^۳، باید حیوان قربانی بماند. رشی‌ها با این امر مخالفت می‌کردند بر سر واژه‌ی اَجَه بحث می‌کردند و می‌گفتند این واژه از اَجَه^۴ «نزاده»، ترکیب شده و به معنی تخم گیاهان است و در نتیجه ایزدان باید به پیشکش جو خرسند باشند. دیری نگذشت که به مناقشه پرداختند چنان که میان آیین‌گرایان^۵ نیز بیشتر مواقع مناقشه درمی‌گیرد. هردو جانب، محافظه‌کاران و پیشروها، به یکباره دیدند که وسو اوپری چره سوار بر گردونه‌ی بلورین خود در آسمان می‌گذرد. همداستان شدند که او را به داوری برگزینند و رشی‌ها او را از دو نظر مختلف آگاه ساختند. شهریار که از خواست ایزدان آگاه شد، به سود ایشان داوری کرد: گفت که در آیین قربانی باید حیوانات را قربانی کرد. رشی‌ها او را مجازات کردند:

۱. مه‌بهارات ۱۲، ۳۳۹، ۱۲۸۱۸-۵۸. در مورد نظرات در باب اَجَه aja گیاهانی، نک. این مقاله‌ی من:

«Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du Rgveda», Mélanges Fernand Mossé (1959), pp. 104-12.

و درباره‌ی جایگزین شدن گیاه به جای قربانی حیوان، نک.

Sylvain Lévi, la doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas (1898, repr. 1966), pp. 136-38.

2. Viṣṇu

3. aja

4. a-ja

5. ritualists

گفتند: «از آن رو که جانب ایزدان را گرفتی، از آسمان فروافتی و از امروز توان گردیدن در آسمان را از دست بدهی! نفرینت می‌کنیم تا به زیر زمین فروشوی!»

به راستی شهریار نگون بخت بی‌درنگ بر زمین فروافتاد و خود را در ته چاهی ژرف یافت. اما ایزدان او را که از برای خدمت ایشان بزه کرده بود، وانگذازدند. نتوانستند نفرین مردانی چنان یارسا و مقدس را بی‌اثر سازند، اما در آن گور سرباز به وی خوراک دادند و از او مراقبت کردند تا بیش از آن رنجه نگرده و نیروی خویش را از دست ندهد. وسو نیز از روایت معروف تریته (اِتهاسَه)^۱ پند آموخت و در ته چاه خاموش به پرستش پرداخت و از همدلی نارایتَه ویشنو^۲ «ایزد برتر» برخوردار شد. ایزد برتر مرغ گروده^۳ را بفرستاد و وسو بر پشت آن نشست و پیروزمندانه به جهان برهما^۴ بر شد.

تقریباً همان روایت، بی‌رستگاری فرجامین، به اختصار در کتاب چهاردهم آمده است.^۵ رشی‌ها حین انجام مراسم قربانی، دلشان از دیدن حیواناتی که قرار است قربان شوند به درد می‌آید و پیشنهاد می‌کنند که دیگر تنها به پیش‌کش غلات بسنده خواهد نمود. ایندیره که گوشت‌خوار است با خشم سر باز می‌زند. و این چنین بحثی طولانی سر می‌گیرد و طرفین قرار می‌گذارند تا وسو را به داوری برگزینند و به این بحث پایان دهند.

رشی‌ها به او گفتند: «ای کسی از لطف ایزدی بهره‌مندی، آموزه‌ی ودایی در مورد قربان کردن چیست؟ آیا بهتر است ایزدان را با قربان کردن حیوانات ستایش کرد یا با غله و عصاره‌ی میوه؟» پاسخ وسو شتاب‌زده بود و سخنان دو طرف و دلایل آنها را بررسی نکرد و سبک‌سرانه گفت: «از این دو، باید آنچه را نزدیک‌تر است برگزید و پیش‌کش کرد، هر چه که باشد.»^۶ این پاسخ ناراست مایه‌ی آن شد که به زیر زمین به جانب رسائله^۷ فروافکنده شود.

1. itihāsa Trita

2. Nārāyana-Viṣṇu

3. Garud,a

4. Brahmā

5. Mbh. 14, 91, 2818-31.

6. yathopanitair yaṣṭavyam, 2830.

7. Rasā tala



میمه، گردونه‌ی بلورین و جشن نوروز

از کنار هم نهادن بخش‌های روایات مربوط به وسو اوپری چره داستانی حاصل می‌شود که هم‌راستای پی‌آیندی است که در ایران دیگر بار با میمه-جمشید می‌پیوندد، اما در اسطوره‌ی میمه و داستان ییاتی نیامده است. یا این‌که بهتر است گفته شود که ییاتی و وسو را تنها در آغاز کار و به عنوان یک نوع کلی می‌توان با یکدیگر سنجید. هر یک شهریاری کامروا و فرمان‌روای قلمروی آبادان است. هر یک نیز پنج پسر دارد که سرزمین‌های «گوناگون» را میان ایشان تقسیم می‌کند. هر کدام نیز با معانی مختلف سَم‌راج «شهریار جهان» نامیده می‌شود. این چنین است که هر یک ویژگی‌های «نخستین شهریار» را دارد. همه‌ی داده‌ها همین است و تنها اهمیت آن برای ما این است که معلوم می‌دارد که هر دو شخصیت در واقع هم‌رتبه‌اند و با میمه، شهریار ایرانی که آنها را با او می‌سنجیم در یک حد قرار دارند.

این‌دره به وسو اوپری چره گردونه‌ای می‌دهد تا در مدت زندگی‌ش چنان‌که کام او است از آن استفاده کند و سوار بر آن در هوا بگردد. با اطمینان می‌توان گفت که گردونه‌های آسمانی در سرزمین خیالی اسطوره‌های هندی بسیار معمول است و در بسیاری موارد ایزدان، به ویژه این‌دره، گردونه‌هایشان را با گردونه‌ران یا بدون آن سوی میرایی برخوردار از لطف ایزدی می‌فرستند تا آنان را برای مدتی یا برای همیشه به آسمان ببرد. در پایان یکی از روایات داستان رهایی ییاتی، پنج گردونه در برابر چهار نوه و نیایشان پدیدار می‌گردند که از همین دست است. «۱» گردونه‌ی اوپری چره متفاوت است: هدیه‌ای است

از جانب ایزدی به انسانی، به شهریاری که هنوز فرمانروای زمین است. این گردونه هدیه‌ای است که «از میان میرایان تنها» وی از آن بهره‌مند است و نیز هدیه‌ای است که چنان مهم است که لقبش از آن برگرفته شده و به نامش می‌پیوندد. دیگر این‌که این هدیه یک بخش از هدایای سه‌گانه است. شهریار بخش دیگر را که چوب‌دستی از خیزران است بی‌درنگ به کار می‌گیرد. جشن سالانه‌ی بزرگی را برای گرامی‌داشت ایندره بنیان‌گذارد که احتمالاً جشنی فصلی است^۱ و هدف از آن کامروا تر کردن شهریار و آبادان‌تر کردن سرزمینش و چیرگی وی بر دشمنانش است. همین لطف به صورت حلقه‌ی گل پیروزی و شکست‌ناپذیری موسوم به ایندره‌مالا^۲ «حلقه‌ی گل ایندره»، به وسو اوپری‌چره نیز ارزانی می‌گردد.

این دو ویژگی - داشتن گردونه‌ی آسمانی و بنیان نهادن جشن سال نو - نیز همراه با یکدیگر، اگر نه در متون زردشتی، دست‌کم در روایات متأخر دوره‌ی اسلامی، از آن بیمه است. طبری آورده است که پس از آن‌که جمشید مردمان را همه‌گونه مظاهر تمدن بیاموخت:

فرمان داد گردونه‌ای از آبگینه برایش ساختند و دیوان بر آن نشستند؛ و وی نیز بر آن نشست و به هوا برخاست و از دماوند که در آن سکونت داشت به بابل شد. آن روز، اورمزدروز از ماه فروردین بود. از برای این معجزه یا به هوا بر شدن که مردمان آن‌را دیدند، آن روز را نوروز خواندند و او نیز با ایشان آن روز را جشن گرفت و پنج روز پیایی شادی کردند و جشن گرفتند. روز ششم که خردادروز بود به مردمان نوشت که آنچه کرد ایزد را خشنود ساخت و پادافراه آن چنین بود: که آنان را از گرما و سرما، از بیماری، پیری و رشک برکنار دارد.^۳

1. Hopkins, *Epic Mythology*, § 69 (Indra's dhvaja, keetu), pp. 125-26.

«اگر نتوان "روز ایندره" را با جشن ایندره پیوند داد، دست‌کم روشن است که این جشن پس از توقف بارش باران‌ها و جشن سال نو برگزار می‌شده، زیرا در مورد بنیان نهادن آن گفته شده که این جشن در پایان سال gate sarpvatsare برگزار می‌شده است». اما سخن اخیرالذکر ممکن است تنها به این معنی باشد: «هنگامی که یک سال پس از آن جشن سپهری شده بود، سالگشت جشن».

2. *Indramā lā*

3. H. Zotenberg, pp. 179-80; Christensen, *Les Types du premier homme*, II, p. 86. نک. فوق، فصل ۲.

ثعالبی نیز پس از برشمردن کارهای نیک و متمدنانه‌ی جمشید آورده است: جم فرمود گردونه‌ای از چوب و عاج ساختند و بر آن دیبا گسترده‌اند. بر آن نشست و دیوان را فرمان داد تا وی بر شانه‌هایشان گذارند و میان زمین و آسمان بپرند. چنین به هوا بر شد و یک‌روزه از دماوند به بابل شد. آن روز، اورمزدروز از ماه فروردین، نخستین روز بهار بود که آغاز سال و هنگام از سر گرفتن زندگی است، آنگاه که زمین از خواب رخوت برخیزد و زندگی از سر گیرد. مردمان گفتند: «نوروز است، جشنی شادمانه، توان راستین، شهریار شگفت!» و آن روز را نوروز خواندند و جشن بزرگ خویش ساختند؛ خدای را ستودند که شهریارشان را چنان بزرگی و نیرو داد و او را از برای هر آنچه بر دست این شهریار کامکار و در شهریار او از آسانی، کامروایی، آسایش و خواسته بهره‌ی ایشان شده بود، سپاس گزارند. آن روز فرخنده را با خوردن و نوشیدن و نوای ساز و یکسره پرداختن به شادی و شادمانی جشن گرفتند.^۱ بیرونی در آثار الباقیه آورده است:

چون جمشید شهریار شد، دین را نو کرد و این کار را که هنگام نوروز کرد، «روز نو» خواندند و آن روز را جشن ساختند، اگرچه پیش از آن نیز آن را جشن می‌گرفتند. و سبب جشن ساختن این روز این‌که گفته‌اند جمشید فرمان داد گردونه‌ای ساختند و روزی بر آن نشست و جن و دیوان وی را به هوا بردند و به یک روز از دماوند تا بابل برفت. مردم نیز که آن ورج بدیدند، آن روز را جشن گرفتند و به تقلید از جمشید بر چوب‌ها نشستند و بازی کردند.^۲ و در شاهنامه‌ی فردوسی آمده است:

به فرّ کیانی یکی تخت ساخت	چه مایه بدو گوهر اندر نساخت
که چون خواستی دیو برداشتی	هامون به‌گردون برافراستی
چو خورشید تابان میان هوا	نشسته برو شاه فرمان‌روا
چسان انجمن شد بر آن تخت او	شگفتی فرومانده از بخت او

1. Zotenberg, pp. 13-14; Christensen, II, p. 97.

2. Sochau edition, pp. 216, 220; Christensen, II, p. 99.

به جمشید بر گوهر افشانند مران روز را روز نو خواندند
سر سال نو هرگز فروردین برآسوده از رنج روی زمین
بزرگان به شادی بیاراستند می و جام و رامشگران خواستند
چنین جشن فرخ از آن روزگار به ما ماند از آن خسروان یادگار»^۱

تبرستان
www.tabarestan.info

1. J. Mohl, ed. and trans., I (1838), p. 52; Christensen, II, p. 103.

در مورد روایات مختلف این داستان در عهد اسلامی، نک. کریستن سن، ج ۲، ص ۱۱۴ و خلاصه‌ای که در باب نوروز «le Nowrōz» در صص ۱۲۸-۶۰ آمده است.



بیمه، دروغ و خوراک گوشت

چنان‌که دیدیم بیمه-جمشید این توانِ اَبْرانسانی^۱ و هرگونه توان را با ارتکاب بزهی که در همی روایات دوره‌ی اسلامی غرور ذکر شده، از دست بداد. شهریار مغرور شد و وجود خداوند را نفی کرد و معجزاتی را که تنها خداوند او را به انجام آنها توانا ساخته بود، از خود پنداشت. اما چنان‌که به یاد داریم در تنها متنی که در اوستای پساگاهانی موجود از این بزه یاد شده، تعریف دیگری از آن ارائه شده است: روزی «دروغ گفت و اندیشه‌ی ناراست کردن آغازید».^۲ این چنین خورنه و شهریاری خویش از دست بداد و بر زمین «نهان زیست» و منتظر ازهی کشنده‌ی خویش ماند. البته این دروغ یا همان بزهی است که مایه‌ی فروافتادن اوپری‌چره از آسمان بر زمین و آنگاه زیر زمین شد.

در گاهان تنها یک بار اشاره‌ای گذرا به بیمه شده است و از او به عنوان بزه‌کار یا مجرم یاد شده است. (یسن ۳۲، ۸) این متن را به گونه‌های بسیار تعبیر کرده‌اند چنان‌که تقریباً از هر سطر گاهان تعبیرات گوناگون ارائه شده است؛ اما امروزه به نظر می‌رسد در مورد معنی بسیار محتمل این عبارت اگر نه همداستانی بلکه موافقت کلی باشد. ترجمه‌ی ژاک دوشن‌گیمین^۳ چنین است: از میان این بزه‌کاران، دانیم که یکی یَمَه پسر ویونگهت است، که از برای خشنود ساختن مردمان ما آنان را به خوردن گوشت گاو [گائوش بگه^۴] واداشت.

1. superhuman

۲. نک. فصل ۲، بخش ۳؛ کریستن‌سن، ج ۲، صص ۱۳-۱۴.

3. Christensen, II, p. 11.

4. Jacques Duchene -Guillemin

5. gāuš бага

ای خردمند، بنا بر رأی تو، از اینها برکنار خواهم بود.»^۱

این توصیف از بزه ییمه در روایتی آمده که در آن خوردن گوشت همواره بزه به شمار نمی‌آید. کریستن سن شروح پهلوی و سنسکریت یسن ۹، ۱ را آورده که بنا بر آن هئومه^۲ - ایزد هئومه، گیاه مراسم قربانی که صورت مادی پذیرفته - از برای دین‌داری خویش که به شیوه‌ی آنان نبود «که گوشتی را که ییمه به ایشان داده بود، خوردند»، نامیرا بود. وی نتیجه می‌گیرد که در برخی مجامع زردشتی هنوز باور داشتند که در عهد این شهریار، نامیرایی مردمان نتیجه‌ی خوردن گوشت حیوانات است.^۳ به هر حال، در دیرین‌ترین متن، یسن ۳۲، به احتمال بسیار سخن از آغاز این رسم و آموزش آن به عنوان بزه ییمه است؛ اگرچه از روی اشاره‌ی صرفاً گذرای سخن منظوم گاهان نمی‌توان گفت که در روایات پیش از زردشت که این سخن به آن اشاره دارد، «بزه» مورد بحث با بدنامی ییمه مربوط است و مایه‌ی آن است یا این که پیامبر اصلاح‌گر، همانند بسیاری موارد دیگر، رسمی را که تا زمان وی همگان بی‌چون و چرا پذیرفته‌اند و او آن را می‌نکوهد و قصد منسوخ کردن آن را دارد، بزه اعلام می‌کند.^۴

به طور خلاصه می‌توان گفت که ییمه-جمشید، شهریار عصری زرین، چند

۱. نک. (1948) Zoroastre, ص ۲۵۵، قس. صص ۴۲-۴۳؛ ترجمه‌ی دوشن گیمن رام. م. هنینگ به انگلیسی ترجمه کرده است:

M. Henning, tr., *The Hymns of Zarathustra* (1952), p. 121.

در ترجمه‌ی دیگری که چندان درست نمی‌نماید، ییمه از گوشت گاو می‌خورد.

2. Haoma

۳. کریستن سن، ج ۲، صص ۲۱، ۴۹. قس. متن منظوم صد در که در کریستن سن، ج ۲، ص ۹۴ آمده است. و سواوپری‌چره از قربانی‌های خونین سرباز می‌زند. نک. مهابهارات ۱۲، ۳۳۸، ۱۲۷۶-۶۱ (که در آن سخن از مراسم قربانی بزرگی است که وی برگزار می‌کند): حیوانی را نکشند، به تصمیم شهریار، چه مخالف خشونت بود.

na tatra paśughāto bhūta sa rājāivāsthite bhavat ahimsrah...

قس. متن فردوسی، منقول در کریستن سن، ج ۲، ص ۴۹.

۴. طبیعتاً افسانه‌های دیگری نیز درباره‌ی خوردن گوشت برای نخستین بار و ارتکاب بزه وجود دارد. در بندهشن بزرگ، ۱۴، ۱۲-۳۱ (چاپ انکلساریا)، صص ۱۳۰-۳۲. این بزه به مشیه Mašya و مشیانی Mašyānī منسوب شده است. اما چنان‌که کریستن سن (ج ۲، صص ۴۸-۴۹) می‌گوید: «مشیه و مشیانی رسم خوردن گوشت حیوان را به مردمان نیاموختند (بخش ۲۱)»؛ خود از گوشت خوردند و با خوردن آن سرشتشان پلیدتر می‌گردد. (حتی نخستین جفت فرزندان خویش را خوردند، بخش ۳۱)، حال آن‌که «ییمه بود که مردمان را گوشت خوردن آموخت».

چیز را به لطف ایزدی پذیرفت (۱)، و توانست سوار بر گردونه‌ای (ناقص‌تر از گردونه‌ی اوپری‌چره، چه دیوان آن‌را می‌بردند) به آسمان بر شود؛ و به آن مناسبت جشن سالیانه و شاهانه‌ی نوروز را بنیان نهد. مردم را پیامخت تا، خوب یا بد، گوشت خورند. آنگاه بزه کرد و یکی از ویژگی‌های آن بزه، که دیرینه‌ترین بزه‌ها بود، دروغ گفتن از روی قصد بود. به پیامد این بزه از تخت شهریاری فروافتاد و کشته شد، و آن عقوبت، بدون در نظر گرفتن متونی استثنایی (۲)، بخشایش‌پذیر نیست. این ویژگی‌ها و بخش‌ها در هر دو داستان آمده‌اند - و در واقع مطالب اصلی هر دو را تشکیل می‌دهند - و بیشتر آنها چنان ویژه و مربوطند که ممکن نیست به طور تصادفی در ترکیباتی مشابه به دو شخصیت جداگانه پیوسته باشند.

اکنون برای بررسی مسائلی که در پایان فصل پیش مطرح شد، مطالبی در دست داریم که راه را اندکی هموارتر می‌سازد. بی‌آن‌که بخواهیم راه‌حل نهایی و بلا‌منازعی به صورت چندگانگی هم‌تاهای هندی-ییمه، ییاتی و اوپری‌چره (تفکیک شهریاری آبادان وی به واحدهای فروکاسته‌تر و منسجم‌تر) ارائه نماییم باید قویاً پیشنهاد کنیم - نه این‌که محقق داریم - که فرضیه چنان است که در ایران، مطالب گوناگونی که از هم جدا بوده‌اند، در یک شخصیت گرد آمده‌اند. پیش از این به وژه (۳)، حصار زیرزمینی ییمه، اشاره کردم که، از این دیدگاه، عنصر اصلی برکنار ماندن از روایت بس کوتاه در مورد یمه‌ی اصلی هندوایرانی است. چنین می‌نماید که این روایت با دگرگونی ناشیانه‌ای با شهریاری زمینی ییمه مربوط شده است و از روی روایات یمه‌ی هندی می‌توان گفت که این امر مربوط به یمه هندوایرانی پیش از تاریخ نبوده و این شخصیت

۱. نک. فصل ۲.

۲. داستان دینیک ۳۹، ۱۸؛ کریستن‌سن، ج ۲، ص ۲۳: «و آفریدگار او را که از هستی مطلق برخوردار گشته، بیخشود، و با جان‌شینانش سخن گفت و آنان را هشدار (۴) داد و از پادافراه آنان که از خدمت آفریدگار تن زنند، آگاه کرد». در شعری فارسی (همان، ص ۷۳) آمده است که جمشید، پس از مرگ، دوهزار سال در دوزخ نزدیک شیطان به سر برد، و سپس به اجابت نیایش زردشت خداوند وی را هزار سال در برزخ نهاد و آنگاه وی را به بهشت دادورزان برد، «انجا که شادمان و سعادت‌مند بود». ۳. در مورد نظر دیگری [در باب آیین‌ها] نک. «دیدگاه‌ها».

در ایران در شهر یاری زمینی خویش بدنام و اصلاح ناپذیر شد و با جایگاه بیمه به عنوان شهریار حصار زیرزمینی ناسازگار گردید. هم‌چنین تأکید می‌ورزیم که ظاهراً در متون ایرانی درباره‌ی مواردی که در فرضیه‌مان مطرح کردیم، و بنا بر آن مطالبی را از خاستگاه‌های گوناگون برگرفته و کنار هم گذاردیم، سخنی آشکار نرفته است. برای مثال، بنیان نهادن جشن نوروز که به طور کلی همچون بنیان‌گذاران جشن ایندره در داستان اوپری چره با سوار شدن بر گردونه‌ی آسمانی پیوسته است، گاه با رویداد دیگری مربوط و با آن توضیح داده می‌شود: و آن رویداد این است که جمشید اعلام کرد که ایزد به وی لطفی ارزانی داشته که در شهر یاریش مرگ، پیری و جز آن نخواهد بود. همتای این لطف در داستان اوپری چره یا اسطوره‌های یمه یافت نمی‌شود، بلکه به صورت محدودتر در افسانه‌ی ییاتی دیده می‌شود. چنین تردیدهایی در صرف نظر کردن از چند بخش داستان شاید نشانه‌ی استقلال دیرینه‌ی آنها باشد. اما اینها همه تنها برداشت‌های شخصی است و این مسئله نیز چون بسیاری مسائل دیگر در زمینه‌ی مورد بررسی ما بی‌پاسخی قطعی بر جا می‌ماند.

تبرستان

www.tabarestan.info

مادّوی

تبرستان

www.tabarestan.info



گالوه، ییاتی، و چهار پسر مادوی

داستان ییاتی، چنان که در نخستین کتاب مهابهارته آمده، شامل دو بخش است که به بررسی آنها پرداخته‌ایم: داستان‌های جوانی و دشواری‌های وی یا زن، پدرزن هراس‌انگیز، و پسران خودش، و آنگاه پس از مرگش و جای‌گرفتنش در آسمان، داستان فروافتادن و بازگشت وی به آسمان با سخاوت پسران دخترش. روایت‌های مختلفی از بخش آخر در کتاب پنجم تکرار می‌شود و مقدمه‌ای بس سودمند نیز آمده است، چرا که این چهار پسر در کتاب نخست بی‌مقدمه به داستان درمی‌آیند. در کتاب پنجم، داستان زادن این چهار پسر به تفصیل در بخشی که به داستان زندگی ییاتی اختصاص دارد، افزوده شده و این بخش افزوده ضروری است، اگرچه ییاتی جز چند بار در آن ظاهر نمی‌شود. این حکایت بسیار جالب توجه به شیوه‌ای دلکش روایت شده است. ^۱»

چنان که در آثار هندی معمول است، پیش از مقدمه، مقدمه‌ی دیگری می‌آید که در آغاز خواننده را از موضوع اصلی دور می‌کند، اما دیری نمی‌گذرد که خواننده آن را ضروری می‌بیند. این بار در دیری هستیم که شهریار پیشین، ویشوامیتره^۲، از طبقه‌ی کشتریه (جنگی) در آن جای دارد. این شهریار از بزرگ‌ترین و نادرترین کسانی است که توانسته است طبقه‌ی اجتماعی خود را به برهمن تغییر دهد. وی ضمن ماجرای که داستان آن قبلاً در مهابهارته آمده و بنا بر آن با برهمنی فرزانه به نام ویشیته^۳ بر سر برتری دین مردان بر جنگیان و زهد بر نبرد اختلاف نظر پیدا کرده، بر آن می‌شود تا طبقه‌ی اجتماعی خویش را

1. Mbh. V, 105-19, 3718-4046.

2. Viśvāmitra

3. Vasiṣṭha

تغییر دهد. ﴿۱﴾ روزی هنگامی که ویشوامیتره خود را وقف سخت‌ترین توبه‌ها کرده بود، ایزد دژمه به هیئت وسیشته خود را به وی نمود و از برای آزمودن وی گفت که گرسنه است. ویشوامیتره که خوراکی آماده ندارد، آغاز به پختن برنج، شیر و شکر می‌کند. اما هنگام پختن خوراک که طول می‌کشید نتوانست همنشین مهمانش باشد. میهمان که تظاهر به بی‌صبری می‌کرد از خوراکی که زاهدان همسایه برایش آوردند بخورد و چون ویشوامیتره که ظرف خوراک را بر سر نهاده و نزد وی آمد، میهمان گفت: «پیش از این خوراک خوردم، همین جا بیای!» و میهمان برفت. ویشوامیتره قهرمانانه چون تیری همانجا ایستاد و ظرف آش برنج را بر سر و دستانش گرفت. زاهدی کهنتر به نام گالوه، که موقعیت را برای کسب شایستگی مناسب دید، به خدمت و مراقبت از ویشوامیتره که چون ستونی برپا ایستاده بود، پرداخت. پس از گذشت صد سال، درمه-وسیشته بازآمد و خوراکی را که پس از این انتظار طولانی هنوز گرم و خوشمزه مانده بود، پذیرفت و آن را بخورد. چون خشنود شد، رؤیای ویشوامیتره را جامه‌ی عمل بخشید و وی از طبقه‌ی کشتیه ارتقاء یافت و برهن شد. دین‌مرد نو به زندگی روزانه‌ی خویش بازگشت و از شاگردش گالوه سپاس‌گزاری کرد و وی را مرخص نمود. اما گالوه از مجموعه‌ی قوانین دینی آگاه بود و می‌دانست که هر شاگرد پس از پایان شاگردی باید به مرشد خویش هدیه‌ای پیش‌کش کند. از ویشوامیتره پرسید که چه می‌خواهد. ویشوامیتره می‌اندیشید که گالوه صد سال او را خدمت کرده و همین بسنده است، از اینرو پاسخی نداد. اینجا بود که گالوه خطای بزرگی مرتکب شد: سرسختی کرد و بارها پرسش خویش را تکرار کرد. ویشوامیتره که پایاب شکیبایی از دست بداده بود، بها را تعیین کرد: «مرا هشتصد اسب تیز تک ده که هر یک چون ماه سپید و یک گوشش سیاه باشد. برو، شتاب کن!» ﴿۳﴾

1. Mythe et épopée I, pp. 532-36.

2. Gālava

3. Mbh. V, 105, 3739-40:

hīrbādhataḥ tu bahuśo gālavasya tapasvinaḥ
 kiñcid āgataṣaṃ rambho viśvāmitro `bravīd idam.
 ekataḥ syāmakam ānāṃ hayānāñ candravarcasā m
 aṣṭau śatāni me dehi gaccha gālava mā ciram

گالوه نومید برفت: هشتصد اسب چنین شگفت را از کجامی توانست بیابد و خریداری کند؟ زمانی دراز در اندیشه فرورفت و از استوارترین اصول اخلاقی تا مرگ به هر چیز اندیشید. با خود گفت: نباید ناسپاس بود، عهد و پیمان نباید شکست؛ آن که سخن ناراست گوید، نباید به فرزندان و توان و جز آن چشم دارد. مایه‌ی خوشوقتی است که سرانجام بر آن شد تا این که تنها خود را به حمایت ویشنو سپارد. در همان دم، گروده^۱، مرغ آسمانی و پیام آور و مرکب ویشنو، در برابرش پدیدار شد. اگرچه چگونگی این امر نیامده، اما گروده، یار برهمن به هنگام سختی بود و چنان که وظیفه‌ی دوست کامروا است، از وی مراقبت کرد. گفت: «درباره‌ی تو با ویشنو سخن گفته‌ام و مرا رخصت داده است. بشتاب. تو را به آن سوی دریا به آخر زمین می‌برم».

گروده در صد شلوکه^۲ به تفصیل به گالوه می‌گوید که می‌تواند راه سفرشان را برگزیند. نخست برای دوست تیره‌روزش به تفصیل از هر آنچه در جهات اصلی خواهند دید، سخن می‌گوید و سرانجام گالوه می‌گوید که دوست می‌دارد از راه خاور سفر کند، همان راهی که گروه نخست از آن سخن گفته و آن را بسیار ستوده بود. پس سفر درازشان را آغاز کردند که در آن امور گیهانی و رازآمیز به هم آمیخته بود و اگر لوسین^۳ امور دینی را ارج می‌نهاد، می‌توانست به توصیف آن پردازد. گالوه از شتاب و بلندای پرواز دچار سرگیجه شده بود و چون مردمانی که بر چرخ و فلک می‌نشینند، غوغا می‌کرد و گروده وی را ریشخند می‌نمود. اما این مرغ نیز ماجراهای بسیاری برایش روی خواهد داد. حوالی شامگاه بر چکاد کوهی فرود آمدند و میهمان زنی برهمن شدند که آنان را نشانند و خوراک و جای خواب داد. چون از خواب برخاستند، مرغ آسمانی پرهایش را از دست داده بود. گالوه که بیم داشت روزهای فرجامین را بر چکاد کوه سپری سازد، با گروده درشت سخن می‌گوید که این تیره‌روزی عقوبت بزهی بزرگ

→ قس. در دنیای سلت باستان، در ایرلند و نیز در ولز، از گاوان سپید سرخ‌گوش به عنوان حیوانات بس ارزشمند یاد شده است (و نیز مورد درخواست و قربانی بوده‌اند). نک.

Osborn Bergin, Ériu 14 (1940-46): 170

1. Garud,a

2. śloka

3. Lucien

است! در واقع گروه اعتراف می‌کند که شب هنگام بی‌آن‌که به هرزگی اندیشد در فکر ربودن زن برهنه بوده و می‌خواسته وی را بردارد و به جهان خداوندگارش ویشنو ببرد. اکنون از زن برهنه طلب بخشایش می‌کند و زن پارسا نیز از سر گناهش درمی‌گذرد. گروه پر و بال خویش می‌یابد و دیگر بار با هم‌سفرش عازم راه‌های آسمان می‌گردد.

معلوم می‌شود که گروه چنان‌که می‌نمود به خود اطمینان ندارد و سفر آنان به آن‌سوی جهان با بیم و پریشانی همراه است. چنان‌که بختشان است با ویشوامیتره روبه‌رو می‌شوند که پیمان گالوه را به یادش می‌آورد و می‌خواهد که زود اسب‌ها را به او دهد. گروه به نومییدی خویش اقرار می‌کند و می‌گوید که برای به دست آوردن چنان اسب‌هایی باید مال و خواسته‌ی افسانه‌ای داشت، ثروتی که در دل زمین نهان است و کوپزه^۱ با پشتیبانی یاوران نستوهش سخت آن‌را پاس می‌دارند. تنها یک راه حل می‌داند: این‌که باید شهریاری بس دولتمند و کامکار بیابند. از وی درخواست صدقه کنند. وی شهریاری را نام می‌برد و او را بس می‌ستاید: او ییاتی، شهریار ییاتی ما است:

مرغ گوید: «شهریاری هست که به راه ماه زاده است. وی را بجویم، ازیرا که بر زمین کس از وی دولتمندتر نیست. این شهریار فرزانه را نام ییاتی است و پسر نهوشه^۲ است. به راستی دلیر است. چون از او بخواهی و من او را گویم، صدقه دهد، چه همانند ایزد ثروت، او را دستگاه و دولت بسیار است. ای خردمند، با آنچه تو را دهد، وام گوروی^۳ خویش بگذار.»^۴

گروه دوست برهنش را به تختگاه دوست شهریارش می‌برد و ییاتی را از دشواریشان آگاه و از وی درخواست کمک می‌کند. شهریار را می‌گوید که وی را زیان بزرگی نخواهد رسید چه پس از آن‌که گالوه وام گوروی^۵ خویش را بگذارد، به جنگل خواهد رفت و به زهد خویش گنجی معنوی گرد خواهد آورد

1. Kubera

2. Nahuṣa

3. guru

4. Mbh. V, 113, 3904:

vibhavaś cāśya sumahān āśīd dhanapater iva
evaṃ gurudhanaṃ vidvan dānenaiva viśodhaya.

5. guru

و بهره‌ای از آن را به یاورش خواهد داد. ییاتی اندیشه می‌کند. به درخواست دوست بالدارش و شایستگی‌های گالوه می‌اندیشد. شهریار پارسا و سخاوتمند چگونه می‌تواند از دادن صدقه سر باز زند؟ اما صدقه‌ای که می‌دهد خلاف انتظار است. وی را چنان اسبان بس کم‌نظیر نیست، اما دختری بس زیبا و پارسا دارد که مردمان، ایزدان، و حتی دیوان طلب همسری وی را کرده‌اند. شهریار گوید که شهریاران زمین آماده‌اند تا همه‌ی قلمرو شهریارِ خود را بدهند تا وی را به همسری‌گزینند و هشتصد اسب سیاه‌گوش چیز نیست. ییاتی به گالوه گوید: «دخترم، مادوی^۱، را ببر. تنها آرزویم این است که مرا از او پسری باشد.»^۲ گالوه و گروه دختر را با خود می‌برند و مرغ شادمانه فریاد می‌کند: «اکنون در رسیدن به اسبان را فراچنگ آوردیم!»^۳ اما چگونه می‌توانست پیش‌بینی کند که این در چه اندازه تنگ است؟ پس مرغ با اجازه‌ی گالوه رهسپار شد و فرزانه را به حال خود واگذارد تا دریابد که چگونه می‌تواند این دختر را با اسبان معاوضه نماید.

گالوه و مادوی نخست نزد هَزیثَوَه^۴، از نژاد ایکشواکو^۵، شهریار آیوَدَه^۶، می‌روند که شهریارِ نمونه است و سپاهی مَرُکَب از چهار گونه نیروی جنگی تحت فرمان دارد و از گنجی سرشار و غله‌ی فراوان بهره‌مند است و برهمنان را بس دوست می‌دارد و مردمانش او را دوست می‌دارند. اما این شهریار کامروا یک کمبود دارد و آن این‌که بی‌فرزند است. گالوه، همراه دل‌فریب خود را به وی می‌نماید و چنین پیشنهاد می‌کند: «ای ایندره‌ی شهریاران، این دوشیزه‌ی من

1. Mādhavī

2. Mbh. V, 118, 3929–30:

asyāṃ sūlkaṃ pradāsyanti nṛpā rājyam api dhruvam

kiṃ punaḥ śyāmakam ānāṃ dve catuḥ śate.

sa bhavān pratigṛhṇāru mamaitāṃ mādhāvīm sutām

ahaṃ dauhitravān syāṃ vai vara eṣa mama prabho.

۳. همان، ۱۱۳، ۳۹۳۲.

4. upalabdham idaṃ dvāram aśvānām iti cāṇḍajaḥ.

5. Haryas va

6. Ikṣvāku

7. Ayodha

بس فرزند خواهد آورد. هریشوه، بهایش بپرداز و او را به زنی گیر. بهایش را به شمار بگویم و تصمیم خواهید گرفت» (۲)۱.

هریشوه زمانی اندیشید. سخت آرزومند بود که پسری داشته باشد و دوشیزه‌ای را که به وی عرضه شده بود، سخت خوش داشت. چنین تصمیم می‌گیرد:

گوید: «شش بخش تن که باید بلند باشد، این دختر را نیز بلند است؛ هفت بخشی که باید لطیف باشد، این دختر را لطیف است؛ سه بخشی را که باید فرورفته باشد، این دختر را فرورفته است؛ پنج بخشی که باید گل‌گون باشد، این دختر را گل‌گون است...» (۳)۲ نشان‌های نیک بسیار دارد و فرزندان بسیار خواهد زاد؛ نیز تواند پسری زاید که شهریار جهان شود. (۴)۳ دستگاه و دولتم را ای برهن بزرگ‌زاده در نظر آور و بهای این زناشویی را به من بگویی.»

گالوه درنگ نمی‌کند:

«مرا هشتصد اسب نژاده‌ی ماه‌رنگ سیاه‌گوش ده و این دختر درشت‌چشم زیبا، مادر فرزندان تو باشد، چون همیشه‌ای که بسایند از آن آتش افروزد!»

شهریار چون این سخن می‌شنود، اندوهناک می‌گردد؛ اما مغلوب آرزو شده است. گوید: «هزاران اسب دارم که همه سزاوار قربان‌کردند. اما تنها دویست اسب چنان‌که خواهی دارم. این دختر را بدین بها به من ده تا مرا پسری زاید.» (۵)۴ گالوه که شمار اسبان را بسیار کمتر از آنچه می‌خواهد می‌یابد،

۱. همان، ۱۱۳، ۳۹۳۶-۳۷.

2. kanyeyāṃ mama rājendra prasavaiḥ kulavardhin ī.
iyam śulkena bhāryārthaṃ haryaś va pratigrhyatām
śulkaṃ te kīrtayiṣyāmi taḥ śrutvā sarṃpradhāryatām.

۳. شش بخش برتر عبارتند از: دو سینه، دو ران، دو چشم (صورت‌های مختلفی هست): سه بخش لطیف: پوست، مو، دندان، انگشتان دست، انگشتان پا، میان، گردن؛ سه بخش ژرف: ناف، صدا، هوش؛ پنج بخش سرخ: کف دستان، گوشه‌ی گرد چشم، زبان، لب، و کام دهان (در اینجا نیز صورت‌های مختلفی هست).

4. Mbh. V, 114, 3940-41:

bahulakṣaṇasampannaḥ bahurprasavadhā rinī
samartheyaṃ janayituḥ cakravartinam ātmajam.

5. Mbh. V, 114, 3946:

so 'ham ekam apatyam vai janayiṣyāmi gālava
asyām etaṃ bhavān kāmam sampādayatu me varam.

می‌بھوت می‌شود. مادوی که تاکنون خاموش و منفعل بوده، به یکباره لب به سخن می‌گشاید و سررشته‌ی سخن را درباره‌ی بهای خویش به دست می‌گیرد:

گفت: «برھمنی مرا این امتیاز داد که پس از هر بار زادن دوشیزگی خویش بازیابم. مرا به این شهریار سپار و اسبان نیکش را بپذیر. این چنین هشتصد اسب را از چهار شهریار توانم گرفت و از برایشان چهار پسر خواهم زاد. ای بهترین برھمنان، چنین وام گوروی خویش را به تمامی خواهی گذارد.» ﴿۱﴾ رأی من این است، اما فرمان تو را است.»

چگونه می‌تواند درنگ کند؟ بی‌آن‌که به دختر هوشمند پاسخ دهد به شهریار می‌گوید: ﴿۲﴾

«هریشوه، ای بهترین مردمان، این دختر را به یک چهارم بهایش بپذیر و تنها از او یک پسر داشته باش!»

شهریار دیگر درنگ نمی‌کند. چون زمان سپری شد، باید تنها بر پسرش نامی نهد: و سومنس^۳ شهریار «که روانش سوی ثروت گراید». سپس منظومه‌سرا اشاره می‌کند که و سومنس سزاوار این نام است، زیرا در میان دولتمندان، دولت‌مند و بخشنده‌ی کریم مال و خواسته خواهد بود. ﴿۳﴾

گالوه دمی را از دست نمی‌گذارد، چون فرزند بزاد، مادر را طلب می‌کند: «شهریارا، تو را پسر ی زاد همتاب آفتاب. ای بهترین مردمان، ما را گاه رفتن نزد شهریاری دیگر است.» ﴿۴﴾

هریشوه اعتراض یا تردید نمی‌کند: نیک می‌داند که به دست آوردن همه‌ی

1. Mbh. V, 114, 3949-50:

nṛpebhyo hi caturbhyas te pūṁāny aṣṭau śatāni me
bhaviṣyanti tathā putrā mama catvāra eva ca.
Kriyatām upasaṁ hāro gurvartho dvijasattama.

2. Mbh. V, 114, 3952:

iyam kanyā naraś restha haryaś va pratigr hyatām
caturbhā gena sulkasya janayasvaikam ātnajam.

3. Vasumanas

۴. نک. فوق، فصل ۲، بخش ۱.

5. Mbh. V, 114, 3956:

jāto nṛpa sutas te `yam bālo bhāskarasannibhah
Kālo gantum naraś reṣṭha bhikṣārtham aparaṁ nṛpam.

اسبان آسان نخواهد بود. وی مادوی را که دیگر بار دوشیزه شده^۱ باز می‌گرداند و شکوه دربار خویش را وامی‌گذارد تا از پی گالوه رهسپار گردد. گالوه از شهریار در می‌خواهد تا آن دویست اسب را نگاه دارد و سپس راهی می‌شود.

همان صحنه نزد شهریار دیگری به نام دیووداسه^۲ ملقب به بیمینه^۳ «دارنده‌ی سپاه هراس‌آور» تکرار می‌گردد که او نیز چون شهریار پیشین پسری ندارد. این بار همه چیز به خوبی پیش می‌رود؛ شهریار ماجرای این زناشویی‌های شگفت را شنوده و آرزومند است او نیز از آن دوشیزه صاحب پسری گردد. اما او نیز چون هریشوه تنها دویست اسب دارد که بهای یک بار هم‌بستری می‌گردد و این هم‌بستری در نه قطعه‌ی منظوم به تفصیل با هم‌آغوشی شادمانه‌ی بس ایزدان و قهرمانان با زنانشان سنجیده می‌شود. این چنین دومین کودک، پرترده^۴، زاده می‌شود، اگرچه این بار منظومه‌سرا به وصف زادن او نمی‌پردازد. گالوه که چون سرنوشت دقیق است، پدیدار می‌گردد:

«دختر را به من بازده و تا هنگامی که، این شهریار، جای دیگر روم و بهای همسرم جویم، اسبان نزد تو بمانند.»^۵

برهمن سرپرست مادوی نزد شهریار بوجه^۶، پسر اوشیتزه^۷ می‌رود که او نیز بی‌فرزند است و می‌کوشد تا چهارصد اسب دیگر را در برابر زادن دو پسر از مادوی بستاند. این شهریار نیز آرزومند است اما همچون دیگر شهریاران تنها دویست اسب از نوع مورد تقاضا در اختیار دارد:

«ای برهمن، پس تنها از او صاحب یک پسر خواهم شد؛ راهی را پیش می‌گیرم که دیگران پیمودند.»^۸

1. Mbh. V, 114, 3958: kumar ī kāmato bhūtvā.

2. Divodāsa

3. Bhīmasena

4. Pratardana

5. Mbh. V, 115, 3979:

niryātayaru me kanyāṃ bhavāṃs tiṣṭhantu vājinaḥ

yāvad anyatra gacchāmi śulkārthaṃ pṛthivīpate.

6. Bhoja

7. Uśīnara

8. Mbh. V, 116, 3992:

aham apy ekam evāsyāṃ janaiṣyāmi gālava

putraṃ dvija gataṃ mārgaṃ gamiṣyāmi parair aham.

برهمن به رگم اقبال بد خویش، روی خوش می گرداند و دختر را به شهریار می سپرد و در انتظار آن که این شهریار نیز صاحب پسری گردد به جنگلی که در آن نزدیکی است می رود تا خود را وقف زهد و عبادت نماید. شهریار از این معامله - در ایوان و بوستان ها و کوه ها - سود بسیار می برد و این چنین پسری به نام شبی^۱ زاده می شود که منظومه سرا می گوید بهترین شاهان می گردد. گالوه مادوی را که سوم بار دوشیزه شده، باز می ستاند و در پی آخرین خریدار رهسپار می گردد. در این زمان، گروهی، مرغ ایزدی دیگر بار پیش رویش پدیدار می گردد و پیروزش را، که می اندیشد کامل شده، به وی شادباش می گوید. گالوه به گروهی می گوید که هنوز دویست اسب دیگر نیاز دارد و باید خریدار دیگری بیابد. مرغ بی درنگ می گوید: «دیگر مکوش که تو را بیش از این نرسد». و داستان اسبان سپید سیه گوش را باز می گوید. ^۲

آن که این اسبان را بدین جهان در آورد، کانیه کوبجه^۳ بود که از رچیکه^۴ هزار اسب آن چنان در برابر موافقت وی با ازدواج او با دخترش ستیه وتی^۵ درخواست کرد. توان رچیکه شگفت انگیز بود: وی به سوی جایگاه ورونه^۶ - ایزدی که به نژاد اسبان علاقه ی خاصی داشت - رهسپار شد و آنجا در آشوه تیرته^۷ «جایگاه اسبان» هزار اسب گرفت و به پدرزنش عرضه نمود. کانیه کوبجه نیز جشن قربانی بزرگی برگزار کرد و به بهای برگزاری آن جشن ششصد اسب از اسبان شگفت انگیز خویش را به برهمنان برگزارکننده ی آیین قربانی داد: اینها همان اسبانی بودند که فروخته شده و در سراسر جهان پراکنده گشتند و گالوه در قلمرو هر یک از سه شهریار پیش گفته، دویست اسب را یافت و گرد آورد. چهارصد اسب دیگر در راه تلف شدند، اگرچه در متن مهابهارته این مسئله مبهم است و نمی توان با اطمینان گفت که آیا این چهارصد اسب در رودی در پنجاب^۸ غرقه گشتند یا نه. نتیجه ی نهایی این که اکنون گالوه همه ی این اسبان را در اختیار دارد و هیچ اسب دیگری در بازار یا نزد شهریاری

1. Śibi

2. Mbh. V, 117, 4004-11.

3. Kānyakubja

4. R̥cīka

5. Satyavatī

6. Varuṇa

7. Aśvatirtha

8. puñjab

نیست. گروهه بی‌درنگ دوستش را از آن دشواری می‌رهاند و از او می‌خواهد تا نزد ویشوامیتره، گوروی خویش رود و ششصد اسب را به وی عرضه دارد و به جای دویست اسب دیگر، دختر را به وی سپارد تا او نیز از وی صاحب یک پسر — و نه بیشتر — گردد.

چنین می‌نماید که گالوه جرأت خویش را بازیافته است، اگرچه مرغ گروهه او را تا بر استادش همراهی می‌کند. با سادگی و قاطعیت، پیشنهادش را اعلام می‌دارد:

گوید: «این دختر از سه راجرشی^۱ سه پسر شایسته دارد. تو نیز از او صاحب پسر چهارم شو که بهترین مردمان خواهد بود. بپذیر که شمار هشتصد اسب کامل شده و مرا دست‌خطی ده که وامت را به تمامی گذارده‌ام تا آزادانه سر خویش گیرم و به زهد خویش مشغول گردم.»^۲

به ویشوامیتره که در هیئت برهمنان ویژگی‌های کشتریه‌ها را دارد باید اطمینان داشت. اما این بار در حضور این دختر بس زیبا، وی خوی جنگیان دارد و شهوت بر وی غالب است:

پرسید: «چرا این دختر را، ای گالوه، زودتر نزد من نیاوردی؟ چه می‌توانستم چهار پسر از وی داشته باشم که نیای چهار دودمان باشند. او را از تو می‌پذیرم که از او صاحب یک پسر گردم. اسبان را نیز در دیرم رها کن.»^۳ دین‌مرد از مادوی کام برمی‌گیرد و از وی صاحب پسری به نام اشتکه^۴ می‌شود. ویشوامیتره هنگام ولادت اشتکه وی را از درمه‌ی ارته^۵ سرشار می‌کند

1. rājarṣi

2. Mbh. V, 117, 4014-15:

asyāṃ rājarṣibhiḥ purtā jātā vai dhārmikāḥ trayāḥ
caturthaṃ janayatv ekaṃ bhavān api narottamam.
pūrṇāny evam śatāny aṣṭau turagānāṃ bhavantu te
bhavato hy anṛṇo bhūtvā tapaḥ kuryāṃ yathāsukham.

3. Mbh. V, 117, 4017-18:

kim iyaṃ pūrvam eveha na dattā mama gālava
putrā mamaiva catvāro bhaveyuḥ kulabhāvanāḥ,
pratigrhṇāmi te kanyāṃ ekaputraphalāya vai
aśvās cāśramam āśādyā carantu mama sarvaśaḥ.

4. Aṣṭaka

5. artha

و ششصد اسب شگفت را به وی می‌دهد و او را چون شهریاری به «شهری همتای شهر سومه^۱» گسیل می‌دارد. سپس مادر جوان را که چهارمبار دوشیزه شد به شاگردش می‌سپارد و دیگر بار در جنگل به توبه و نیایش می‌پردازد. گالوه را نیز دیگر از این دوشیزه‌ی سودمند، بهره‌ای نیست و با او سخنی می‌گوید که همزمان یکی از کلیدها - کلید سه کارکردی - را به داستان می‌دهد:

«تو را پسری زاده است که بخشنده‌ی صدقات است، پسر دیگری که قهرمان است، پسر دیگری که وقف داد و راستی است، و پسر دیگری که قربان‌گر است. اکنون برو، ای دختر زیبا، ای دوشیزه‌ی باریک‌میان. با این پسران ما را نجات بخشید، نه تنها پدرت را، بلکه چهار شاه و مرا نیز.»^۲

گالوه دوستش گروه را مرخص می‌کند و مادوی را به ییاتی بازمی‌گرداند و فارغ از هر اندیشه، سرانجام به جنگلی که دوست می‌دارد بازمی‌گردد.^۳

این همه ماجرا چیزی از قدر دختری که از هیچ کوششی برای یاری دیگران دریغ نکرده، نکاسته است. پدرش بر آن می‌شود تا از راه سویم‌وره^۴ که بنا بر آن دختر از میان خواستگاران همسرش را برمی‌گزینند شوهری برای دخترش بیابد. ییاتی دخترش را با گردونه‌ای پوشیده از حلقه‌های گُل به مصب گنگاه^۵ و یموناه^۶ می‌برد و پورو^۷ و یدو^۸ نیز خواهرشان را همراهی می‌کنند (از سه برادر دیگر یادی نمی‌شود).

در جایگاه برگزاری مراسم، گروه بسیاری از مردمان و همه‌گونه ارواح گرد آمده‌اند: ناگه‌ها^۹، یکشه‌ها^{۱۰}، گندروه‌ها^{۱۱}، حتی وحوش چهارپا، پرندگان، «ساکنان کوه‌ها، درختان و جنگل‌ها»، و نیز همه‌ی رشی‌های^{۱۲} بزرگ نواحی مجاور. اما به هنگام گزینش، مادوی از میان خواستگاران جنگل را - که نام سنسکریت

1. Soma

2. Mbh. V, 117, 4023:

jāto dānapatiḥ putras tvayā śūras tathā `paraḥ
satyadharmaratas' cānyo yajvā cāpi tathā paraḥ .

3. Mbh. V, 117, 4025.

4. Svayamvara

5. Gaṅgā

6. yamunā

7. Pūru

8. Yadu

9. Nāgas

10. Yakṣas

11. Gandhavas

12. ṛṣis

آن، وَنَهْ، مذکر است - به همسری برمی‌گزیند. از گردونه‌اش پیاده می‌شود، به همراهانش درود می‌گوید و در میان درختانی که آرزومند سخت‌ترین زهدها هستند، از دیده پنهان می‌گردد؛ زیر درختی سخت روزه می‌گیرد و تنش را با زهد سبک می‌گرداند و به پیروی از آهوان از سبزه‌ای می‌خورد که از جویباران و سیلاب‌ها سیراب گشته است. همراه با آهوان، همگان نویافته‌اش، در جنگل فراخ و آرام می‌گردد، جنگلی تهی از شیران و پلنگان و حریق؛ و این چنین شایستگی‌های بسیار حاصل می‌کند. ﴿۲﴾

از آن زمان، تنها یک بار دیگر نزد مردمان پدیدار می‌گردد و آن هنگامی است که به هیئت گالوه، پشتیبان پیشین خود، درمی‌آید: ﴿۳﴾ این بار به یاری چهار شهریار که پسرانش هستند می‌رود تا نیای درگذشته و فروافتاده‌ی ایشان را که پدر وی ییاتی است قانع سازند تا بپذیرد که چهارگونه‌ی شایستگی ایشان را از آن خود کند و این چنین خطای خویش را جبران نماید. توبه‌گر آهووش نیمی از پاداش زهد خویش را به مجموعه‌ی شایستگی‌هایی که به ییاتی پیش‌کش می‌شود، می‌افزاید؛ و گالوه که عضو این خانواده نیست، به بهره‌ی یک‌هشتم خود خشنود است.

1. Vana

2. Mbh. V, 118, 4026-36.

۳. نک. فصل ۲، بخش ۲.



مادوی، فضایل شاهوار و رستگاری شهریار

شاید خواننده‌ی غربی از ترتیبات زناشویی که نتایج شادمانه در بر داشت و ذکر آن رفت، احساس ناراحتی کند یا این که با آن سرگرم شود. هنگامی که می‌بینیم دین‌مردی، دختری را پیاپی به چهار شهریار می‌فروشد و لذتی را که حاصل می‌کنند با بهایی که می‌توانند پردازند محاسبه می‌کند و هنگام کام برگرفتن شهریاران به جنگل می‌رود و باز می‌آید و دختری را که تحت سرپرستی او است بازمی‌ستاند تا به شهریار دیگری عرضه دارد، به یاد کسب و کار غیرقانونی می‌افتیم - که به رغم کوشش مقامات محلی - در برخی از شهرهای بزرگ زمانه‌ی ما رواج دارد. اگرچه هر بار دختر پس از ارائه‌ی خدماتش، دوشیزه بیرون می‌آید، اما این امر در کارکرد معروف این کسب و کار از نظر اخلاقی تغییری نمی‌دهد و آن را قابل پذیرش نمی‌سازد. خواننده‌ی غربی در اشتباه است. از دید گالوه نیز این داستان حاکی از زهد و پارسایی است. آیا از برای برآوردن نیازهای پیرش نیست که این زاهد راستین را به شیوه‌ای بی‌طرفانه می‌پذیرد تا از برای فراهم آوردن هشتصد اسب چنین کند؟ آیا این پدر دختر نیست که شاید قهرمانانه وی را در اختیار گالوه می‌گذارد زیرا راه دیگری برای بخشیدن صدقاتی که از او درخواست می‌شود، ندارد؟ آیا این دختر جوان نیست که چون قیم خویش را درمانده می‌بیند - شاید قهرمانانه - به وی پیشنهاد می‌کند که به بهایش از چهار شهریار، که به همسری وی درمی‌آیند، اسبان مورد تقاضا را بستاند؟ سرانجام این که آیا این چهار ازدواج، به رغم موقت بودن، درست و قانونی و قابل احترام نیست؟ از پادشاه‌های جداگانه‌ای که از هر

ازدواج حاصل می‌گردد و همه در آن سهیمند می‌توان گفت که دست کم آشکار است که ایزدان این ازدواج‌ها را غیرعادی نیانگارده‌اند. اما شاید بتوان گفت که بررسی این رویدادها از دیدگاه دختر بسیار الهام‌بخش است.

مادوی بزهی مرتکب نمی‌شود: گزینش زندگی زاهدانه‌ای که زندگی حیوانی بدون ویژگی‌های حیوانی است از سر توبه و به کفاره‌ی گناه نیست، بلکه مادوی برای انجام وظیفه‌ای ضروری حدود چهار سال انتظار می‌کشد تا زندگی زاهدانه‌ای را که مدت‌ها به تعویق افتاده، عملی سازد. آشکار است که وی احساس جنسی ندارد تا انجام وظیفه‌اش تباه گردد، بلکه بدون هیچ کامه^۱ و آرزو و تنها از سر فضیلت (درمه^۲) عمل می‌کند و (سودی^۳) که در نظر دارد اساساً بی‌آلایش و از برای منفعت دیگری است.

اما آیا این انگیزه‌های متعالی از برای نیک جلوه دادن آیینی دیرینه‌تر نیست و ترتیب آن کاملاً متفاوت نمی‌باشد؟ گالوه هنگام وداع می‌گوید که مادوی کسان بسیار را خدمت کرده است. در واقع برهمنی که مادوی از برایش ششصد اسپ ماهرنگ سیه‌گوش فراهم آورده نیز شاید منتفع اصلی نباشد. مادوی از برای سه شهریار پسرانی زاده و شهریاری را به مرحله‌ی برهمنی ارتقاء بخشیده است. هیچ‌یک از ایشان امید نداشتند که آرزویشان برآورده شود (و این امر دست کم در مورد نخستین شهریار یقیناً صدق می‌کند) و اگر این دختر نبود و به دیدارش نائل نمی‌شدند هرگز آرزویشان عملی نمی‌شد. پدرش نیز صاحب چهار نوه شد که چهار (حتی پسر برهمن-کشتریه) شهریار بزرگ چهار سرزمین شدند و در فضایل مربوط به کارکردهای سه‌گانه یا بخش‌هایی از آنها سرآمد گشتند، فضایی که از برای شهریار بزرگ راستین بایسته است و نیایشان در آنها سرآمد شده بود. مادوی با این پسران که فضایل ایشان مجموعه‌ی شایستگی‌ها را تکمیل می‌نمود، پس از درگذشت پدرش، دیگر بار وی را بر جایگاه آسمانیش نشانند و در انجام داستان، هنگامی که پدرش از پذیرش شایستگی‌ها سر باز زد، پا به میان نهاد و با افزودن نیمی از شایستگی‌های

1. Kāma

2. dharmā

3. artha

خویش بر هدایای چهار فرزند شهریارش بیافزود و سرانجام پدرش را راضی نمود تا آن هدایا را بپذیرد. خلاصه این‌که این دختر پارسا از نیروی کارآمدی برخوردار است که می‌تواند با آن در سرشت شهریاری تأثیر بخشد. نخستین شوی کوتاه‌مدتش این نکته را درمی‌یابد و چون نشان‌های خجسته‌ی تنش را می‌بیند، می‌گوید: «مادوی می‌تواند حتی پسری بزاید که چکرۆرتن^۱ باشد»^۲ یعنی شهریار کامل^۳ کم‌نظیری باشد که چرخ جهان را بگرداند و شهریار جهان گردد تا آن‌که بوداگزینه‌ی دیگری برای سرآمدی وی در اختیارش نهد. معنای راستین این تصویر روابط شهریاری در داستان ییاتی پدیدار می‌گردد. در تحلیل‌های پیشین خود دیدیم که ییاتی از گونه‌ی «نخستین شهریار» و همتای نیمه شهریار ایرانی است: شهریار جهان است و بخش‌های جهان مادی را میان پنج پسرش بخش می‌کند که یکی برگزیده بود و چهار پسر دیگر تبعید شده بودند. دیگر این‌که شهریار جهان است و سرشت چهار نوه‌اش که شهریاران ویژه‌اند، نشان از دستگاه کارکردها دارد. مادوی را در میان دو گروه پسران و نوه‌ها چگونه باید انگارد؟ خواهر گروه نخست و مادر گروه دوم، زن و دوشیزه؟ کارکرد این زن کوتاه‌مدت شهریاران به‌طور پیاپی چیست که تنها آنان را از ادامه‌ی دودمان شهریاریشان مطمئن می‌سازد، و افزون بر زادن پسران شهریارش، با تکمیل مجموعه‌ی شایستگی‌های شهریارانه‌ی آنان، مایه‌ی سود فرجامین پدرش می‌گردد؟

برای این امر در ایران همانندی نیست. چنان‌که دیدیم، نشان نیروی شهریاری در ایران، خورنه یا فزه‌ی پیروزگر است که در سه سطح کارکردی کارآمد است. حداکثر می‌توان گفت که مضمون کهن «قهرمان پیروزمند جای‌گرفته در نی نیزار» در هند بسیار معروف بود و در ایران به‌صورت مضمون «خورنه‌ی شهریاری نهفته در پای نی نیزار» درآمد. این مضمون ایرانی در خاستگاه اساطیری دودمان کیانی پدیدار می‌گردد و در آن رد پای شگفت

1. cakravartin

۲. نک. فصل ۴، بخش ۱.

3. homo regius

«خواهری» دیده می‌شود که پس از حذف «برادرانش» به ایفای نقش می‌پردازد. ۱) این طرح چنین است: کسی خورنه را از نی به شیر منتقل می‌کند و شیر را برای نوشیدن به سه پسرش می‌دهد. اما خورنه به تن هیچ‌یک از پسران در نمی‌آید بلکه به تن خواهرشان درمی‌آید که ظاهراً از آن شیر نوشیده است. این خواهر به زنی مردی درمی‌آید و پسری می‌زاید که خورنه به تن او درمی‌آید. مادر، پسرش را به فرزندی به نخستین کوی می‌دهد. نتیجه آن که پسر این زن، دومین شهریار دودمان نو و هنوز نوپا می‌گردد و این خورنه - کوه‌آتم خورنه^۲ «خورنه‌ی کوی‌ها»^۳ - دودمان کیانیان را همراهی و قدرت آنان را تضمین خواهد کرد. ۴) اگرچه این زن بخشنده‌ی شهریاری مادر فرزندان شهریار را باید از نظر کارکردی در ردیف مادوی هندی قرار داد - که از نظر من باید چنین باشد - اما دگرگونی‌های حاصل مفاهیم ویژه‌ی زردشتی چنان عمده است که این سنجش را بیش از این نمی‌توان پی گرفت.

1. Mythe et épopée II, p. 220.

2. Kavaēm xaranah

3. kavis

۴. این افسانه نیز چون بسیاری افسانه‌هایی که در مورد قهرمانان پیش از زردشت است، با تفاوت جزئیات *mutatis mutandis* به زردشت رسیده است: افزودن شیر در دینکرت ۷، ۲، ۱۴-۱۵؛ شهرستانی آورده است: (Molé, la légende de Zoroastre, p. 159) «روان زردشت را در دختی نهاد و آن را بر بلندی‌ها برویانید و هفتاد فریشته‌ی نیک را گرد آن قرار داد. آن را بر چکاد یکی از کوه‌های آذربایجان به نام استوندگر کاشتند. پس تن زردشت را با شیر گاو بیامیخت. پدر زردشت از آن شیر بخورد. نخست شیر نطفه گشت و آنگاه در شکم مادرش افگانه شد. اهریمن بر آن افگانه تازش کرد و آن را بیازرد. اما مادر از آسمان آوایی شنود که درمان آن آزار با وی گفت». قس.

H. W. Bailey, Zoroastrian problems in the Ninth century Books (1943), p. 27, n. 2.



نام مادوی

در هر صورت، میان روایات هندی و ایرانی تفاوت بارزی وجود دارد: زنی که مادر شهریار ایرانی است، در واقع نیروی شهریاری با نوشیدن شیر گاوا به تنش درمی‌آید. نام مادوی برگرفته از مدوا، نوشابه‌ای سکرآور است که نوشیدنی است تخمیرشده. در واقع، مادوی، صفت مؤنث مادوه^۲ است که در سنسکریت کلاسیک جایگزین صفت ودایی مادوه^۳ (مادوی^۴ مؤنث) است^۵ که مشتق از

1. madhn 2. Mādhava 3. mād̥hva
4. mād̥hvī

۵. در سنسکریت کلاسیک مادوی mād̥hvī نیز در کنار مادوی mādhavī وجود دارد و هم‌معنا است: «نوعی الکل»؛ «گل بهاری». اکوس اوستور Akos Östör، دانش‌آموخته‌ای برجسته از دانشگاه شیکاگو که زمانی دراز در بنگال غربی به سر برده، پس از شنیدن سخنرانی من در مورد مدب و مادوی، چنین توضیح داد: «همگان دانند که مهو Mahu (صورت گفتاری آن مو Mau) گلی سکرآور است. در بنگوره Bankura و پرپوم Birbhum در بنگال غربی، این گل را خام می‌خورند یا از شیرهای این گل بزرگ عرق می‌گیرند، که اثر آن در هر دو صورت تا اندازه‌ی زیادی همسان است. مردمان آن نواحی این گل‌ها را به گاوانشان می‌دهند تا شیر آنها افزون شود. مهوآ Mahua درختی بس بزرگ و سایه‌گستر و برگ‌های آن بزرگ و براق و سبز تیره است. گل‌ها نیز بسیار بزرگ و سپیدرنگند. در زبان انگلیسی، آن درخت را نوعی درخت کره‌ای butter tree و گل آن را گل انگبین honey flower می‌گویند. در یکی از رمان‌های تاراش‌ناکار بنرجی Tarashnakar Bannerjee به این ویژگی‌های این گل اشاره رفته است. این نویسنده در عبارتی زیبا از اثرات گل مهوآ (و ارتباط آن با مستی و شیر) یاد می‌کند و این چنین به آفرینش فضای دل‌تنگی nostalgia می‌پردازد. عنوان این رمان "گانادوتا Gamadevpta" است و از سوی انتشارات پرل Pearl publications (بمبئی، ۱۹۶۹، صص ۸۶-۱۸۴) به چاپ رسیده است. این عبارت سبب شد که به پیوند سخنان شما با مادوی فریبا بیندیشم. بعد در

O'Mauey's District Gazateer of Bankura (1908)

دیدم که به درآمد دولت از مالیات عرقی که از گیاه مهوآ گرفته شده، اشاره رفته است. در آن هنگام گرفتن عرق از این گل بسیار پردرآمد بوده است». نیز نک.

Irawati Karve, Yugānta: The End of an Epoch (Poona, pp. 141-42)

«اکنون در جنگل‌های مرکز هند درخت بزرگ و زیبایی به نام مهوآ هست. این درخت که نام آن در سنسکریت مدوک Madhuka است، برای مردم قبیله‌نشین مایه‌ی برکت است. از برگ‌هایش بشقاب

مدو^۱ است که تحول معنایی آن آشکار است: این صورت بازمانده‌ی هایدرومیل^۲ هندواروپایی است که در هند نیز چون یونان معانی جدیدی یافت اما در هر دو صورت به سکرآوری یا نوشابه‌های مسکر اطلاق می‌شد. مدو در حماسه نیز نام خاص مذکر است و نام چند زن نیز مادوی به معنی «از فرزندان مدو، از قبیله‌ی مدو» است. اما نام مادوی در اینجا چنین نیست، زیرا قهرمان که دختر ییاتی است از قبیله یا فرزندان کسی به نام مدو نیست. از این رو نام مادوی را باید به صورت دیگری که بیشتر تحت اللفظی باشد تعبیر کرد؛ و این تنها از دو راه ممکن است، زیرا مادوی به عنوان لقب^۳ دو معنا دارد هم آنجا که تنها می‌آید و هم آنجا که در ترکیب مدومادوی^۴ آمده است.

معنای نخست: ۱. مادوی^۴ «گل بهاری»^۵ (بوتلینگ و راث،^۶ ب (ر))^۲.
 مدومادوی^۷، «یک گل بهاری پُرشده یا گلی دیگر» (ب (ر))، که در مونیر-ویلیامز^۸ (م و) چنین معنی شده: «هر گل بهاری پُرشده، یا نوع خاصی از گل، شاید گل بهاری»^۹.

معنای دوم: ۱. مادوی، «نوشابه‌ی سکرآور از عسل» (ب (ر))، «یک نوشیدنی مسکر» (م و)؛ ۲. مدومادوی، «یک نوع نوشابه‌ی مسکر» (ب (ر))، «نوعی نوشیدنی مسکر (مهابارات)» (م و). چنان‌که در توضیحات شرح آمده، در واقع معنای دوم در مهابارته آمده است. ب ر به دو عبارت اشاره می‌کند، یکی از ۳، ۲۸۸، ۴۰، ۱۶۰:

katham hi pítva mādhuṅgam pítva ca madhumādhavīm
 Lobham sauvīrake Kuryān nārī kacid iti smaret.

بیندیشد که چگونه زنی، پس از نوشیدن نوشابه‌ی مسکر مادویکه^{۱۰} و پس از نوشیدن نوشیدنی سکرآور مدومادوی^{۱۱}، آرزوی آتش جو و شیر ترش کند؟

→ و از گل‌هایش شراب می‌سازند. گل‌های خشک آن‌را چون تنقلات می‌خورند و از شیردهی چسبناک گل‌ها همه‌گونه شیرینی درست می‌کنند».

- | | | |
|----------------------|-----------------------|------------------|
| 1. mādhu | 2. hydromel | 3. madhumā dhavī |
| 4. mādhavī | 5. Gaertnera Racemosa | |
| 6. Böhlingk and Roth | 7. madhumā dhavi | |
| 8. Monier Williams | 9. Gaertnera Racemosa | |
| 10. mādhuṅga | 11. madhumā dha | |

در شرح این عبارت برای مادویکم^۱، ترکیب مدوپوش پَجَم مَدَیْم^۲ «نوشابه‌ی مسکر ساخته از مدوپوش پَه»^۳ آمده که راث در ب ر چهار معادل در مصطلحات گیاه‌شناسی غربی آورده است؛ و در توضیح مدمادویم^۴ آمده: کشتودرچام سورام^۵ «الکل ساخته‌شده از عسل» [کشتودره: ۱. مایکلیا کمپکه^۶، ۲. عسل (ب ر)].

مثال دیگر در کتاب نخست در آغاز بخشی از داستان ییاتی پیش از رویارویی دوم با دویانی^۷ سلطه‌جو، دختر کاویه اوشنس آمده که دیری نمی‌گذرد که ییاتی ناگزیر به ازدواج با وی می‌شود. دویانی با شرمیشتا^۸، شهدخت-کنیز و ندیمه‌های بس‌شمارش بیرون رفته است. چه می‌کنند؟ (۱، ۸۱، ۳۳۶۰-۶۱)

Kṛiḍantyo bhiratā ḥ sarvāḥ pibantyo madhumā dhavīm
Kḥadantyo vividhan bhakṣyaṇ vidam śantyaḥ phalā ni ca.

(آنجا) همگی مشغول بازی و سرگرمی بودند و مدمادوی می‌نوشتند و خوراک‌ها و میوه‌های گوناگون می‌خوردند.

در این حال بود که ییاتی شهریار در پی نخجیر و آب، مرگلیپسو^۹ و جَلَزْتَه^{۱۰}، از آنجا گذر کرد و آن گروه دختران زیبا را بدید. در شرح این عبارت، مدمادویم به مَدُوْرکَشَه چَمادویم^{۱۱} ترجمه شده (و در آن مادوی به «نوشابه‌ی مسکر» معنی شده) که به معنی نوشابه‌ی سُکْرآور ساخته‌شده از مدوورکُشه^{۱۲} است (= باسه لتیفولیا^{۱۳}، م-و، و این یکی از چهار معنای پیشنهادشده برای مدوپوشپَه^{۱۴} است ب ر، م-و).

پس برای تعبیر نام خاص مادوی دو گزینه هست - که سرانجام یک گزینه می‌شود: ۱. یا «نوشابه‌ای مستی‌بخش که از نوعی گُل بهاری پُرشهد فراهم

1. mā dhvīkam

2. madhupus pajam madyam

3. madhupus pa

4. madhumā dhavīm

5. kṣaudrajā ṭṭ surā m

6. Michelia Campaka

7. Devayā ni

8. Śarmiṣṭhā

9. mṛgalipsuḥ

10. jalārthaḥ

11. madhuvṛ kṣajamā dhavīm

12. madhuvkr ṣa

13. Bassa Latifolia

14. madhupus pa

می‌آید»؛ ۲. یا خود آن گُل، ماده‌ی خام نوشابه‌ی مسکر. در واقع در هر دو صورت، مادوی به نوشابه‌ای مستی‌بخش اطلاق می‌شود که مدو درست می‌شود؛ و حداقل نام مادوی به این معنی است.

در گفتن این افسانه نیز این نیرو نقشی ایفا نمی‌کند ییاتی چون پدیدار می‌گردد، مستی می‌بخشد که تنها خواهش عاشقانه‌ای است که پیاپی به سه شهریار پیش‌کش می‌گردد و شهریاری که برهن شده، او را به عنوان همکار چهارم برمی‌انگیزد. اما این امر مانع نمی‌شود که مادوی که از شهریاران باردار گشته، نامش به معنای «مستی‌بخش» باشد، که شاید این نام بازمانده‌ی سطح غیرمتمدنانه‌تری از این روایت باشد: از موضوع شیر و ایران دور هستیم [مادر شهریار ایرانی با نوشیدن شیر گاو نیروی شهریاری به تنش درمی‌آید، ر. ک، ص ۱۲۲].

۴. مدب^۱

به یکی از شگفت‌ترین شخصیت‌های نمادین غرب، دنیای سلتی^۲ جزیره‌ی زمردین، ایرلند، بس نزدیک هستیم. در واقع به نام و از آن مهم‌تر به کارکرد شهبانو یا شهبانوهایی نامی به نام مدب بسیار نزدیک هستیم که منتقدان سده‌ی بیستم به دلیلی درست اما بدون توجه کافی به معنای نام مدب خواسته‌اند آن را تجسم^۳ شهریاری ایرلند بازشناسد، و آن نیروی شهریاری‌ای است که سه ویژگی آن را تعریف می‌کند. او نیز در شرایطی مختلف و برخوردار از فضایل کمتر به همسری چند شوی درمی‌آید و شهریاری را با خود می‌برد. و نامش آشکار است: نامش مدوا^۴، صفت مؤنث مدو^۵ است که واژه‌ی ولزی مدو^۶ «مست» برگرفته از آن می‌باشد. همه در مورد ریشه‌ی این واژه همداستانند^۷؛ تنها اختلاف بر سر فاعلی یا مفعولی بودن این صفت گیلی مدب^۸ و صورت مؤنث

1. Medb

2. Celtic

3. personification

4. medhuā -

5. medhuō

6. meddw Welsh

۷. یان پوول اخیراً صورتی اصیل برای آن پیشنهاد کرده است:

Jaen Puhvel, «Aspects of Equine Functionality», in Myth and law among the Indo-Europeans (1970), p. 167.

8. medb Gaelic

آن است. این آراء در صفحات ۱۱۲-۱۴ کتاب یوزف وایزویلر^۱ با عنوان خداوندگاری و شهریاری^۲، دگرگونی و خاستگاه یک اسطوره‌ی ایرلندی^۳ (۱۹۴۳) گردآوری شده است. هاینریش تسمیر^۴ (۱۹۱۱) با توجه به معنای این واژه‌ی ولزی، مدب را به «مست» و رودولف تورنایسن^۵ (۱۹۳۰) با توجه به معنای همان واژه آن را «مست، نه مستی‌بخش» ترجمه می‌کنند؛ اما توما امی^۶ (۱۹۳۸) و الوین^۷ و براینلی ریس^۸ (۱۹۶۱) معنای «مستی‌بخش» را ترجیح داده‌اند و هین^۹ نیز در واژه‌نامه‌ی ایرلندی^{۱۰} (ج ۲، ص ۱۰۴) همین معنا را برگزیده و در برابر آن نشانه‌ی پرسش گذارده است. وایزویلر در صفحه‌ی ۱۱۴ اثر خویش کوشیده تا این دو تعبیر را با جایگزین ساختن تعبیر سومی آشتی دهد و مدب را نه صفت بلکه اسم^{۱۱} و «صورتی انتزاعی» مشتق از مدو^{۱۲} یا از فعل مدوو^{۱۳} (یونانی μέθυ به معنای «مستی» دانسته است. در هر صورت، وایزویلر به درستی می‌گوید که «آشکارا میان نوشابه‌ی مستی‌بخش و شهربانوی نامی کانات^{۱۴} ارتباطی هست».

سنجش کارکردها و سازگاری‌های مذب ایرلندی و مادوی هندی این ریشه‌شناسی را چه به معنای «مستی» باشد و چه به معنای «مستی‌بخش»، تأیید می‌کند. اما این سنجش، همانندی مهم‌تری را میان پدر مدب، شهریار سراسر ایرلند، و پدر مادوی، ییاتی شهریار جهان، آشکار می‌سازد. این امر نشان از اندیشه‌ای دیرین درباره‌ی شهریاری، و به ویژه در مورد شهریاری برتر، دارد، که می‌بینیم هنوز هم، به رغم تحول‌های مختلف، در افسانه‌های ایرلندی و هندی بازتاب یافته است.

-
- | | |
|---|---------------------------------|
| 1. Josef Weisweiler | 2. <i>Heimat und Herrschaft</i> |
| 3. <i>Wirkung und Ursprung eines irischen Mytho</i> | 4. Heinrich Zimmer |
| 5. Rudolf Thurneysen | 6. Tomás ó Máille |
| 8. Brinley Rees | 7. Alwyn |
| 9. Hessen | 10. Irisches Lexicon |
| 11. substantive | 12. medhu |
| 14. Connaught | 13. medhūō |

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabaristan.info
اٲوشيد فايديش، دختران و پسرانش

تبرستان

www.tabarestan.info



دوشهبانوبه نام مدب

برجسته‌ترین «شهبانوهای میدب» شهبانویی است اهل استان کانات^۱ و دختر شهریار سراسر ایرلند، شهریار ائوشید^۲ (یا ائوشو) «۳» فایدلش. نام «مدب کروشانی»^۴ از نام یکی از اقامتگاه‌های این شهبانو برگرفته شده است. وی در تئین بو کویلنگه^۵ نقش مهمی را ایفا می‌کند؛ وی حتی علت کشمکش بزرگ میان هم‌میهنانش و مردمان کانات و الستر^۶ است که موضوع این حماسه است. اما این تنها یکی از داستان‌های زندگی شخصی او است: در واقع به تصمیم خود یا به خواست پدرش بیش از چهار یا شاید پنج شوی اختیار کرد که همه‌ی آنان شهریار بودند. «۷»

1. Connaught

2. Eochaid Feidlech

۳. ائوشد Eochaid، یا ائوشو Eochu، به حالت اضافی genitive (ئو) شش E(o) chach. در مرد این نام (ایوکتوس ivoctus «آن‌که با [درخت] سرخدار yern می‌جنگد») نک. یادداشت و کتابنامه‌ی: Françoise le Roux, Ogam 20 (1968): 393, n. 60. (یان پوول در Myth and law... [نک. فوق. فصل ۴] ترجیح می‌دهد که واژه‌ی ائوشد Eochaid را با اش ech «اسب» توضیح دهد). اصولاً من صورت نوشتاری هر اصل را حفظ می‌کنم.

4. Medb of Gruachan

5. Táin Bó Cuailnge

6. Ulster

۷. بررسی‌های مهم عبارتند از:

Tomás ó Máille, «Medb cruachna», Zeitschrift für celtische philologie 17 (1928; volume dedicated to Thurneysen): 129-46; Rudolf Thurneysen, «Göttin Medb?» ibid. 18 (1930): 108-10; «Zur Göttin Medb», ibid. 19 (1931-33): 352-53

(سنجش آن با hieros gamos سومری)

Alexouder Haggerty Krappe, «The Sovereignty of Erin», The American Journal of philology 63 (1942): 444-54; Josef Wisweiler, Heimat und Herrschaft, Wirkung und Ursprung eines irischen Mythos (1943), notably chap. 6 («die Herrschaft über Irland»), pp. 86-120 (esp. pp. 91-104); Alwyn and Brinley Rees, Celtic Heritage (1961), pp. 73-75; Françoise le Roux-Guyonvarc'h, Celticum 15 (1966), pp. 339-50.

نخستین شوی او کان شوبار^۱، شهریار اولات‌ها^۲ بود. مدب، «به سبب برمنشی^۳ (= غرور)» شوی خویش را واگذارد «تا رهسپار تارا^۴ گردد، که شهریار (سراسر) ایرلند آنجا بود^۵، یعنی برای این‌که به دربار پدرش بازگردد.» (۶۶)

خواستگار دیگرش، فیدش^۶ پسر فیک^۸، اهل کانات بود (نامش یادآور فیدش^۹، یکی از بخش‌های «سه گانه» ی این استان است)، اما یکی از رقبایش به نام تینده^{۱۰} پسر کانرا کس^{۱۱} که او نیز اهل کانات بود وی را از میدان به در کرد. داستان از این قرار است که تینده، شهریار کانات بود اما دو شهزاده به شهریاری وی پیوستگی نزدیکی داشتند: یکی فیدش پسر فیک و دیگری ائو شد دله^{۱۲} (و شهزاده‌ی اخیرالذکر اهل فر شراییه^{۱۳}، یکی دیگر از بخش‌های سه گانه‌ی آن استان بود). فیدش به تارا - شهر اصلی میده^{۱۴} - پنجمین بخش میانه که از آن شهریار بزرگ - بود رفت تا دعوی شهریاری کند و در آنجا از ائو شد فایدلش، شهریار بزرگ - درخواست تا دخترش مدب را به زنی به وی دهد.^{۱۵} تینده از نقشه‌ی فیدش آگاه شد و بر سر راه وی کمین کرد. دو سپاه در دره‌ی شانون^{۱۶} با یکدیگر نبرد کردند و یکی از مردان تینده، فیدش را بکشت. پدر مدب، تینده را خوار کرد (بر وی «ناراستی اصالت» روا داشت) (۱۷)، وی را به بیابان کانات نفی بلد کرد، و «مدب را فرمانروای کرواشان نمود.»^{۱۸} اما

→ شرح وی در مورد Tochmare Etaine (صص ۳۲۸-۷۴، یا پیوست‌های ریشه‌شناسی از کریستین گایون وارک Christian Guyonvarc'h، صص ۳۷۷-۸۴)، آنچه در پی می‌آید، خلاصه‌ی متن اصلی با نظر به بررسی اومی T. Ó Máille، کت بوئینده Cath Bóinde است که جوزف اونیل آن را تصحیح و ترجمه کرده است:

174-84 (مقدمه) 173 (1905): Ériu 2 (1905) Joseph Ó'Neill، (متن)، 85-175 (ترجمه).

- | | | |
|---|--|---------------------|
| 1. Conchobar | 2. the Ulates | 3. tre uabar menman |
| 4. Tara | 5. co ndechaid chum Temrach in bail i raibe rî Erend | |
| 6. O'Neill, pp. 176-77; Ó Máille, pp. 130-31. | 7. Fidech | |
| 8. Fiacc | 9. Fidach | 10. Tindeh |
| | | 11. Conra Cass |
| 12. Eochaid Dála | 13. Fir Chraibe | 14. Mide |
| 15. Cur Cuindidh Medb ar Eochaid Fedliuch | 16. Shannon | |
| 17. anfir flátha, Myles Dillon, «The Act of Truth in Celtic Tradition», Modern philology 44 (1946-47): 140. | | |
| 18. ocus cuiris Medhbh a n-inadh righ a Cruachain | | |

این امر مانع دیدار و ازدواج مدب و تینده نشد.^۱ تنها اثر قدرت‌نمایی پدر مدب آن بود که کرواشان مدتی محل گردهم‌آیی و برگزاری جشن‌های ایرلند شد^۲ و پسران شهریان ایرلند نیز پیش از نبرد با استان کان‌شویبار (الستر) از رسم «بودن در کرواشان با مدب»^۳ پیروی کردند. پیش از ازدواج مدب با تینده، از هنگامی که وی در کرواشان «مقام فرمانروایی» داشت، در استان کانات خواستگاران بسیار از چهار بخش دیگر سوزمین‌های «پنجگانه‌ی» ایرلند داشت. چنان‌که خود مدب در آغاز حماسه‌ی تئین می‌گوید «فرستادگانی از جانب فیند^۴ پسر روس رُوند^۵، شهریار لاینستر^۶؛ کیرپری نیا^۷ پسر روس رُوند، شهریار تارا^۸؛ کان‌شویبار^۹ پسر فشتنه فتنش^{۱۰}، شهریار الستر^{۱۱}؛ و اثوشد بک^{۱۲} [فرمانروای محلی مونستر^{۱۳}] به خواستگاری من آمدند؛ اما من آنجا نرفتم». این بازپیدایی کان‌شویبار و نیز داستان دیگری برخی از شارحان را به شگفتی واداشته و آن داستان چنین است که وقتی که پدر مدب، دخترش را به جشن‌های تارا برده بود، کان‌شویبار پس از پایان گرفتن مسابقات درنگ کرده و هنگامی که مدب از برای شستشو به رود بوین^{۱۴} رفته بود، منتظر ماند و به وی تجاوز کرد. اما آیا کان‌شویبار حساب خود را با مدب تصفیه نکرده بود؟^{۱۵} تینده در نبردی که درگرفت از پای درآمد و دومین شهزاده‌ای که با این شهریار خویشی نزدیک داشت - اثوشد دله^{۱۶} - بود که نبرد کرد و مدب را صحیح و سالم همراه با سپاهسانی که وی را همراهی کرده بودند، به قلمرو فرمانرواییش بازآورد. در نتیجه، اثوشد دله شهریار شد، و به عبارت دقیق‌تر، بزرگان وی را شهریار کانات خواندند، و «مدب به شرطی به این امر رضایت داد

1. co mba céledach

2. conidh a Cruacha in dognîtea áenuig Érenn

3. ocus nobittîs mic reig Érend hi Cruachain ic Meidhbh 4. Find

5. Rus Ruad 6. Leinster 7. Cairpri Nia Fer

8. Tara 9. Conchobar 10. Fachtna Fathach

11. Ulster 12. Eochaid Bec 13. Munster

14. Boyne

15. O'Neill, pp. 176-80, 177-81; Ó Máille, pp. 131-33.

16. Eochaid Dála

که همسر وی گردد.^۱ اما این شرط به شرط دیگری وابسته بود و آن این که مدب که خود خواستگار نبود، حق پذیرفتن یا نپذیرفتن آن را داشت. مدب همسری را می‌پذیرفت که بی‌رشک، نترس، و آزمند باشد، و تنها همسری را می‌پذیرفت که از این سه ویژگی برخوردار باشد.^۲ چنین می‌نماید که انوشد دله این شروط سه‌گانه را پذیرفت زیرا «در نتیجه‌ی آن شهریار شد^۳ و در کرواشان زمانی همسر مدب بود.»^۴

اما چهارمین شوی نیز پدیدار شد که افتخار زوی نمودن در حماسه‌ی تئین را از آن خود نمود. در آن زمان در کانات پسر خردسالی به نام ائیلیل^۵، پسر روس روند، شهریار لاینستر، در حال رُشد بود. مادرش اهل کانات بود، از این رو مردم این استان وی را از خودشان می‌انگاردند. دیگر این که «رشک و هراس هرگز در دلش راه نداشت»^۶، و این نشان از آن داشت که وی دو شرط از سه شرط مدب را دارا بود. مدب به لاینستر رفت تا او را با خود به کانات ببرد. دیری نگذشت که ائیلیل، جنگاور آزموده‌ای شد. «و مدب او را از برای ویژگی‌هایش دوست می‌داشت و ائیلیل با وی گرد آمد و به جای انوشد دله شوی وی شد». انوشد دله خطا کرد و رشک خویش نمود.^۷ که وی را برای همیشه از میدان به در بُرد. قبایل پا در میان نهادند، اما مدب همچنان بر تصمیم خویش استوار بود «زیرا ائیلیل را بر انوشد رجحان داد». نبردی درگرفت که در آن ائیلیل، انوشد را بکشت و «با رضایت مدب» شهریار کانات شد، «چنان‌که هنگام دو مناسبت مهم شهریار این استان بود: یکی تاج‌گذاری اِتاریلیه^۸ و دیگر، در آغاز حماسه‌ی تئین بو کوئیلنگه^۹، مدب برایش سه پسر زاد که نام هر سه «ماپنه^{۱۰}» بود.»^{۱۱}

1. do déoin Medba dia mbeth na chele dhi fen

2. cen étt cen omun cen neoith do beth ann, uair ba ges disi beth ac ceila a mbeitís na trée sin

3. doríghad Eochaid trit sin

4. ana chele icc Meidb

O'Neill, pp. 176-82, 177-83; Ó Máille, p. 134.

5. Aillil

6. Ocus dano na frith et no omun inna chridiu

7. cur étluighi Eochaid

8. Etarscéle

9. Táin Bó cuailnge

10. Maine

11. O'Neill, pp. 182-84, 183-85; Ó Máille, pp. 135-136.

گاه از شوی پنجم مدب سخن به میان می‌آید که گفته می‌شود قبیله‌ی رعی کان‌مئیکنه^۱ که در سراسر ایرلند پراکنده شدند از نسل او و مدب هستند. این شوی پنجم که فرگوس^۲ نام دارد از برای بزرگی احلیش شهرت دارد. (۳۶) در این حماسه از زناشویی فرگوس و مدب یاد نشده، اما دولتمند، دولتمندتر می‌گردد و مدب در آغاز تئین به درستی می‌گوید: «هرگز با مردی نبوده‌ام که سایه‌ی مرد دیگری در کنارم نبوده باشد». (۴۳)

مدب دوم، مدب لثدرگ^۵، دختر کانن کوئلن^۶، شهبانوی لاینستر^۷ بود. (۸۶) گفته شده است که وی برای شهریار کورب^۹، از اعقاب روس روئند، یکی از خواستگاراننش که پدرزن مدب کرواشانی بود، دو پسر زاد، اما هنگامی که فایدلیمید رشتند^{۱۰}، پسر توئل نیشتمهر^{۱۱}، شهریار ایرلند، کورب را بکشت، همسر شهریار پیروزمند گردید که بیش از همه معروف بود که پدر کان سیت‌کشش^{۱۲} «کان [فاتح] صد نبرد» بود. در متنی آمده است که: «سلطه و نفوذ مدب بر ایرلند، یان به‌راستی بسیار بود، زیرا تاب دیدن شهریاری در تارا را نداشت مگر آن‌که همسر وی گردد»^{۱۳}؛ و از برای او بود که رث^{۱۴} (نوعی حصار) شاهانه رث مدبه^{۱۵} در نزدیکی تارا ساخته شد، و در آنجا عمارتی بنا کرد تا شهریاران و استادان همه‌ی فنون^{۱۶} در آن گرد آمدند.

1. Conmaicne 2. Fergus 3. Thurneysen, pp. 108-9.

4. na raba -sa riam cen fer ar scáth araile ocum
Táin Bó Cuailnge, ed. Ernest Windisch (1905); (version of the Book of Leinster), p. 6 (p. 7, transl.).

مدب در آغاز Táin چهار خواستگاری را برمی‌شمرد که به علت برتر داشتن Ailill آنها را کنار گذارده است: این پنج نفر نمایندگان پنج کوئیسد ایرلند هستند، چنان‌که ویندیش Windisch در صص ۴ و ۵ به این امر توجه کرده است.

5. Medb Lethderg 6. Conaán Cualann

7. rigain do Laignib

۸. نک. Ó Máille p. 136-39. که در آن همه‌ی ارجاعات آمده است.

9. Cúcorb 10. Feidlimid Rechtaid 11. Tuathal Techtmhar

12. Conn Cétcathach

13. roba mor tra nert ocus cumachta Meidbha insin for firu Erenn, air isi na Leigedh ri a Temair gan a beth feir aigi na mnái 14. rath

15. The Rath Medba 16. righa ocus ollamuin gacha dana

مدب خود را به این دو شوی محدود نساخت، اما دست کم چنین می‌نماید که از برای یافتن جفت‌های دائمی از دودمان شاهی فراتر نرفت. پس از فایدلمید^۱، پدر کان^۲، به همسری ارت^۳، پسر کان و پس از وی به زنی کورمک^۴، پسر ارت درآمد. و چنان‌که در متنی به صراحت آمده، بر تخت نشستن کورمک از برای این ازدواج می‌بود نه به سبب حق موروثی وی. در متنی آمده «کورمک نوهی کان پس از درگذشت پدرش (ارت) و پیش از نشستن بر تخت شهریار ایرلند در کلز^۵ می‌زیست. مدب لئدرگ لاینستری زن ارت بود^۶ و پس از درگذشت ارت، بر تخت سلطنت نشست.»^۷ در این باره شعری سروده شده است:

نیزه‌داران لاینستری، پسر شهریار ایرلند را به شاهی برداشتند؛ تا آن هنگام که میدب^۸ [مدب] به همسری پسر [شهریار ایرلند، یعنی کثوار مور^۹] درآمد و کورمک شهریار ایرلند شد.^{۱۰}

1. Feidlimid

2. conn

3. Art

4. Cormac

5. Kells

6. Medb Lethderg of Leinster ocus ar Robert side in rige iar n-ecaib Airt

7. Esnada Tige Buchet, ed. and tr. Whitley Stokes, *Revue Celtique* 25 (1904): 23 (p. 24, transl.); cf. p. 34, variant.

8. Meadhbh

9. Cathaoir Mor

10. Maura power, «Cnucha cnoc os Cion life», *Zeitschrift für celtische philologie* 11 (1917): 43 (p. 48, transl.), distich 30:

doratsat laighin na lann righi de mac righ Eirenn.

nocor fhaidh Medb lesin mac nirbo righ Eirenn Cormac.



مدب، شهر یاری، و فضایل شاهانه

وجود دو مدب همنام، یکی در افسانه‌های کانات و دیگری در افسانه‌های لاینستر، که هر دو با بخش پنجگانه‌ی میانی پیوستگی‌های گوناگون دارند، به روشنی مشخص می‌کند که «نمونه‌ی مدب»^۱ در واقع گونه‌ای از تجسم‌های مادینه‌ی قدرت یا فلیث^۲ است که در ایرلند نمونه‌های دیگری از این دست - گاه صرفاً با نام فلیث - وجود دارد و این نمونه‌ها به رومانس‌های^۳ انگلیسی و فرانسوی سده‌های میانه راه یافته است. معروف‌ترین این نمونه‌ها در دو داستان نیال^۴ و لوگید لگده^۵ دیده می‌شود. از آنها یاد کردم زیرا اینها نمونه‌ای از تجسم را به دست می‌دهند که از نمونه‌ی مدب، ابتدایی‌تر و ساده‌ترند و به زعم آنچه گفته آمد، دقیقاً همانند آن نیستند.

نیال و چهار برادر ناتنی وی، براین^۶، فایکرا^۷، ائیلیل^۸، و فرگوس^۹ به روزگار جوانی جنگ‌افزار برگرفتند و از برای آزمودن جنگ‌افزارها به نخجیر شدند. راهشان را گم کردند و آتشی برپا نمودند تا حیوانی را که شکار کرده بودند، کباب کنند. با خود هیچ آب نداشتند و کهنترین برادر در پی آب رفت. به چشمه‌ای رسید که پیرزنی جادو آن را پاس همی داشت و نمی‌گذاشت از آن آب بردارد، مگر آن‌که او را بوسه‌ای دهد. فرگوس تن در نداد و با دلو تهی بازگشت. سه برادر مهترش نیز یکی پس از دیگری چنان کردند، مگر فایکرا که بر لبان پیرزن با اکراه بوسه زد و پیرزن به پاداش آن عهد کرد که «با تارا

1. Medb type

2. flaith

3. romance

4. Nial

5. Lugaid Láigde

6. Brian

7. Fiachra

8. Aillil

9. Fergus

به اختصار رویارو خواهد شد» و این چنین به وی گفت که تنها دو تن از فرزندانش به شهریاری خواهند رسید. چون نوبت کهنترین برادر، نیال، در رسید، ناز کمتر کرد و پیرزن را دربر گرفت و او را غرق در بوسه ساخت. ظاهراً چشمانش را بسته بود، زیرا چون چشم گشود، خود را در آغوش زیباترین زن جهان دید. پرسید: «کیستی؟» پیرزن گفت: «فرمانروای تارا» و این چنین نیال را «شهریار بزرگ» خواند و گفت: «من فرمانروا هستم و فرزندانم برتر از همه‌ی قبایل خواهند بود». زن وی را نزد برادرانش فرستاد و از او خواست تا نگذارد برادرانش پیش از شناختن حقوق و برتری وی از آن آب بنوشند. ﴿۱﴾
داستان پنج پسر دَئِرِه^۲ شهریار و افزونه‌ی آن، با این داستان بسیار همانند است. ﴿۳﴾

برای دَئِرِه پیش‌گویی کردند که «یکی از پسران دَئِرِه» به نام «لوگد» شهریار ایرلند خواهد شد. دَئِرِه برای حصول اطمینان بیشتر نام همه‌ی پسرانش را لوگد نهاد. روزی پسران دَئِرِه در تِلْتاؤن^۴، محل برگزاری مسابقات و جشن‌های فصلی، گرد آمدند تا در مسابقه‌ی اسب‌سواری شرکت جویند. درویده^۵ یا دین‌مرد و جادوی سلتی که آنجا حاضر بود به شهریار گفت که جانشین وی آن خواهد بود که به گرفتن آهوی زرین‌پوستی که به آن انجمن درآید، نائل گردد. چون آن آهو پدیدار شد و سواران در پی او تاختند، مهی سحرآمیز آنجا را فراگرفت و برادران را از شکارگران دیگر جدا ساخت. لوگد لگده بود که آن آهو را گرفت. پس برفی عظیم باریدن گرفت و برادران در پی پناهگاهی گشتند. لوگد لگده سرایی یافت که در آن آتشی بزرگ افروخته و خوراک و آب جو و ظروف سیمین و تختی برنجین و زن جادوی هراس‌انگیزی آنجا بود. زن

۱. در مورد نیال Niall. به طور خلاصه اشاره می‌کنم به:

Standig Ó'Grady, *silva Gadelica* (1892), I, pp. 326-30 (text), II, pp. 368-73 (transl); Maud Joint, «Echtra Max Ehdach Mugmedoin», *Érin* 4 (1910): 104-6; Whitley Stokes, [same title] *Revue Celtique* 24 (1903): 190-207; Krappe, pp. 448-49. 2. Dáire

۳. اندکی بعد، نام دیگری به خود می‌دهد: «من شهریار ایرلندم» *missi banflaith herenn*

4. Teltown

5. druid

جادو به جوان گفت که می‌تواند آن شب بر تخت بخوابد به شرط آن‌که وی را در آغوش گیرد. جوان خواهش وی را نپذیرفت و زن جادو گفت که با انکارش خود را از شهریاری بی‌بهره ساخت. برادران دیگر نیز پی در پی در رسیدند، اما زن جادو از آنان هیچ نخواست تا این‌که سرانجام لوگد لگده درآمد و با شگفتی دید که تن آن زن جادو در آغوش وی چون خورشید که در ماه مه^۱ برآید، درخشان و چون بوستانی زیبا و عطراگین است. چون وی را در بر گرفت، زن به او گفت: «سفرت شادمانه است، چه من شهریاریم و تو شهریار سراسر ایرلند خواهی شد.»^۲

این داستان جالب توجه است، زیرا در آن دو نماد یا نشان شهریاری، زن و آهو، که در جنگل پدیدار می‌گردند، در کنار یکدیگر جلوه‌گر می‌شوند و یکدیگر را تأیید می‌کنند.^۳

شهبانو مدب، که زیباییش را پنهان نمی‌دارد و جز به فریبایی خویش از برای جویندگان شهریاری دام نمی‌گسترده، نماد جنبه‌ی دیگر قدرت است؛ هدف شهبانو، به دست آوردن اتفاقی شهریاری نیست بلکه با فراچنگ آوردن شهریاری از راه کوشش و از همه مهم‌تر با کار بستن شهریاری پیوسته است. او است که شهریاری را تعریف می‌کند و شرایط «اخلاقی» آن را به دقت تعیین می‌نماید. با وجود مدب، شهریاری حاصل اتفاقی، بی‌پروایی و ادب و اخلاص نسبت به زنان نیست، بلکه حاصل شایستگی‌ها است. به داشتن یک همسر خرسند نیست بلکه همسرانی چند دارد و بی‌شرمانه به بهانه‌ی برآورد ویژگی‌هایشان، ایشان را به رقابت با یکدیگر وامی‌دارد و از این کار خشنود می‌شود.

1. May

۲. در مورد لوگد lugaid، به‌طور خلاصه اشاره می‌کنم به:

the Cóir Anman, ed. Whitley Stokes, in *Irish Texts* III, 2 (1897), § 70, pp. 316-22 (317-323, transl.);

قس. کراپه Krappe، صص ۴۴۴-۴۵، با صورت دیگری از دین‌سین چاس Dinsechas که منظوم است.

۳. کراپه، صص ۴۴۷-۴۸ پیشنهاد می‌کند که میان روایات یونانی و ایرانی پیوندی هست که حتماً باید از هم بازشناخته شده و جدا گردند، برای مثال قوچ در داستان اردشیر چیز دیگری است و یکی از صورت‌هایی است که ورثرغنه، ایزد پیروزی، به آن درمی‌آید، چنان‌که به صورت گراز نیز درمی‌آید.

شاید ناستواری تاج و تخت مایه‌ی آن شده است که مدب پیوسته بیش از پیش بدین شود و هرزه‌گری کند. همچنین به نظر می‌رسد که خونی که در تن شهزادگان شرکت‌کننده در مسابقات موج می‌زد موجب شده است که مدب، مدب لاینستری، ملقب به لث-درگ^۱ «سرخ‌پهلوی» یا «سرخ‌نیمه» گردد. ندیمه‌ی مادر مدب کاناتی نیز ملقب به کرواشو^۲ یا کروشن^۳ کرو-درگ «سرخ‌پوست» یا «سرخ‌خون» بود پس این لقب به مادر مدب اطلاق شد و شاید توجیهی برای معنای این لقب باشد. (۴) این چنین است که دشواری‌هایی که در آغاز بهترین دوره‌های شهریار روی نمود - چنان‌که از متون مربوط به نیال آشکارا برمی‌آید (۵) - مایه‌ی مضمون زن شکوهمندی شده که نخست به هیئت پیرزنی هراس‌انگیز روی نمود.

پیوستگی نزدیک شهبانوهایی مدب با شهریار و شرایط «اخلاقی» آن، حاصل سه کار دشواری است که شهبانو مدب نامی‌تر از هر که خواستار همسری وی، یا شهریار، بود می‌خواست تا آنها را انجام دهد. از این سه کار پیش از این یاد کردیم و گفتیم که فرد برگزیده ناگزیر بود «بی‌رشک، بی‌ترس، و بی‌آزمندی» باشد و ثابت کند که چنین است و پیوسته به انجام این سه کار پردازد. در سال ۱۹۴۱ در پایان نخستین ژوپیتر مارس کوئیرینوس^۶ خود

1. Leth-derg

2. Cruachu

3. Crochen Chró-derg

4. Ó Máille, pp. 142-43; Weisweiler, p. 92.

۵. در مورد داستان نیال، نک. فوق، بخش ۲: دختر زورگو گفت: «من شهریارم، و چنان‌که نخست مرا زشت، مست و خراب، و بی‌مهر دیدید و تنها در آخر کار مرا زیبا دیدید، قدرت شهریار نیز چنین خواهد بود: تنها در نبردهای سهمگین است که می‌توان آن‌را به دست آورد، اما آن‌که به فرجام کار، شهریار است، خود را مهربان، نیکوکار، و نژاد می‌نماید». سیلوا گدلیکا Silva Gadelica، ج ۱، ص ۳۲۹، ج ۲، ص ۳۷۲؛ «شهریاری در آغاز سخت و خشن (garb) است و در میان کار شیرین (blaith) و در انجام کار آرام و پُراشتی (saim)». 106. Ériu 4 (1910): 106. Revue Celtique. 200 (1903): 24 کرابه Krappe یک بیان شاعرانه‌ی ثعلبی (ویراسته و ترجمه‌ی ه. زوتنبرگ، ص ۱۳۷) را نادرست به کار می‌برد و از آن «روایتی» می‌سازد تا افسانه‌ای همانند به ایران نسبت دهد: «[ژو] هنگامی که شهریار چون پیرزنی زشت و دندان‌ریخته بود، آن‌را از افراسیاب ستاند و آن‌را چون عروسی جوان به کی‌قباد سپرد»؛ اما نویسنده در نثر زیبای خود تنها آورده است که به یاری زو بود که وضع ایران در فاصله‌ی پایان کار افراسیاب، که شهریار را به زور ستانده بود، و ظهور بنیان‌گذار دودمان کیانی اوضاع ایران را بهبود بخشید. (در این مورد نک. Mythe et épopée II، p. 221).

6. Jupiter, Mars, Quirinus

به اختصار پیشنهاد کردم که این فرمول را می‌توان بیان روان‌شناختی و تقریباً افلاطونی ساختار کارکردهای سه‌گانه انگارد. (۱) مدب در آغاز تثین بوکوئیلنگه با همسرش ائیلیل به شیوه‌ای همانند از این سه ویژگی سخن می‌گوید و رشک را که مهم‌ترین این سه ویژگی است، به عنوان مسئله‌ی شخصی خود به عنوان همسر، مطرح می‌کند:

... گوید «منم که از همسرم کابینی خواستم که هیچ زنی پیش از من آن را از مردی ایرلندی نخواست‌ه بود و آن این‌که گفتم شوهری می‌خواهم بی‌آزمندی و بی‌رشک و بی‌پروا.

چه اگر مردی که باید با او به سر برم، آزمند باشد، با یکدیگر کفو و همچند نباشیم، زیرا من بسیار کریم و بخشنده‌ام و اگر در بخشندگی از شوی خویش سر باشم، مایه‌ی بدنامی او خواهد بود، و گفته‌آید که دستگاه و دولت من بیش از وی است؛ اما اگر در جود و کرم یکسان باشیم، ننگ و عار نخواهد بود.

اگر شویم جبون باشد نیز همچند نباشیم چه خود به تنهایی به کارزار درآیم و اگر دلیرتر از شویم باشم، مایه‌ی نکوهش وی خواهد بود، اما چون هر دو در دلیری همسان باشیم، نکوهشی در کار نخواهد بود.

اگر شوهری که باید با او به سر برم، رشک‌ورز باشد نیز مرا پسند نیاید، چه هرگاه مردی در برم بوده، سایه‌ی مرد دیگری نیز در کنارم بوده است.

اما چنین مردی را یافته‌ام: آن مرد تو هستی، ائیلیل پسر روس روئد لاینستری. تو آزمند، رشک‌ورز و بُزدل نبودی.» (۲)

در کاربست نیروی شهریاری، رشک‌ورزی، با آنچه این زن عشوه‌گر همسر شهریاران بسیار می‌گوید، اندکی متفاوت است؛ یا این‌که این نماد را باید تعبیر کرد: رشک‌ورزیدن و ترسیدن بیمارگونه از رقیبان و آزمودن پیاپی آنان مایه‌ی گونه‌گونه بیداد و ستمگری است. با توجه به این امر می‌بینیم که توجیحات مدب

۱. ص ۲۶۱.

۲. تا اندازه‌ای با نظر جوزف دان متفاوت است:

Joseph Dunn, *The Ancient Irish Epic Tale Táin Bó Cualnge* (1914), pp. 2-3.

قس. ویندیش Windisch، ص ۶.

برای موجه جلوه دادن درخواست‌هایش به عنوان همسر و نه صرفاً به صورت تمثیلی بی‌ربط نیست. الوین و براینلی ریس^۱ در میراث سلتی^۲ به خوبی به این ویژگی‌ها پرداخته‌اند.

شهبانو مدب سه ویژگی لازم برای شهریار را به شیوه‌ی منفی از شوی خویش طلب می‌کند. شهریار باید «بی‌رشک، بی‌پروا، و بی‌خست» باشد. داور را رشک‌ورزی، ضعف بسیار بزرگی است، چنان‌که ترس برای جنگجو و خست برای کشاورز نقص عمده است. هر چه جایگاه شخص بالاتر باشد، کاریست این معیارها نیز سخت‌تر می‌گردد. شایان توجه است که نکوهیده‌ترین بزه هر طبقه آن است که دچار نقایص طبقه‌ی فروتر از خود گردد. رعیت و بنده‌ی کشت‌ورز از خست متعذر است، اما خست با پیشه‌ی کشاورز راست نیاید؛ ترس با نقش صلح‌آمیز کشاورز ناسازگار نیست، اما ترس بزرگ‌ترین بدنامی مرد جنگی است؛ رشک، چنان‌که دیدیم، ویژگی منش جنگجو است و با فضیلت وی پیوستگی دارد، اما می‌تواند مانع بی‌طرفی داور گردد که باید بی‌طرف باشد. شهریار باید از فضایل همه‌ی کارکردها بهره‌مند و از نقایص ایشان برکنار باشد.^۳

پس نقش «شهبانو مدب» که صورت تجسم‌یافته‌ی شهریاری است این است که هر شهریار باید از ویژگی‌هایی برخوردار باشد که در یک بررسی بس دیرین نموده شده است — و در سنت هندواروپایی نیز موجود بود — ویژگی‌هایی که برای توازن جامعه و پیروزی شهریاری مطلقاً ضروری بود و وظیفه‌ی مدب آن بود که چون ببیند این ویژگی در شهزاده‌ای گرد آمده، تخت شهریاری را به او سپارد. دیگر این‌که مدب پیش از بیان کردن این سه شرط در آغاز تئین، می‌گوید که خود از این ویژگی‌ها بهره‌مند است:

... (در میان شش خواهرم) از همه آزاده‌تر و برجسته‌تر بودم: از همه مهربان‌تر و بخشنده‌تر بودم.^۴ در نبرد و جنگ و کارزار از همه بهتر بودم.^۵

1. Alwyn and Brinley Rees

2. Celtic Heritage

3. A. and B. Rees, Celtic Heritage, pp. 130-131.

4. bam-sa ferr im rath ocus tidnacul dib

5. bam-sa ferr im chath ocus comrac ocus comluid dib, Windish, p. 4.

مدب، خشنود از خود، می‌افزاید که پانصد جوان آزاده در دربارش هستند. این چنین بر بخشندگی و دلیری خویش به طور ضمنی می‌افزاید که سومین ویژگی وی آن است که می‌تواند گروهی از درباریان بس شکوهمند را — بی آن که به یکدیگر رشک ورزند — به طور منظم در دربارش داشته باشد. سلت‌شناسان از خود پرسیده‌اند که چگونه ذات شهریاری به صورت نامی مجسم گردید که از باده‌ی انگبین هندواروپایی برگرفته شده و اصلاً به معنای نیروی بخشندگی مستی است.^۱ سلت‌شناسان متونی را فراهم آورده‌اند که در آنها این نوشابه‌ی مستی‌بخش در ارتباط با کار بستن یا به دست آوردن یا ستایش قدرت شهریاری است. از شمار اندکی از این متون نتیجه‌ای حاصل می‌گردد. برای نمونه، از ستایش‌های موزون شاه لاینستر نتیجه‌ای عاید نمی‌شود:

شهریاری^۲ میراث او است... هنگام نوشیدن آب جو^۳ سرودهایی می‌سرایند... با نوشیدن آب جو^۴، نام آئده^۵ در نغمه‌های آهنگین خیاگران طنین می‌اندازد.

چه می‌تواند طبیعی‌تر از ستایش شهریار در میهمانی‌هایی باشد که وی برگزار می‌کند؟ نکته‌ای که بیشتر جالب توجه است آن که شهریار باید این مهمانی‌ها را برگزار نماید. این بایستگی در آغاز متنی حقوقی آمده که در آن این چهار کار شهریار برشمرده می‌شود:

باید روزهای یکشنبه آب جو بنوشد^۶، چه هیچ شهریار قدرتمندی^۷ نیست که هر یکشنبه ضیافت آب جو^۸ برگزار نکند.^۹ اما علت ذکر واژه‌های قدرت^{۱۰} و آب جو^{۱۱} در کنار یکدیگر ممکن است همانندی آواهای (تجانس حروف) آنها باشد.^{۱۲} در افسانه‌های بسیاری

۱. وایزویلر Weisweiler، صص ۱۱۲-۱۴، همراه با بحث در مورد معنی مدب؛ نک. فوق، فصل ۴، بخش ۴.

2. ind flaith 3. oc cormaim 4. tri Laith-linni
5. Aed 6. do ól corra 7. flaith techta 8. laith
9. Weisweiler, p. 113. 10. flaith 11. (f)laith

۱۲. همان، ص ۱۱۲.

به دست آوردن شهریاری بسته به نوعی نوشیدنی است، برای نمونه^۱ «آب جوی سرخ» یا «شهریاری سرخ» که صورت مجسم شهریاری ایرلند است در رؤیایی در جام شهریار کان^۲ ریخته می‌شود؛ یا «آب جوی کهن» و جام‌های ساخته‌شده از شاخ در داستان لوگد لگده؛ یا آب چشمه‌ای که زن جادویی که صورت مجسم شهریاری است؛ تنها به شرطی اجازه‌ی نوشیدن آن را می‌دهد که به وی بوسه دهند و این از شمار نخستین نوشیدنی‌هایی است که کمتر سکرآور است، زیرا پیرزن جوان‌شده به نیال می‌گوید: «باشد که نوشیدنی‌ای^۳ که از جام شهریاری ساخته‌شده و از شاخ می‌ریزد، از آن تو باشد؛ آن نوشیدنی می‌انگبین باشد، انگبین باشد، فقاق مردافکن باشد!» یوزف وایزویلر پس از ذکر این نمونه‌ها و چند نمونه‌ی دیگر، مورد ذیل را می‌افزاید که مستقیماً مربوط به یکی از دو مدب است: درباره‌ی مدب کرواشانی گفته‌اند که قهرمانان را مستان می‌کرد تا وی را در نبرد با دشمنانش یاری دهند. رزم اندوه‌بار فر دَید^۴ و برادرش کوچولین^۵ تنها از برای آن روی داد که مدب به فر دَید «نوشیدنی شیرین و گوارا و مستی‌بخشی» داد تا مستان شد. پیش از آن نیز، مدب از همین شیوه سود جسته بود تا فر بیث^۶، برادر ناتنی کوچولین و لرین مک نویس^۷ را به خدمت خود درآورد و او را سوی مرگ فرستد. آشکار است که میان نوشیدنی مستی‌بخش و شهبانوی نامی کانات ارتباطی هست. ۸»

مدب لاینستری «دختر کائن کولنی»^۹ خوانده می‌شود؛ و شاعری در سده‌های میانه با اشاره به روایتی در زمان وی بسیار معروف بوده، سروده است:

1. derg-flaith

2. conn

3. (linn)

4. Fer Diad

5. Cuchulainn

6. Fer Báeth

7. Lárine mac Nois

۸ همان، صص ۱۱۳-۱۴. او می‌Ó Máille در ص ۱۴۴. Cúiced (n-) Ólnecmacht، که یکی از نام‌های کانات Connaught است، چنین تعبیر می‌کند: «استان نوشابه‌ی ناتوانی» (= مستی‌بخش) اما با این توضیح مخالف شده است: او براین در

M. A. O'Brien, Ériu 11 (1932): 163-64

نام Cúiced ól nÉcmacht را به «استان ماورای زمین گذرناکردنی»، تعبیر می‌کند و می‌آورد که شماری دریاچه و باتلاق گذرناپذیر، که موانعی چون آنها در ادبیات باستان آمده، کانات را از اولستر جدا می‌سازد. Ulater

9. Conán of Cuala (ingen Chonain Cualann)

مدب، شهریار، و فضایل شاهانه / ۱۵۷

شهریار سراسر ایرلند نخواهد بود، مگر آن که فقاع کوله را به دست آرد. ﴿۱﴾
این چنین نام دو مدب که شاید از آیین های ویژه شهریار برآمده، توجیه
می شود و این چنین این توجیه آسان و شاید نیز بی اساس باشد.

تبرستان
www.tabarestan.info



مدب و مادوی

تبرستان

می‌توان با شتاب بیشتری به سوی مادوی هندی، دختر بیاتی، شهریار جهان، و همسر و مادر چندین شهریار بازگردیم. اگر گزارشی که از کارهای چهارگانه‌ی وی در دست داریم همراه با اندیشه‌های پارسایانه و سازگار با آیین‌های بس ارجمند دینی و غیردینی جامعه‌ی برهمنی باشد، داستان مدب ایرلندی محتمل می‌سازد که مفهومی بسیار دیرینه زیر این پوشش حفظ گردیده و در دو بخش داستان بیاتی جای گرفته است. می‌توان آشکارا گفت که کل این داستان با تصاویر شاعرانه دیدی هندواروپایی در مورد طبیعت، اتفاقات، مخاطرات شهریاری و از همه مهم‌تر ویژگی‌های بایسته شهریاری فرامی‌نماید. به ویژه، درخواست‌های سه‌کارکردی مدب از همه‌ی همسران شهریارش از یک‌سو، و همکاری سه‌کارکردی و منسجم پسران شهریارِ مادوی از سوی دیگر، دو بیان از تحلیل این ویژگی‌ها است که در کلی‌ترین چارچوب باورهای هندواروپایی جای می‌گیرد.^۱ توصیف این ترکیب نیز به قوت تحلیل آن است: این ترکیب در درخواست‌های سه‌گانه و جدایی‌ناپذیر مدب آشکار است؛ و این امر در داستان پسران مادوی نیز پدیدار است، که به رغم فرمانروایی بر سرزمین‌های گوناگون، برخلاف هر رسم و انتظار، درست همان روزی که نیایشان، که قبلاً از شایستگی‌ها برخوردار بود، به آنان نیاز دارد تا شایستگی‌هایشان را با یکدیگر گرد آورند و این‌چنین دستگاه سه‌کارکردی کاملی را که وی از دست داده، از نو بسازند، قربانی شاهوار مشترکی را پیش‌کشی می‌نمایند.^۲

۱. نک. فصل ۲، بخش ۱.

۲. نک. فصل ۵، بخش ۲، و فصل ۲، بخش ۱.

پشت سر مدب، هر دو مدب، و نیز پشت سر مادوی پدری است: پدری که مدب کروشنی را به چند شوی به زنی داد، نخستین بار به کان شوبار تا گزندگی را که به وی رسانیده بود، تا اندازه‌ای جبران کرده باشد؛ این پدر مدب لاینستری بود که رسم آب جوی شهریاری را گذارد که به نظر می‌آید از دخترش جدانشدنی است. و شهریار بزرگ تارا، همچون ییاتی، شهریار سرزمین «پنجم میانی» ذکر شده است. اگرچه ییاتی می‌تواند سرزمین‌های پیرامون را میان پسرانش بخش کند، اما وی شهریار سرزمین نیک میانه است، و این سرزمین پنجم را برای پسری که جانشین خود خواهد ساخت، نگاه می‌دارد.

دیگر ویژگی‌های این افسانه‌ی هندی را می‌توان در پرتو دیده‌های گوناگون ایرلندی در مورد شهریاری، روشن‌تر نمود. در این روایت ایرلندی که غنی‌تر و متنوع‌تر است، افزون بر مدب، از فلیث^۱ نیز سخن می‌رود که زن جوان زیبایی است که به هیئت پیرزنی جادو درمی‌آید و نیز از آهوئی سخن به میان می‌آید که در داستان لوگد لگده همتای آن پیرزن جادو است. به یاد می‌آوریم که مادوی پس از زادن چهارمین پسرش خوانده می‌شود تا به این شوی‌گزیدن‌ها پایان بخشد و برای همیشه به زنی شهریاری نیک درآید و این از نظر اجتماعی شگفت‌انگیز است، زیرا به همسری جنگل (وَنَه^۲ مذكر است) درمی‌آید و در واقع به جنگل می‌رود تا خود را وقف زهد و پارسایی سازد. تا اینجا هیچ امر شایان توجهی نیست جز آن‌که از حالا به بعد بر آن است تا دوشیزگی را که چهار بار باخت، حفظ کند و از هرگزند برکنار دارد. اما زهد و همسری رازآمیزش شگفت است: وی همچون مرگه‌ئی^۳ بزرگ زندگی می‌کند و خوراک می‌خورد و به سبکی آن است. مرگه، غزال یا حیوانی چون آن است. تصور می‌رود که هنگام آن حسابرسی بزرگ، که در طرح سرنوشت ایزدی آن را مسلم می‌انگاریم و ظاهراً علت وجودی غایی وی نیز همان است، به هیئت مرگه‌ای در برابر پدر و فرزندان شهریارش پدیدار شده باشد.^۴ به راستی به آهوئی لوگد نزدیک شده‌ایم: در اینجا است که دو تجلی، زشت و زیبا، به هم پیوسته‌اند.^۵

1. Flaith

2. vana

3. mrga

۴. همان.

۵. نک. 75. Celtic Heritage, با اشاره به کراپه Krappe و کوماراسوامی Coomaraswamy.

در روایت ایرلندی، مدب از یک سو به عنوان زن و شهبانو، جنبه‌ی عینی‌تر و انسانی‌تری دارد و از دیگر سو، قدرت شهریاری در وجود فلیث^۱ تجسم یافته که به رغم شیوه‌ی پدیداری بازدارنده و سپس اغواگرش، با اندکی تفاوت، فرمانروای سرزمین‌ها است و بیشتر جنبه‌ی انتزاعی دارد؛ در هند نیز شخصیت مادوی شبیه آنها است، اگرچه کاملاً همانند آن دو نیست و بیشتر مشابه شری-لکشمی^۲ «سعادت» و به ویژه سعادت شهریاری است. الکسندر ه. کراپ^۳، آناندا کومر سو می^۴، و الوین و براینلی ریتس^۵ به درستی شری-لکشمی را با فلیث ایرلندی سنجیده‌اند. به دست آوردن شری را نیز گاه از دواج پنداشته‌اند. شری، زن ایندره است و در پی پشتیبانی او است و نوشابه‌ی سومه را که به شیوه‌ای کهن با جویدن تخمیر می‌سازد و به ایندره پیشکش می‌نماید. شری، همانند فلیث، زیبارویی است که زیباییش ناپایدار است و در بخشی مهم از مه‌بهارته آمده است که شری از دیوان گذر کرده و به ایزدان، یعنی به شهریار ایزدان، ایندره، می‌رسد.^۵ هنگام بر تخت نشستن شهریار، شری با آیینی پیوسته که نماد نیک‌بختی شهریار است و با کارکردهای سه‌گانه‌اش از وی گریخته است و گروهی از شهبانوهاش وی را دیگر بار نزد شهریار می‌برند.^۶ سرانجام، در حالی که مدب کاناتی آنچه را که بعدها درباره‌ی وی گفته خواهد شد، به تمسخر می‌گیرد، و الطاف هوس‌آلود خویش را می‌نماید و با صراحت کامل بی‌وفایی‌هایش را بیان می‌نماید.^۷ مادوی پرهیزکار از سر وظیفه و بی‌عشرت‌طلبی، پی در پی با شهریاران هم‌بستر می‌شود. اما حقیقت آن است که وی این تجربیات را تکرار می‌کند. اصالت مادوی که چندان مورد توجه دو مدب نیست، آن است که وی دوشیزگی را با هم‌بستری‌های سودبخش یا زناشویی‌های موقتی که خود را ضمن آنها به معرض فروش می‌گذارد، مربوط

1. Flaith

2. Śrī-lakṣmī

3. Alexander H. Krappe

4. Ananda Coomaraswamy

5. Mythe et épopée I, p. 122.

6. Paul-Émile Dumont, L'Āśvamedha (1927), pp. 152-54.

۷. اما مدب، معشوقه‌ی درباری نیست؛ بلکه به‌هم‌اغوشان خود پول می‌دهد. در مورد این بحث اخلاقی بی‌هوده، نک. آخرین ملاحظات درست لورو: Françoise le Roux, Celticum 15: 341-42.

می‌نماید: چهار بار دوشیزگی خویش را بازمی‌یابد و با نشان آشکار بی‌گناهی همچون غزالی به جنگل دلخواهش می‌رود.

این همانندی‌ها گسترده و ژرفند، اما از تفاوت‌های بسیار نیز برکنار نیستند و باورهای گوناگون ایرلند و هند تا اندازه‌ای بسیاری این تفاوت‌ها را روشن می‌سازد. ﴿۱﴾

چنان‌که دیدیم، مادوی جز نام خویش و آرزویی که در دل همه‌ی شهریارانی که به آنان عرضه می‌شود، برمی‌انگیزد، هیچ نشانی از مستی ندارد، اما مدب، هردو مدب، ظاهراً از لحاظ آیینی با می‌گساردن پیوستگی دارند. ﴿۲﴾ این امر با اصول اخلاقی هردو جامعه سازگاری دارد: ایرلندی‌ها همواره در می‌گساری زیاده‌روی می‌کنند و این مایه‌ی کارهای خشونت‌آمیز و نیز کارهای شگفت‌آوری است که در هند برهمنی قابل تصور نیست. جامعه‌ی هند برهمنی مخالف نوشیدن سورا^۳، الکل و نیز به‌رغم نمونه‌ی ایندروی ودایی مخالف استفاده‌ی نادرست و آیینی سومه^۴ است.

در مورد ازدواج این دو زن قهرمان این‌که در ایرلند، تعدد شوهران مدب مهم جلوه داده می‌شود اما به فرزندان حاصل این زناشویی‌ها کمتر اشاره می‌شود که این امر بر جنبه‌ی شهوت‌آلود رفتار مدب تأکید دارد. برخلاف این در هند بر تعدد پسران مادوی و توانایی مادری وی و در مورد نیاتی بر پارسایی دخترش تأکید می‌شود. در زناشویی‌های مادوی تنها به شهوت‌طلبی شهریاران خریدار وی اشاره می‌شود و مادوی مورد معامله‌ای است که بی‌گناه است. در برابر آن، خواننده‌ی غربی می‌تواند فخر کند که مدب مستقل و مغرور، در برابر خدماتی که عرضه می‌دارد، بهایی نمی‌ستاند، اما بهای ثابت خدمات مادوی نه به وی بلکه به پشتیبان راستین وی پرداخت می‌شود که بیشتر مراقب انجام درست معاملات است تا مراقبت از مادوی.

۱. نک. فوق، فصل ۴، بخش ۳.

۲. مدب با کاربرد این نوشابه‌ی مستی‌بخش ناآشنا نیست و در متن منظوم دیندسن چاس Dind's enchas (ویراسته‌ی ادوارد گووین Edward Gwynn، ج ۴ [۱۹۱۳]، ص ۳۶۶) آمده است: «شکوه مدب — زیبایی بسیار وی — چنین بود که دوسوم دلیری خویش از دست بداد — هر مرد که در وی می‌نگریست». F. Le Roux, *Celticum* 15: 343.

دیگر این‌که «فضیلت شاهوار» مدب و مادوی یکسان نیست. هریک از مدب‌ها پس از ازدواج در یکی از استان‌های جزیره‌ی ایرلند، تارا، فرزندان می‌زاید که شایسته‌ی شهریاری آن استان – یا شایسته‌ی فرمانروایی سراسر آن سرزمین – می‌گردند که بی‌وجود وی هرگز به آن جایگاه نمی‌رسیدند. مادوی، دوشیزه‌ی نیک و زیباروی به‌طور پیاپی به سه شهریار فرمانروا و یک شهریار برجسته که دیگر فرمانروا نیست عرضه می‌گردد تا از او کام جویند، و مهم‌تر این‌که از برای هریک پسری می‌زاید که بی‌مداخله‌ی وی جانشین پدر گردد. در داستان مادوی، رقابتی در کار نیست، اما بر سرزنش‌شویی با مدب‌ها بارها نزاع درمی‌گیرد و گاه نیز به از دست دادن آنها می‌انجامد، و شاید از برای جبران، این امر، حوزه‌ی فعالیت مادوی را گسترده‌تر می‌سازد. هم‌تایان ایرلندی وی ناپایدارند، اما هرکدام در یک جا فعالیت می‌کنند و یکی از آنها، مدب لاینستری، در یک دودمان فعالیت دارد. هیچ‌یک از این دو مدب، تا زمانی که شویس شهریار است، با دیگر شهریاران آن جزیره هم‌بستر نمی‌گردد؛ و علت این امر دقیقاً فضیلت (اگر بتوان آن را فضیلت نامید) آنان است که در یک جای ثابت و مشخص عمل می‌کند که همه‌ی رقابت‌ها و «انقلاب‌های قصر» در آن روی می‌دهد. برخلاف این، چهار خریدار مادوی از نظر جغرافیایی و سیاسی پراکنده‌اند و ممکن نیست جانشین یکدیگر گردند و بر یک تخت شهریاری بنشینند؛ از همین رو میان ایشان هم‌چشمی و رشک‌ورزی نیست. از دو امر برمی‌آید که هم‌بستری‌های پیاپی شهبانو و شهدخت، نه از لحاظ ماهیت، که از نظر شرایط و پیامدها متفاوت است. مدب به چهارمین جفت شهریارش می‌گوید: «هیچ زمان نبود که مردی کنارم باشد و سایه‌ی مردی دیگر نزدیکم نباشد»، و منظور وی این بود که همواره کسی آماده‌ی غضب تاج و تخت شویس بود. «۱» در مورد مادوی این‌که یکی از جفت‌های شهریارش به پشتیبان گرامی وی می‌گوید: «تنها از او صاحب یک پسر خواهم شد، به‌راهی خواهم رفت که دیگران پیموده‌اند»، و از این سخن برمی‌آید که هیچ‌یک از آنان که در این بهره‌کشی‌های پیاپی و مشترک خطری متوجه دیگران نمی‌ساخت. «۲»

با در نظر گرفتن این موارد مختلف می‌توان چنین اندیشید که سلت‌ها مجموعه‌ی مفاهیم و تصورات را دست‌نخورده‌تر حفظ کردند، اما برهمنان این مجموعه را تغییر دادند چه در قیاس با دروئیدها، سفسطه‌گرانی بهتر و اخلاق‌گرایانی سازش‌ناپذیرتر بودند.

چنین است که این سنجش، ما را از نظر مکانی بس فراسوی ایران و از نظر زمانی به قبل از هزاره‌ی دوم پیش از میلاد مسیح می‌برد. از میان ایرلند محافظه‌کار آغاز سده‌های میانه و هند محافظه‌کار جلوه‌گر در حماسه، پیوستگی استوار و مستقیمی پدیدار می‌گردد که می‌توان قطعاتی چند، گرچه بس کم‌رنگ‌تر و مخدوش‌تر، به آن افزود و تصویر سازگاری ویژه‌ی میان فراسوی خاور و باختر گسترده‌ی هندواروپایی را بازسازی کرد. دیگر این‌که این پیوستگی، موقعیت -REG را به شخصیتی مربوط می‌سازد که نام وی تنها در این دو گروه از جوامع آمده است. «۱» با اطمینان می‌توان گفت که نباید از این محدودیت، که شاید موقت باشد، نتایج شتاب‌زده حاصل نمود «۲»، بلکه آنچه به آن نگرینیم مطمئناً مهم است و شاید بتوان با اشاره به بخش‌های سازنده‌ی داستان بلند ییاتی آن را به اختصار بیان نمود.

۱. در بخش نخست داستان، همانندی تقسیم ایرلند به پنج قسمت -یک بخش میانی که از آن شهریار بزرگ است، و چهار بخش پیرامون- با این‌که شهریار هندی سرزمین‌ها را میان پسرانش تقسیم می‌کند و خود در سرزمین میانه شهریار است و چهار پسرش را به سرزمین‌های پیرامون (و شاید در دوره‌ی ودایی به چهار بخش پیرامون) می‌فرستد، ما را به شگفتی وامی‌دارد. اگرچه این «الگو» که بر بنیان جهات اصلی استوار است، در سراسر جهان دیده می‌شود، اما جالب توجه است که در میان جوامع هندواروپایی، تنها ایرلندیان و هندیان (و نیز شاید ایرانیان در ادوار بس دیرین) آن را به الگوهای سه‌گانه ترجیح می‌دادند. «۳»

۱. برای آخرین بررسی در این مورد نک. به اثر من:

Archaic Roman Religion, pp. 16-17, 582-85.

۲. نک. Mythe et épopée ج ۱، بخش ۱، که در مورد جنبه‌ای دیگر از باورهای شهریاری، میان هند و دو بخش مرکزی دنیای هندواروپایی، اسکاندیناوی و یونان، پیوندی برقرار شده است.
 ۳. به نظر می‌رسد که در موردی کاملاً مختلف در روایات رومی، «الگوی» پنج‌گانه‌ی دیگری



اثو شد، پسرانش، و دخترش کلاثرو

به این همانندی‌ها، همانندی دیگری افزوده می‌گردد که مهم‌تر است؛ شاید علت اهمیت بیشتر آن این باشد که ثابت می‌کند که گستره‌ی کامل داستان حماسی بیاتی - با طرح دوگانه‌ی^۱ آن که از یک سو پسران و از دیگر سو دختر و پسرانش را می‌نماید - بسیار کهن و مربوط به دوران پیش از هندیان است. طرح این داستان، به رغم تحلیل سه‌قسمتی‌ای که از آن ارائه دادیم، به راستی دوگانه است. در بخش نخست این داستان، شهریار جهان تنها پنج پسر دارد که جز یکی، هیچ‌یک فرمان پدر نمی‌برند و وی را گرامی نمی‌دارند و پدرشان نیز آنان و فرزندانشان را از میراث طبیعی ایشان بی‌بهره می‌سازد و پسرش را که خود را وظیفه‌شناس می‌نماید مورد لطف قرار می‌دهد و وی را جانشین خود در سرزمین میانه می‌سازد. در بخش دوم داستان و نیز بخش سوم که ادامه‌ی آن است، پسران کمتر پدیدار می‌گردند و هیچ نقش واقعی‌ای ایفا نمی‌کنند؛ اکنون قهرمانان داستان دختر شهریار و پسرانی است که وی از برای شهریار به دنیا آورده و همه‌ی آنان آشکار نشان می‌دهند که فرمانبردار یکدل پدر و نیایشان هستند. مدب نیز در سراسر افسانه‌ی پدرش ائو شد به جز بخشی که به بزه و نجات وی می‌پردازد، جایگاهی مشابه دارد. اگرچه این امر در اعتقادات ایرلندیان کمتر قابل تصور است، اما همان طرح را دارد و نتیجه‌ی آن نیز چون داستان بیاتی است. ائو شد، شهریار بزرگ ایرلند، نخست با پسرانش و سپس با دخترانش و به ویژه با مدب در موقعیاتی متضاد پدیدار می‌گردد. متنی که

1. diptych

به گونه‌ای بسیار منظم اطلاعاتی درباره‌ی زناشویی‌های مدب در اختیار ما می‌گذارد و پیش از این نیز به اختصار از آن یاد شد^۱، کث بُوینده^۲ است که در واقع پس از اشاره‌ای ناگزیر به انجیل، با تصویری دوگانه آغاز می‌گردد: روزگاری، ائو شد فایدلیش، پسر فین^۳، پسر روگن روئد^۴، پسر ایسمین ایمن^۵ [...] شهریار سراسر ایرلند بود. نامش ائو شد فایدلیش بود زیرا فایدیل^۶ بود، یعنی روی به سوی همگان داشت.^۷

۱. چهار پسر داشت: [نخست] سه فیندیفنا^۸ [جمع (a) e ، جمع (a) a main (دوگانه، دوقلو): «۹» «سه قلوهای فین^{۱۰}»] و به یک یار زاده شدند، نامشان برئاس^{۱۱}، نار^{۱۲}، و لوئار^{۱۳} بود. این سه بودند که یک شب پیش از نبرد با پدرشان در دروئیم کریاد^{۱۴} با خواهرشان هم‌بستر شدند و لوگد^{۱۵} سه خط سرخ^{۱۶} از این هم‌آغوشی زاده شد. ائو شد فایدلیش هر سه را در آن نبرد بکشت و [به این مناسبت] تصمیم گرفت که [بی‌درنگ] پس از وی هیچ‌یک از پسرانش بر ایرلند فرمان نخواهد راند.^{۱۷} پسر [چهارم] ائو شد فایدلیش، کونال انگلونداج^{۱۸}

۱. نک. فوق؛ اونیل O'Neill، ص ۱۷۴ (ترجمه ص ۱۷۵).

2. Cath Boinde

3. Finn

4. Rogen Ruad

5. Easamain Eamna

6. feidil

۷. ایرلندیان ریشه‌شناسی‌های دیگری نیز پیشنهاد کرده‌اند.

8. Findeamna

۹. این واژه با یمه Yama هندوایرانی و یمیر Ymir اسکاندیناوی باستان مربوط است. هم‌چنین یمه‌ی هندی و یمه‌ی ایرانی قهرمانان داستان‌هایی هستند که در آنها با خواهرشان هم‌بستر می‌شوند (خواهرشان چنین پیشنهاد می‌کند و آنان این پیشنهاد را رد یا قبول می‌کنند؛ نک. پایان مقدمه، فوق).

کوشولین Cuchulainn فرماندهی سپاه لوگد است. کویر انمن Cóir Anman بخش ۲۱۱ ت
Irische Texte III, 2 (1897), p. 334 (transl., p. 375).

آن خاندان به زنا با محارم متمایل بودند. یا حداقل کلوترو چنین بود: وی با پسرش، لوگد، نیز هم‌بستر شد:

«Eochaidii f(eidhle)ch) filla Clothra mater lugaidii riab nderg, qui trium Finnorum filius, ipsa quoque mater Cremthanni, qui et eiusdem lugadii filius», Standish O'Grady, *Silva Gadelica* II, p. 544 (= XXIII, IV, c.)

بنا بر ریشه‌شناسی دیگری، اِمنا emna، نام شهر اِمین (ماچا Macha) است.

10. finn

11. Breas

12. Nar

13. Lothar

14. Druimcriad

15. Lugaid

16. Lugaid tri (sic) riab n-derg

17. Corob e Eochaid Feidlech rochuindid in itchi noemda cen mac indeog a athar for Erind e obrath, cor firad sin.

18. Conall Anglondach

بود که در واقع شهریار بزرگ نشد و کونایلی‌ها^۱ در سرزمین مردمان بریگ^۲ از فرزندان او هستند.

تا آنجا که اطلاع دارم، علت اتحاد پسران در هیچ متنی نیامده، اما در متون دیگر از جنگ پسران با پدرشان و شکست آنان به تفصیل یاد شده است. در «توضیح نام جای‌ها» (دیندسنچاس^۳) ذیل نام دروئیم کریاچ^۴ چنین آمده است: نخست، نام آن جای دروئیم نائیرثیر^۵ [«گوشه‌ی خاور»] بود، تا آن که سه فیند-امنا^۶ در آنجا با پدرشان، حتی با ائوشد فایدلیشن، شهریار ایرلند کارزار کردند. نام ایشان برس^۷، نار^۸، و لوئار^۹ بود... آنان از شمال ایرلند تا فبال^{۱۰} و اس روئید^{۱۱} رفتند و از [رودهای] دوب^{۱۲}، دروبس^{۱۳}، دال^{۱۴}، و سلیگج^{۱۵} و نیز از سنچوران^{۱۶}، سگس^{۱۷}، مگ لوئیرگ^{۱۸}، مگ نای^{۱۹}، و مگ کرواچان^{۲۰} گذشتند و خواهرشان کلوئرو^{۲۱} پی آنان گشت، و نزد ایشان گریست و آنان را بوسید. و گفت: «از بی‌فرزندگی به رنجم»، و از ایشان درخواست تا با وی هم‌بستر گردند. و آنجا بود که لوگد سرخ‌خط^{۲۲}، پسر سه فیندنا زاده شد. این کار کرده شد تا «حقیقتِ نبرد» [؟] را از پدرشان درنیابند.

سپس از کرواچان از راه میث^{۲۳} به آث لوئن^{۲۴} و از آنجا به آث فنه^{۲۵} و فیندگلیس^{۲۶} و گلیس ترسته^{۲۷} و گلیس کروئیند^{۲۸} و دروئیم نائیرثیر^{۲۹} رفتند. در آن هنگام سه سه‌هزار [سپاهی] با ائوشد بودند و وی سپاهیان را فرمود تا سوی پسرانش یورش برند و ایشان را شکست دهند و وادارند تا یک ماه دست از نبرد با وی بردارند و آشتی کنند. اما فردای آن زور جز نبرد هیچ به وی نرسید. پس ائوشد پسرانش را نفرین کرد و گفت «باشد که چون نام‌هایشان

- | | | |
|------------------|------------------------|--------------------|
| 1. the conailli | 2. Breagh | 3. Dindsenchas |
| 4. Druim Criach | 5. Druim nAirthir | 6. find-emna |
| 7. Bres | 8. Nar | 9. Lothar |
| 10. Febal | | |
| 11. Ess Rúaid | 12. dub | 13. Drobáis |
| 14. Dall | | |
| 15. Sligech | 16. Senchoran | 17. Segais |
| 18. Mag Luirg | 19. Mag Nai | 20. Mag Cruachan |
| 21. Clothru | 22. Lugaid Riab ndearg | 23. Meath |
| 24. Ath Luain | 25. Áth Féne | 26. Findglais |
| 27. Glais Tarsna | 28. Glais Cruind | 29. Druim nAirthir |

باشند» [غوغا و شرم و آخور]. و [با پسرانش و سپاهیان ایشان] کارزار کرد و هفت هزار تن از آنان را به قتل آورد و پسرانش با سه نه‌سپاهی هزیمت شدند، نه‌سپاهی با نار، که به تیر ایند نائیر^۱ در او مال^۲ رسید و آنجا در لیاث ناکور^۳ به قتل آمد، نه‌سپاهی دیگر با برس در دون برس^۴ نزدیک لوخ اورسین^۵، و وی آنجا کشته شد، و نه‌سپاهی دیگر با لوئار در آث لوئین^۶، و وی آنجا کشته شد، و چون برادرانش سرش از تن جدا گردید. ﴿۷﴾

پیش از فرارسیدن شب، سرهای ایشان را به دروئیم کریایچ^۸ بردند، و ائوشد آنجا عهد کرد که هیچ پسری پس از درگذشت پدرش، شهریار تارا نگرده، مگر آن‌که پسری میان آن دو باشد. ﴿۹﴾

در رساله‌ی مناسب کلمات^{۱۰} از پیوستگی فایدلیش، لقب ائوشد با این نزاع خانوادگی آزارنده سخن رفته و آمده است که این کلمه صورت کوتاه‌شده‌ی فیدیل-اوش^{۱۱} «آه طولانی» است، زیرا «پس از آن‌که پسرانش در نبرد دروئیم کریاد کشته شدند، دلش هم‌چنان دردمند بود تا درگذشت». ﴿۱۲﴾ این ریشه‌شناسی، که بی‌تردید نادرست است، دست‌کم نشان از اهمیت این بخش داستان در روایات مربوط به این شهریار دارد.

پس از تباه‌گشتن پسران نافرمان، کث بوینده^{۱۳} بی‌درنگ به دختران ائوشد می‌رسد:

۲. آن شهریار، ائوشد فایدلش، خانواده‌ای بزرگ داشت:

(الف) آیله^{۱۴}، دختر ائوشد، زن فرگال مک مگچ^{۱۵}؛ که نامش از بری آیلی^{۱۶} در

- | | | |
|-----------------|----------------|-----------------|
| 1. Tir ind Náir | 2. Umall | 3. Liath na cor |
| 4. Dún Bres | 5. Loch Orsben | 6. Áth Lúain |
۷. در روایات دیگر (برای مثال در Aided Medba، نک. ذیل، بخش ۴) این کونال انگلونداج Conall Anglondach پسر ائوشد فایدلش نیست، بلکه برادر او است و ائوشد جز آن سه پسر سه‌قلو، دیگر پسری ندارد.
8. Druim Criarich
9. Whitley Stokes, ed. and tr., «The Rennes Dindsenchas, 1st Suplemeut», Revue Celtique 16 (1895): 148-49 (149-50, transl.). 10. Cóir anman
11. Fedil-uch 12. Irische Texte III, 2 (1897), § 102, p. 230.
13. Cath Boinde 14. Eile 15. Fergal mac Magach
16. Bri Eili

لاینستر برمی آید؛ پس از فرگال، وی زن سرایبگند مک نیئوئیل^۱ از قبیله ی ایرنا^۲ بود و برای سرایبگند پسری به نام ماتا^۳ زاد که پدر ائیلیل مگ ماتا^۴ بود؛
 (ب) مومثن ائانشای ثرچ^۵، دختر اتوشد فایدلش، زن کان چوبار پسر فاتچتنه فتج^۶، مادر پسر گلسنه کان چوبار^۷؛
 (ج) ایشنه^۸، دختر اتوشد فایدلش، زن دیگر همان کان چوبار، مادر پسر فوربویده کان چوبار^۹ [...];
 (د) کلوثر^{۱۰} [= کلوثر^{۱۱}]. دختر اتوشد فایدلش، مادر کورمک کان لوینگس^{۱۲}، پسر کان چوبار [...];
 (ه) دیربریو^{۱۳}، دختر اتوشد فایدلش، که نام «موکا دیربریو»^{۱۴} از نام وی برگرفته شده است؛

(و) می^{۱۵} [د] ب [= مدب^{۱۶}] کرواچانی، دختر اتوشد فایدلش، زن دیگر کان چوبار، مادر آمدلگد^{۱۷}، پسر کان چوبار، چنان که کان چوبار نخستین شوی مدب بود^{۱۸}، اما مدب، کان چوبار را از سر بزرگ منشی واگذارد و به تارا برگشت که شهریار بزرگ ایرلند آنجا بود.

علت این که شهریار بزرگ [ایرلند] این دختران را به کان چوبار داد آن بود که فاجتنه فتج [پدر کان چوبار] را اتوشد فایدلش در نبرد لوتیر روند^{۱۹} در کورن^{۲۰} کشته بود و اینان را با غضب شهریاری الستر^{۲۱} از فرزندان خاندان رودریده^{۲۲} به غرامت به وی داده بود؛ نخستین علت آشوب تئین بو کویلنگه^{۲۳}

- | | | |
|------------------------|-------------------------|---------|
| 1. Sraibgend mac Niuil | 2. Erna | 3. Mata |
| 4. Ailill mac Mata | 5. Mumain Etanchaitrech | |
۶. Fachtna Fathach برای مثال، هنگامی که زن بسیار زیبایی پدیدار می گردد و رویدادهای تئین بو کویلنگه Táin Bó Cuailnge را اعلام می دارد، وی در کنار کان شوبار در توخ مارک فزیه Tochmarc Ferbe خفته است. Windisch ed and tr., Irische Texte, III, 2, 1897, pp. 472-73.
- | | | |
|---------------------------------------|--------------------|-----------------------|
| 7. Glaisne Conchobar | 8. Eithne | 9. Furboide Conchobar |
| 10. Clothra | 11. Clothru | 12. Cornac Conloinges |
| 13. Deirbriu | 14. muca Deirbrend | 15. Mea [d] b |
| 16. Medb | 17. Amalgad | |
| 18. conad he Concobar cet fear Meadba | | 19. Lottir -ruad |
| 20. corann | 21. Ulster | 22. Rudraithe |
| 23. Táin Bó Cuailnge | | |

[«یورش به رمه‌ی کویلنگه»] آن بود که مدب، کان‌چوبار را به رگم میل وی ترک گفته بود. ۱۱۰

این چنین، ائوشد نیز همچون ییاتی مورد آزار پسرانش (در این متن همه، جز پسر چهارم) قرار گرفته است. وی همه را نفرین می‌کند، اما از ییاتی نگون‌بخت‌تر است، چه ناگزیر به نبرد با ایشان است، و به جای آن‌که ناچار گردد به تبعید آنان فرمان دهد، ایشان را به سه جهت می‌گریزند و می‌بیند که هنگام فرار تباه می‌گردند. دیگر این‌که، هم‌چنان‌که مادوی با ییاتی رفتار می‌کند، دخترانش وی را به شیوه‌های گوناگون شادمان می‌سازند. این دختران، فرمان‌بردارند. وی از چند تن از ایشان استفاده می‌کند تا غرامت را پردازد و این چنین از رویارویی با کان‌چوبار می‌پرهیزد. ۲۰ یکی از دخترانش از برای وی نوه‌ای بس شگفت به نام لوگد می‌زاید که به سبب آن‌که سه پدر دارد، تنش با خطوط مدور سرخ‌رنگ به سه بخش تقسیم شده است؛ و این دختر با زادن آن پسر، پدرش را رهایی می‌بخشد. دختر دیگرش، مدب که آخرین دختر او است و وصف وی به تفصیل بسیار آمده، چنان‌که دیدیم، با زناشویی‌هایش در انتقال شهریاری نقشی ایفا می‌کند. سرانجام در پایان نزاع ائوشد با پسرانش، وی تصمیمی کلی می‌گیرد که بر جانشینی وی اثر مهمی می‌گذارد و با تصمیم ییاتی در شرایط مشابه، تفاوت دارد و اگرچه جدی‌تر است، اما معنای آن یکسان است: ییاتی تنها چهار پسر بزرگ‌ترش را از شهریاری جهان که تختگاه آن در سرزمین میانه است باز می‌دارد و آن‌را به کهنترین پسرش وامی‌گذارد؛ از سوی دیگر، ائوشد برای همیشه منع می‌کند که پسری بی‌واسطه یعنی مستقیماً پس از وی شهریار بزرگ ایرلند گردد.

۱. نک. فوق، اونیل O'Neill، صص ۱۷۴-۷۶ (ترجمه صص ۱۷۵-۷۷). بند آخر متن چنین است:

Is i cuis fatuc rig Ereand na hingina sin do Concoabar, air is le h-Eochaid feidleach dothoit fachna fatach i cath lithrechruaidi sa Corana conad na eric tucad sin do, maili re rigi n-Ulad do gabail do irreicin tar clandaib Rudraidi, conad he cet adbar comuachaid Thana Bo Cuoilnge facbail Meadba ar Conchoabar da a indeoin. Cf. F. Le Roux, *Celticum* 15: 344.

۲. چنان‌که مادوی را پدرش به گالوَه Galava تسلیم می‌کند تا از تنگ برنیارودن حاجتی که از وی درخواست شده، پرهیز کند.

نقش دختران انوشد نیز از اهمیت ویژه برخوردار است. بیشتر آنان، چون مدب، به زنی کان چوبار درآمده و این چنین همگن مدب شده‌اند. اما چنان‌که به خاطر خواهد آمد، یکی از آنان به شیوه‌ای بدیع پا به میان می‌نهد و به بهانه‌ای به ظاهر درست، پیش از نبرد برادرانش با پدرشان، خود را تسلیم هوس‌بازی آنان می‌سازد. این امر در یکی از متن‌های مذکور به اختصار بسیار اما در جهت درستی آمده است: این دختر از سر وفاداری به پدرش خود را سه بار با نزدیکی با برادرانش قربانی می‌سازد تا روحیه یا شاید تن برادرانش را سست گرداند و پدرشان بر ایشان چیره گردد. در متن دیگری با عنوان «مدب یاری رساند»^۱ در کتاب لاینستر که فرانسواز لورو^۲ اخیراً آن را منتشر کرده و سندی دیگر در این مورد افزوده است، این امر روشن‌تر آمده است.^۳ هم‌چنین از این متن برمی‌آید که کلثرو همگن یا همانند مدب است: نام وی «کلثرو کروچانی» است، چنان‌که نام مدب نیز «مدب کروچانی» است، و گفته شده است که وی پیش از مدب، در واقع شهبانوی آنجا بود. اینجا است که طرح کلثرو کاملاً برایمان آشکار می‌گردد: هنگامی که سه برادرش بر آن می‌شوند تا پدرشان را از شهریاری بردارند، نخست می‌کوشد تا ایشان را از این کار بازدارد. چون در این کار پیروز نمی‌گردد، بی‌پروا این طرح را درمی‌اندازد: می‌گوید «سوی من آید، تا دریابید که فرزندی خواهم داشت یا نه، زیرا گاه باردار شدن در رسیده است!» و آنان نیز چنین می‌کنند. یکی پس از دیگری نزد وی می‌روند و او نیز باردار می‌گردد تا پسری به نام لوگد سرخ‌خط بزاید که پسر سه‌فیندنا است. پس به آنان می‌گوید: «اکنون دیگر به مصاف پدرتان نخواهید رفت. با گرد آمدن با خواهرتان بس بزه کرده‌اید. همین بس است: با پدرتان نبرد نکنید». در متن مدب یاری رساند نیز آمده است که وی نگذارد که ایشان در نبرد با پدرش پیروز گردند. خانم «لورو»^۴ به درستی می‌آورد که: «درست‌ترین تعبیر این

1. Aided Medba

2. Françoise Le Roux

۳. نک. Celticum 15: 342-43. در شرح وی بر توخ‌مارک اتین Tochemarc Etaine (نک. فوق) بنا بر این متن، انوشد تنها سه پسر سه‌قلو دارد و سه دختر به نام‌های آیشنه Eithne («مخوف»)، کلثرو Clothru، و مدب Medb.

4. Mme Le Roux

است که کلوئرو برادرانش را ناتوان می‌سازد و ایشان را از توان رزمی بی‌بهره می‌نماید و در عین حال پدرش را مطمئن می‌کند که پسری جانشین وی خواهد شد». و وجود این پسر بسیار ضروری است، زیرا بنا بر این متن، انوشد جز آن سه پسر نافرمان که در نبرد تباه خواهند شد، پسر دیگری ندارد. ایشار قهرمانانه‌ی این دختر که وی را درگیر روابط شهوت‌آمیز غیراخلاقی می‌سازد، از برای رهایی پدرش از شکست و نابودی است. اینجا است که از خودگذشتگی قهرمانانه‌ی دختر بیاتی را به یاد می‌آوریم که پذیرفت به همسری شهریارانی چند درآید تا اسبان نادری را که از پدرش درخواست شده بود و توان بخشیدن آنها را نداشت، فراهم آورد و با این هم‌خوابگی‌ها از برای پدرش نوه‌هایی زاد که بعدها نیایشان را از خطری بزرگ‌تر رهانیدند.



لوگد سرخ خط

تبرستان

از ورای این همانندی‌ها و تفاوت‌ها میان نیاکان ایرلندی و هندی که با شرایط گوناگون سازگار شده‌اند، حماسه‌ای را می‌بینیم که بیانگر دیدگاه گسترده‌ی شهرداری است. در این نظریه، رفتار پسران و دختران شهریار در تقابل بنیادین قرار می‌گیرد و در آن خطرات سیاسی قریب‌الوقوع ناشی از رفتار پسران با امکانات سوداگرانه‌ی ناشی از ازدواج‌های دختران با شهریاران دیگر در مقابل یکدیگر قرار داده می‌شود. همچنین در این نظریه منش پسران شهریار و نوه‌های (پسران دختر) وی برابر یکدیگر قرار داده می‌شود و اصلاحی کوتاه‌مدت یا پایدار در جهت جانشینی شهریار توجیه می‌گردد. سرانجام این‌که شاهزاده‌خانمی که نامش از نوشیدنی مستی‌بخش مدو^۱ برگرفته شده، نماد و به نوعی ضامن یا مقسم ویژگی‌هایی است که با کارکردهای سه‌گانه سازگار است و شهریاران باید از همه‌ی آنها برخوردار باشند.

چنین مجموعه‌ی حماسی در هیچ‌جای دیگر پدیدار نمی‌گردد. در افسانه‌ای در پیوند با مادوی از آن یاد شد^۲، دیدیم که در ایران نیز پسران از یک‌سو، و دختر و فرزندان وی از سوی دیگر، سرنوشت‌های متضادی دارند: پسران به کناری گذارده می‌شوند و خورّه (خورنه) به تن ایشان در نمی‌آید و در عوض به تن دختر درمی‌آید و به پسرش می‌رسد و به واسطه‌ی او به نمایندگان پیایی دودمان کیانی می‌رسد. اما نقشی که در اینجا به پدر داده می‌شود، عکس نقش

1. medhu

۲. نک. فوق، فصل ۴، آخر بخش ۲.

ییاتی و ائو شد است: پدر، پسرانش را دوست می‌دارد و هر چه از دستش برآید، می‌کند تا خوزه در تن ایشان درآید، و هنگامی که خوزه در تن دخترش درمی‌آید، وی را می‌آزارد و در پی قتل او برمی‌آید. شاید این امر حاصل نوسازی زردشتی ساختاری کهن باشد.

تفاوت‌های دوگانه‌ی روایات ایرلندی و هندی، جدا از تعدد دختران یا شاید دوگانه‌های ائو شد در مقابل دختر یگانه‌ی ییاتی، ظاهراً چنین است:

۱. ییاتی جهان را میان پسرانش به سرزمین میانه‌ی نیک و صرفاً آزیه و بخش‌های ناخوب‌تر یا بد پیرامون که دست کم تا اندازه‌ای غیرمتمدنانه است، تقسیم می‌کند، اما در داستان ائو شد و پسرانش از تقسیم ایرلند به پنج بخش (بخش میانه از برای شهریار بزرگ و چهار بخش پیرامون) سخنی در میان نیست. این پنج بخش از قبل وجود دارند و سه یا چهار پسر ائو شد (سه پسر نافرمان و در مواردی کونال^۱) در آغاز داستان یا در مدت زندگیشان با قلمروهای مختلف ارتباطی ندارند. تنها از شهریاری در بخش میانی سخن رفته که پدر خشمگین بر آن فرمان می‌راند، اما این شهریاری (در کث بوینده^۲) به همان اندازه با برادر کهر بی‌گناه یا پسر چهارم مربوط می‌گردد که با سه برادر گناهکار (یا یاد آنان).

۲. ارتباط مدب با کارکردهای سه‌گانه تنها ارتباطی اخلاقی است، اما این ارتباط آگاهانه و عامدانه است و با درخواست‌های سه‌گانه‌ی وی در مورد ویژگی‌هایی (که سرنوشت^۳ بر او تحمیل کرده و بر دوش وی سنگینی می‌کند) که بر نامزدهای شهریاری تحمیل می‌نماید، مطرح می‌گردد. در برابر، مادوی با ساخت و کار ناآگاهانه‌ی بارداری و انتقال موروثی ویژگی‌ها به فرزندان است که شایستگی‌های تقسیم‌شده میان کارکردهای سه‌گانه را، که شهریار کامل باید دارا باشد، «بیان می‌دارد». یکی دیگر از نوه‌های ائو شد – که یکی از دخترانش، کلوترو، زاده و حاصل هم‌بستری با سه برادر بزه‌کارش است و از برای رهایی پدرش او را به دنیا آورده است – شاید اثری آشکارتر از ساختار سه‌کارکردی را

1. conall

2. Cath Boinde

3. geis

در بر داشته باشد. اما اگر چنین باشد، باید بپذیریم که اثر کارکردهای سه گانه در این متون، که تنها به ظاهر «لوگد سرخ خط» می پردازند و در آنها به تقسیم سه گانه تن وی دیگر توجهی نمی شود، پدیدار نیست. در گوئیر آنمن^۱ آمده است که لوگد خطی دور گردن و خط دیگری دور کمرش داشت. و از این سه بخش که چنین نشان دار بود، سرش مانند نار، نیم تنه اش به مانند برس و از کمر به پایین مانند لوئار بود.^۲ مطمئناً معنی نام پدران لوگد یا آگاهی اندکی که از کارهای وی در دست است، نقش کارکردی ندارد، اما باید خاطر نشان ساخت که هنگامی که این تقسیمات سه گانه (یا دوگانه، یا چهارگانه) واقعی یا نمادین تن آدمی یا حیوان در اساطیر، آیین ها، یا اندیشه های هندواروپاییان ذکر می شود، معمولاً با تقسیم بندی یا نمود اجتماعی این کارکردها مربوطند. در سرود ودایی انسان نخستین از چهار وَزَنَه^۳ (دین مردان، سپاهیان، کشاورزان-دامپروران، و شودردها^۴) سخن رفته که به ترتیب از دهان، دستان، ران ها، و پاهای قربانی انسان زاده اند^۵، بی آن که از داستان سیاسی مننیوس اگریپا^۶ و «شکم-بزرگ زاده» و «دهان، دندان، دست و پاها و جز آن - فرد عامی» ذکر شده باشد.^۷ در آیین هندی قربانی اسب، سه شهبانو سر، پشت و سرین حیوان قربانی را تدهین می کنند تا شهریار قربان گر از نیروی روحی (تَجَس^۸)، توان جسمی (ایندریه^۹)، و مال و خواسته به صورت رمه (پَسُو^{۱۰}) اطمینان حاصل نماید.^{۱۱} آیین هندی دیگری به نام پَرَوَزْگَیَه^{۱۲}، که ج. ا. ب. بُوئیْتِن^{۱۳} اخیراً به آن پرداخته^{۱۴}، نمونه ای قابل ملاحظه از پیوستگی میان سه

1. Cóir anman

۲. نک. Irische Texte III, 2 (1897), § 105, p. 332 (p. 333 transl.) در بند قبل توضیح داده شده که نام مشترک سه برادر، ایمین emain «دوقلو» است؛ نک. فوق.

3. Varṇa 4. śudras

۵. نک. Livy, II, 32, 7-12. و متون مشابه آن.

6. Menenius Agrippa

۷. ریگ ودا ۱۰. ۹۰. ۱۲.

8. tejas 9. indriya 10. pasu

11. P.-E. Dumont, L'Āśvamedha (1927), pp. 152-54, 271-72, 329-30;

نیز نک. اثر من: Archaic Roman Religion, p. 225.

12. pravargya 13. J. A. B. Buitenen

14. The pravargya, an Ancient Indian iconic Ritual, Deccan College, Poona, Building Centenary and Silver Jubilee Series, 58 (1868), pp. 11, 124-25.

بخش تن آدمی (سر، تنه، پایین تن)، سه کارکرد اجتماعی، و بخش‌های برنهادی سه‌گانه‌ی جهان است. در زمان معینی حین اجرای این آیین، دین‌مرد اَدَوَزیو^۱ سه بار در حالی که چَمَچَه را برابر صورت، ناف، و زانویش می‌گیرد، کره نثار می‌کند. در این هنگام، سه بار دعا می‌خواند که همه خطاب به مجسمه‌ای با نام گرمه^۲ «(شیر) گرم»، و مهاویره^۳ «بزرگ‌مرد» است. در دعای نخست از آسمان و برهمن^۴ (اسم خنثی؛ اصل نخستین کارکرد و ذات طبقه‌ی برهمن)، در دعای دوم از جَو و کَشتره^۵ (اصل کارکرد دوم و طبقه‌ی سپاهی)، و در دعای سوم از زمین و ویش^۶ (اصل کارکرد سوم و طبقه‌ی کشاورز-دام‌پرور) یاد می‌کند. این هم‌چندی سه‌گانه از شکل مجسمه پیدا است: سه گوی گلین به هم پیوسته، که بخش زیرین صاف‌شده تا پایه‌ی مجسمه باشد و این یادآور مردی است که چهارزانو نشسته است. سه بخشی که خطوطِ مادرزادِ تنِ لوگد آنها را از هم جدا می‌کند، و به تقسیم‌بندی فلاسفه‌ی یونانی از سه جنبه‌ی عقلی، حسّی و شهوی روح شبیه است، نشان از این دارد که این مرد جوان، ترکیبی کامل از ویژگی‌هایی است که عمه‌اش، مدب، با اندکی تفاوت آنها را به صورت نیازمندی‌های سه‌گانه بیان نموده است.

در هر صورت، گزارش هندی گسترده‌تر و هماهنگ‌تر از گزارش ایرلندی است. می‌توان تصور کرد که گزارش ایرلندی، که همانند همه‌ی متون حماسی ایرلندی از فلسفه‌ی دروئیدی^۷ برآمده و از نمادهای دیرین تنها تعامل و رفتار شخصیت‌ها را حفظ کرده، به صورتی ناقص به ما رسیده است. اما سنجش آن با گزارش هندی تا اندازه‌ای معنای اصلی و ارزش ساختاری آن را بازمی‌نماید. «۸» آیا ممکن است تعبیری جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی از این ساختار ارائه کرد؟ امروزه چنین کوششی با مخاطرات همراه است. اما اکنون هم می‌توان از خطری پیش‌گیری نمود: از واژگان شهریاری می‌توان چنین استنباط کرد که

1. adhvaryu

2. Gharna

3. Mahā vīra

4. brahman

5. Kṣatra

6. Viś

7. Druidic

۸. آنچه در فوق، بخش ۳، گفته شد، در یک مورد خاص (کاسته شدن ارزش موضوع «نوشابه‌ی مستی‌بخش» در مورد مادوی) با این امر تضادی ندارد.

کهن‌ترین جوامع هندواروپایی متشکل از خانواده‌هایی بودند که دقیقاً در ارتباط با مردان، پدران، پسران، و شوهران مشخص می‌شدند. از این رو می‌توان گفت که چندان ممکن نیست که رفتار مدب، شهبانوی مغرور، و مادوی، خواهر فروتن هندی وی، ما را به هاله‌ی ابهام آمیز مادرسالاری راه نماید.»^۱

تبرستان
www.tabarestan.info

۱. قس. با آنچه در Mythe et épopée I, pp. 562-63 در مورد ستنه Satana زن قهرمان آسی گفته شد.

دیدگاه‌ها

شرح مفصل ما از زندگی افسانه‌ای ییاتی اکنون رو به انجام دارد: ییاتی با نوه‌هایش دیگر بار به آسمان بر شده، و تا آنجا که می‌دانیم، هرگز بازنگشت، ما که هنوز بر زمینیم، از این میراث چه باید بیاموزیم؟

«مسئله‌ی ییمه-یمه» را حل نکرده‌ایم، اما در بیان این مسئله پیشرفتی حاصل نموده و عناصری را برای راه‌حل‌های نو فراهم آورده‌ایم. ییمه، به سبب مطالبی که در صورت هندوایرانی آن نیک حفظ شده، یا به علت ترکیبی که خاص ایران است، در بردارنده‌ی سه گونه، یک گونه‌ی اسطوره‌ای و دو گونه‌ی حماسی، است؛ که در هند به صورت شخصیت‌های جداگانه‌ای درآمد است.

۱. ییمه وری زیرزمینی بساخت و در آن گونه‌های برگزیده‌ی مردمان و همه‌ی جانوران و همه‌ی گیاهان نیک را جای داد و همگان تندرست و شادمان به مدت نامحدود در آن زیستند یا این که دست کم «انجام جهان» پیش‌بینی شده را پشت سر نهادند. این چنین است که ییمه، همانند هم‌نام هندیش یمه، شهریار قلمرو نیک و ایزد درگذشتگان، است. به بیان ساده می‌توان گفت که یاد یمه‌ی هندوایرانی، فرمانروای جامعه‌ی انسانی ورای این زندگی، از باورهای زردشتی، در مورد زندگی پس از مرگ و نیز تصورات مزدایی پابرجاتر از «پایان جهان» و «بهشت» و سرانجام جایگزین شدن یکی از پسران زردشت به جای ییمه به عنوان ناظر پایدار حصار زیرزمینی و فروکاستن مرتبه‌ی ییمه به سازنده‌ی ور و آورنده‌ی ساکنان برگزیده به آن، متأثر شده و مخدوش گشته است.

۲. ییمه در مدتی که از زندگی و شهریاری این‌جهانی وی مانده، با

دشواری‌هایی روبه‌رو می‌شود که شماری از آنها یادآور و سو اوپری‌چَزه‌ی هندی و شماری دیگری نیز یادآور ییاتی هندی است که در واقع این دو از چند جهت همانندند.

الف. وسو اوپری‌چره و ییمه-جمشید از لطفی ایزدی بهره‌مندند که با آن می‌توانند بر گردونه‌ای بلورین بنشینند و در آسمان گردش کنند؛ وسو همانند ییمه از این فرصت بهره می‌برد و جشن بزرگ و سالانه‌ی «آغاز زمان» را برپا می‌نماید؛ او همچون ییمه به پیامد بزهی که دروغش شنیده‌اند، مزایای خود را از دست می‌دهد؛ و دیگر این که مانند ییمه درگیر منازعاتی در مورد مشروعیت خوردن گوشت می‌شود و زیان می‌بیند.

ب. ییاتی، همچون ییمه، بهترین نمونه‌ی «نخستین شهریار» به معنایی است که آرتور کریستن‌سن به این اصطلاح بخشید. ییاتی و ییمه به شیوه‌های متفاوت اما برابر، بر مردمانی که شمارشان رو به فزونی دارد، فرمان می‌رانند، یا جهان را تقسیم و بر آن حکومت می‌کنند؛ ییاتی با رفتارش به ترکیبی از اینها دست می‌یابد و با رفتار نوه‌هایش، کارکردهایی را که ییمه-جمشید در بنیان نهادن طبقات اجتماعی بنا بر آن کارکردها پدیدار می‌کند، از هم مشخص می‌نماید. اما مهم‌ترین نتیجه‌ی بررسی‌های سنجشی هندوایرانی ما مربوط به بزّه‌های این شهریاران، ییاتی و اوپری‌چره از یک‌سو، و ییمه از سوی دیگر است.^۱ بزّه‌های وسو و ییمه، جز در روایت‌های نادر مختلف، به یکباره مایه‌ی تباهی کامل است و آنها را چاره و گزیر نیست. برعکس، بزّه ییاتی، به شیوه‌ای جالب توجه و سه‌کارکردی، جبران می‌شود. پس از آن که ییاتی عمری را به گردآوری شایستگی‌ها، بخشش سخاوتمندانه‌ی مال و خواسته، دلیری پیروزمندانه، و قربان‌کردن‌ها می‌گذراند؛ با لطف ایزدی به آسمان برمی‌شود. اما در آنجا به یک دم مغرور می‌گردد و همه‌ی شایستگی‌هایش از میان می‌رود و بر «دوزخ زمینی» فرومی‌افتد. اما رهایی می‌یابد: چهار نوه‌اش که به ترتیب با بخشش

۱. نک. فصل ۳، بخش ۳، و فصل ۴، بخش ۵ (ییمه)؛ فصل ۳، بخش ۳ (اوپری‌چَزه)؛ و فصل ۲، بخش ۲ (ییاتی).

سخت‌مندان‌هی مال و خواسته، دلیری، قربان کردن، و راستی شایستگی‌هایی را فراهم آورده‌اند، آنها را به وی می‌بخشند و این‌چنین شایستگی‌های از دست‌رفته‌اش را در اختیار وی قرار می‌دهند و وی نیز می‌تواند دیگر بار به آسمان بر شود. در این مورد، به یاد انجام داستان ایرانی ییمه افتادم. ییمه شهریاری که پارسایی وی به کمال رسیده و بهره‌مند از خورنه، نشان آشکار لطف ایزدی، است و به یاری این خورنه در همه‌ی نیکی‌ها سرآمد است. یک روز غرور بر او چیره می‌گردد و خداوند را نفی می‌کند و این نکوهیده‌ترین «دروغ» است. پس این خورنه بیدرنگ به سه بخش تقسیم و از وی دور می‌شود که این سه بخش بنا بر کارکردهای سه‌گانه است. این سه بخش به تن سه کس درمی‌آید که در آینده یکی درمان‌گر و دیگری فاتح و سومین آنها وزیری خردمند است. قصد ندارم تا دیگر بار به تفصیل به این بررسی سنجشی بپردازم، اما باید نکته‌ای مهم را خاطر نشان سازم.

ییمه تنها یک بار مرتکب بزه می‌شود، اما «سه خورنه» (یشت ۱۹) یا «سه بخش خورنه» (دینکرت) از او دور می‌شود. از این بی‌قرینگی^۱ چه می‌توان دریافت؟ آرتور کریستن‌سن در ۱۹۴۳ کوشید تا با افزونه‌ای فرضی به این داستان، برابری شمارشی علت و معلول آن‌را از نو برقرار سازد.

تنها نتیجه‌ای که از دور شدن فره از ییمه به سه بار یا به صورت سه بخش در سه بار می‌توانم بگیرم آن است که ییمه، در این افسانه‌ی اوستایی، سه بار بزه کرده است. نخستین بار، فره بهره‌ی میثره، ایزد پیمان شد که با خورشید مربوط است. بار دوم، ییمه از تخت شهریاری برافتاد و دهاکه در پی او شد، اما ثرثتونه^۲ آن فره را نصیب خود ساخت و توانست با آن بر دهاکه چیره شود. ییمه ظاهراً سوم بار از فره برخوردار می‌گردد و دیگر بار آن‌را از دست می‌دهد و کرساسپه^۳ آن‌را به دست می‌آورد. چنان‌که پیش از این گفتیم، در یشت ۵ و ۱۵ به مجموعه‌ی ییمه-دهاکه-ثرثتونه-کرساسپه برمی‌خوریم که در این دو جا این قهرمانان عهد دیرین از برای آنهایتا^۴ و ویو^۵ قربانی می‌کنند. در اصل،

1. dissymmetry

2. θraē taona

3. karasā spa

4. Anā hitā

5. Vayu

ثرتنونه‌ی قهرمان، شهریار ایران یا سراسر جهان به شمار نمی‌آمد بلکه بعدها در میان نخستین شهریاران جای گرفت. از این رو می‌توان به درستی فرض کرد که این افسانه صورتی قدیم‌تر از افسانه ایرانی است که ما در دست داریم. هنگامی که ثرتنونه دهاکه‌ی غاصب را از تخت شهریاری فروانداخت، بیمه شهریاری خویش را دیگر بار به دست آورد تا این که بزه‌ی دیگر بکرد. ۱»

در سال ۱۹۵۶ در جنبه‌های کارکرد سپاهی^۲ به این نکته پرداختم. ۳» در این اثر تنها به بررسی تحلیلی طرحی افسانه‌ای در مورد ایندرو^۴ در حماسه‌ی هندی پرداختم اما دیرینگی آن طرح را ستارکذر ستارکاتروس^۴ اسکاندیناوی و هراکلس^۵ یونانی تأیید می‌کرد. پیشنهاد کردم که آن طرح «سه بزه جنگجو» نام گیرد. صورت کامل آن چنین است: شخصیتی که جنگجو یا قهرمانی برجسته و این چنین از برای ایزدان و مردمان سودمند است سه بار پیاپی ولی جداگانه بزه می‌کند که هر یک از این سه بزه به یکی از زمینه‌های کارکردهای سه‌گانه (مقدسات، اخلاق جنگجو، مال و خواسته یا جنسیت) مربوط می‌شود. در برخی روایات (ایندرو، هراکلس) هر گناه مایه‌ی یک عقوبت می‌شود و با صورت یا پیامدهایش با زمینه‌ی کارکردی بزه مربوط پیوستگی می‌یابد؛ و پس از سومین عقوبت، (در صورتی که ایزد باشد) دچار تباهی کامل گردیده، و (اگر انسان باشد) به میل یا به ناگزیر رویاروی تباهی قرار گرفته است. افسانه‌ی نگون‌بختی بیمه به صورتی که کریستن سن آن را بیان می‌دارد، از نظر من همانندی‌ای را دارا است: سه بزه مختلف که اختلاف آنها دیگر بر ما آشکار نیست، اما بنا بر پیامدهایشان می‌توان فرض کرد که با کارکردهای سه‌گانه مربوطند؛ با سه بار از دست دادن بخش‌های سه‌گانه‌ی خورنه که آشکارا کارکردی و مربوط با دین، کشاورزی، و جنگاوری است و دیگر از خورنه چیزی باقی نمی‌ماند مربوط هستند؛ و سرانجام آن که سه شخصیت که کارکردهایشان مشخص می‌گردد، بخش‌های سه‌گانه‌ی خورنه را از آن خود می‌سازند. به مشخص کردن کارکردها

1. Les types du premier homme II, pp. 53-54.

2. Aspects de la fonction guerrière

3. pp. 76-78, 99-101.

4. Starkaōr-Starcatherus

5. Heracles

در افسانه‌ی ایندره نیز برمی‌خوریم، که در آن آمده است که درمه^۱، وایو^۲، و اوشین‌های دوگانه^۳، نیروی روحی، قدرت، و زیبایی را که ایندره از دست داده، برمی‌گیرند و با آنها پاندوه‌ها^۴ را پدید می‌آورند.

اما این بررسی سنجشی دو نقص دارد. نخست آن‌که در متون از یشت ۱۹ تا فردوسی و پس از وی، بیش از یک خطا ذکر نشده (و این همداستانی در شواهد مربوط به قهرمانان ایرانی کم‌نظیر است) و این پرسش مطرح می‌گردد که چطور می‌توان بیش از یک خطا به بیمه نسبت داد؟ دیگر این‌که اگرچه بیمه قهرمانی تمام‌عیار است، اما نمی‌توان وی را جنگجو به‌شمار آورد و بیمه نه به‌عنوان جنگجو، که در مقام «شهریار جهان» بزه می‌کند. در نتیجه، در چاپ دوم جنبه‌های کارکرد جنگجو^۵ که در آن تغییراتی داده شد و کامل گردید و در سال ۱۹۶۹ با عنوان بهروزی و تیره‌روزی جنگجو^۶ منتشر شد (ترجمه‌ی انگلیسی آن با عنوان سرنوشت جنگجو^۷ در ۱۹۷۰ به چاپ رسید)^۸، از بیمه سخنی به‌میان نیاوردم و داستان او را برای بحث حاضر گذاردم. اگر داده‌ها را چنان‌که پدیدار می‌شوند، بپذیریم، به‌تمایز مهمی روی آورده‌ایم.

در واقع میان تیره‌روزی بیمه و نگون‌بختی‌های ایندره همانندی‌ای وجود دارد به این معنی که اینها همه عقوبت‌هایی است که همه شامل «از دست دادن» کارکردهای سه‌گانه است. اما از همان آغاز تفاوت عمده‌ای در تعریف طرف خطا کار هست.

خلاصه این‌که در برابر «سه بزه جنگجو» که سه کارکردی است، یک بزه فراکارکردی^۹ است که به‌شهریاری مربوط می‌شود. این، یک بزه است ولی جبران‌ناپذیر است، زیرا علت وجودی^{۱۰} شهریاری یا حمایت از نظم را که بر راستی بنیان نهاده شده، تباہ می‌سازد (بزه دروغ)، یا این‌که پشتیبانی ایزدی از

1. Dharma

2. Vayu

3. Ásvins

4. pāṇḍavas

5. Aspects de la fonction guerrière

6. Heur et malheur du guerrier

7. Destiny of the Warrior

8. The Destiny of the Warrior, pp. 78-80, 103-4.

9. supra functional

10. raison d'être

شهریاری انسان، یعنی ارج نهادن به شهریاری برتر ایزدان و حسی محدودیت‌های ذاتی رسالت انسانی آن شهریاری ایزدی را از میان می‌برد (بزه غرور). شهریاری دست‌خوش یکی از مخاطرات می‌گردد که چنان‌که دیدیم، حاصل آن سرانجام یکی است.

ترحمی که این خاطره برمی‌انگیزد با مخاطراتی که مایه‌ی «بزه‌های جنگجو» می‌گردد، متفاوت است: در مورد ایندوره و هراکلس می‌بینیم که موجودی در سه مرحله ناپود می‌گردد و این ناپودی حاصل نوعی دشواری مرکب‌ار است، اما به نظر می‌رسد که فرصت پشیمانی و جبران خطا هست، اگرچه از این فرصت استفاده نشود یا این‌که استفاده از آن آسان نباشد. در واقع، هراکلس تا زمان ارتکاب آخرین خطای خویش، که با سربلندی پادافراه آن‌را پذیرا می‌گردد، زندگانی را به پاک کردن نفس و جبران بزه خویش می‌گذراند. «تنها بزه شهریاری»، دروغ یا غرور، یا غرور دروغ‌آمیز، امری کاملاً متفاوت است: این ضربه که بی‌درنگ وارد می‌شود و جبران آن ممکن نیست، ثمرات بهروزی بس نیک وی را به کلی تباہ می‌گرداند. به یاد شیطان در یهودیت و مسیحیت، یا ابلیس مذکور در قرآن می‌افتیم که در آغاز آفریده‌ای بسیار نیک و ارجمند و برخوردار از الطاف بسیار و نیز بس مؤمن بود.

تقابل بزه واحد این شهریاری با سه بزه این جنگجو با سرشت‌های گوناگون دو گونه مردم و پیوستگی‌های گوناگون آنان با ساختار کارکردهای سه‌گانه نیز سازگاری دارد. شهریاری از ترکیب اصول این کارکردها برخوردار است، چنان‌که با یک بزه، که ویژه‌ی او است و همواره - دروغ، ناراستی، بیداد - گونه‌ای غرور است، هر سه کارکرد به یکباره متأثر می‌گردد؛ اما جنگجو، که در یک مرتبه در ساختار سه کارکردی جای دارد، تنها اگر در بدکاری خویش بماند و اگر برخلاف اصول هر یک از کارکردها، پیاپی بزه کند یعنی مرتکب سه بزه گردد، خود را به تمامی تباہ خواهد ساخت. پس نباید همانند آرتور کریستن‌سن تصور نمود که بیمه در روایتی کهن‌تر از این افسانه، سه بار بزه کرده است.

اندیشه‌هایی که در اینجا مطرح می‌گردند، باید بسیار دیرینه باشند. چنین

می‌نماید که این اندیشه‌ها در میان سلت‌ها مطرح نبوده، اما در این مورد شواهدی در میان هندواروپاییان غربی دیگر موجود است. اگر تعبیری که سی سال پیش برای افسانه‌های چهار شهریار رومی پیش از دوره‌ی ایتروسکن^۱ پیشنهاد کردم، پذیرفته آید^۲ باید گفت که در نخستین کتاب لیوی^۳، روایتی در مورد این مضمون آمده است و در این امر کمتر کامیابی حاصل می‌گردد. به‌طور کلی می‌توان گفت که رمولوس^۴، نیمه ایزد بنیان‌گذار روم، و نوما^۵، قانون‌دان-دین‌مرد، روم را از مزایای کارکرد نخست^۶ بهره‌مند می‌سازند؛ تولوس هوستیلیوس^۷، شهریار صرفاً جنگجو، روم را از مزایای کارکرد دوم، سپاه^۸ و دانش سپاهیگری، برخوردار می‌سازد؛ و انکوس ماریوس^۹، کارکرد سوم را که بر بنیان ثروت و توسعه‌ی اقتصادی استوار است، به روم می‌بخشد. از میان این چهار شهریار، رومولوس و تولوس از برای بزه خویش فرجامی مصیبت‌بار دارند. اما بزه‌ها و مصیبت‌ها بسیار متفاوتند. رمولوس، که قدرت سرمستش می‌کند و در اواخر عمر بیدادگری سنگدل می‌شود، و نمایندگان سنا گمان می‌برند که به چشم‌داشت ایزد شدن^{۱۰} به یکباره ناپدید شده است، تنها یک بزه می‌کند و یک پادافراه می‌بیند. در مورد تولوس می‌توان گفت که دو بزه کرده که یکی مربوط به کارکرد نخست و دیگری مربوط به کارکرد دوم است. و نیز دو پادافراه می‌بیند که اهمیت آنها فزونی می‌گیرد زیرا تولوس دین را خوار می‌پندارد و از آیین ایزدان غفلت می‌ورزد. وی سپاهیان را از هرگونه آسایش بازمی‌دارد و هنگام شیوع بیماری نیز آنان را به حال خود وانمی‌گذارد. ایزدان نیز تولوس را به همان بیماری که سپاهیان به آن دچار شده بود، مبتلا کردند و چنان اندیشه وی را در مورد دین گرداندند که هنگام نیایش نادرست

1. pre-Etruscan

۲. در مورد آخرین بررسی‌ها، نک. *Mythe et épopée* I, pp. 27181; -The Destiny of the warrior, pp. 5-9; *Idées romaines* (1969), part 2, chap. 4.

3. Livy

4. Romulus

5. Numa

6. *auspicia leges, sacra*

7. Tullus Hostilins

8. arma

9. Ancus Marcius

۱۰. برای مثال، نک. *Dionysius of halicornassus*, 2, 56.

خویش، آذرخش بر وی فرود آمد. ﴿۱﴾ بزه سومین کارکرد - که مربوط به امور جنسی است - به این شهریار جنگجو نسبت داده نشده و شاید علت آن است که سنت رومی آن بزه را حفظ کرده تا به آخرین شهریار که او نیز جنگ طلب بود، نسبت دهد. بزه سومین کارکرد که به آخرین شهریار منسوب شده، مایه‌ی براندازی وی گردید و این اسطوره‌ی علت‌شناختی^۲ زنای با شهربانو^۳ است که بنا بر آن سکستوس تارکینیوس^۴، پسر افراط‌کار^۵، لوکرتیا^۶ را هتک حرمت نمود. ﴿۲﴾ پس چنین می‌نماید که در تصویری دوگانه^۸، که به همان دقت خاستگاه‌های «تاریخ» روم پرداخته شده، از این دو مضمون در برابر یکدیگر استفاده شده است.

در بازگشت به همتاهای چندگانه‌ی هندی بیمه، تنها نکته‌ای را که مرجع می‌دانم، تکرار می‌کنم، اگرچه بررسی مفصل آن از حوصله‌ی این کتاب خارج است: اگر بیمه‌ی ایرانی سه نمونه‌ای^۹ را که در روزگار هندوایرانی متمایز است، از آن خود کرده بود و در سراسر سنت هندی هم‌چنان مانده بود، درک همه‌ی این موارد آسان‌تر می‌گردید. در این راستا، می‌توان بحث مهمی را مطرح نمود. سه نمونه‌ی شهریاری در هند با اعمال آیینی پیوسته‌اند که این اعمال تفاوت آشکاری دارند: یمه تنها در آیین درگذشتگان روی می‌نماید که در آن کسانی که به تازگی درگذشته‌اند، به او تحویل داده می‌شوند؛ و سو اوپری چَرَه جشن سالیانه‌ی شهریاری حلقه‌ی گُل ایندره را بنیان می‌گذارد؛ و ماجرای ییاتی و نوه‌هایش در واجه پیه^{۱۰}، که آیینی شهریاری و سیاسی و غیرادواری است، مطرح می‌گردد، و مطمئناً این گزینش اتفاقی نیست، زیرا دو آیین اصلی واجه پیه یکی عروج نمادین به آسمان و دیگری مسابقه‌ی گردونه‌رانی است که انتظار می‌رود شهریار برنده‌ی آن باشد. ﴿۱۱﴾ این دو ویژگی با داستان ییاتی - که در

1. Livy, I, 31, 8.

2. etiological

3. regifugium

4. Sextus Tarquinius

5. the Excessive

6. Lucretia

۷. همان، ج ۱، ۵۸-۶۰.

8. diptych

9. type

10. vājapeya

۱۱. برای مثال، نک. 6-1, 1, 5 Satapatha brāhmana.

پایان آن مسابقه‌ی گردونه‌رانی برگزار می‌شود و شرکت‌کنندگان در آن به آسمان برمی‌شوند - کاملاً مطابقت دارد.

در قدمت دو آیین از این دست، تردیدی نیست. وره‌ی بیمه، به صورت مخدوش موجود آن، بسنده است تا تصور هندوایرانی یمه به عنوان شهریار فراسو ثابت گردد. و شرایط بنیان‌گذاری جشن حلقه‌ی گل ایندره (به آسمان بر شدن شهریار در گردونه‌ی بلورین) نیز تا اندازه‌ای یادآور نوروز ایرانی است. این دو نباید برآیند سنت مشترکی باشد. قصد داریم بر اثری دیگر نشان دهیم که قدمت آیین‌های واجه‌پیه بیش از این است. در این شرایط، آسان‌تر است بیندیشیم که بیمه‌ی ایرانی، که اصلاح زردشتی کارکرد شهریاری فراسو را از او بازستانده، با افسانه‌هایی پیوستگی یافته که در آغاز با دو آیین مجزای شهریاری زمینی پیوسته بوده است.

این مسئله‌ی هندوایرانی، که از آن آغاز کردیم، در حد گسترده‌تر هندواروپایی مطرح شده است. به استثنای صحنه‌های مربوط به بزه‌های شهریار و پیامدهای آنها - که با در نظر گرفتن تفاوت پارسی‌های سلتی و هندوایرانی امری طبیعی است - دیدیم که کل ساختار زندگی ییاتی، شهریار جهان، با اثو شد فایدلش، شهریار بزرگ ایرلند هم‌پوشی می‌کند. این دو شهریار به راستی نیکند (و در واقع بزه ییاتی که حاصل غروری زودگذر است، در نظرمان کم‌اهمیت جلوه می‌کند). اثو شد بس نیک‌نام بود و ایرلندیان سده‌های میانه که به ریشه‌ی نام‌ها، چه درست و چه نادرست، علاقه‌مند بودند، می‌گفتند که نام فایدلش برگرفته از فایدل^۱ «دادگر» است، زیرا در کث بُوینده^۲ آمده است که وی «با همگان دادگر» بود. ییاتی نیز در اندیشه‌ی هندیان، نمونه‌ی شهریاران نیک است: سراینده‌ی بوده‌چریته^۳ در شرح عصر زرین شهریاری پدر بودای آینده پس از تولد وی، فضایل آن عصر را تنها با یکی از شهریاران گذشته می‌سنجد: ییاتی پسر نهوشه (۲، ۱۱). مشکلات داخلی که این دو شهریار را سخت رنجه می‌دارد، ناشی از خطای ایشان نیست بلکه آنان را از آن مشکلات گزیری

1. feidel

2. Cath Bóinde

3. Buddhacarita

نیست. در هند و ایرلند از این دو شهریار که از نظر جایگاه و شخصیت همانندند، تصویری همانند ارائه شده است. این دو شهریار پسرانی نافرمان و دخترانی فرمانبردار دارند. از این سازگاری کلی، مطابقتی دقیق‌تر میان دو دختر این دو شهریار، که نام‌هایشان نیز تا اندازه‌ای همانند است، نیز مشاهده می‌گردد. مطابقتی که به اصطلاح ریاضی‌دانان «نامحتمل» است. این دو دختر، مدب، دختر مهم ائو شد، و مادوی، دختر یگانه‌ی ییاتی هستند. هر دو به همسری شهریارانی چند درآمدند و فضایی را که شهریار در سه سطح کارکردی باید از آنها برخوردار باشد، تضمین یا به ایشان مفاوضه نمودند. در اینجا با نکته‌ای از فلسفه‌ی سیاسی-دینی هندواروپایی، یا اندیشه‌های هندواروپاییان درباره‌ی جایگاه و سرنوشت شهریاران سر و کار داریم که از یک سو در روایت‌های دروئیدها و از سوی دیگر در «ودای پنجم» نانوخته - که روایات پسوادایی^۱ هند تا اندازه‌ی بسیاری برگرفته از آن است - برجا مانده است. قابل ملاحظه است که در هند و ایرلند با حماسه‌ای انسانی روبه‌رو هستیم که بر بنیان دینی، و البته، شگفتی‌های بسیار قرار دارد، اما در این حماسه ایزدان (حتی در هند) نقش مهمی ایفا نمی‌کنند. با بررسی سنجشی می‌توان به یک مضمون ادبی هندواروپایی پرداخت نه به طرحی ایزدشناختی یا اسطوره‌شناختی.

و طبیعی است که در اثری ادبی لزوماً نباید نظریه‌ای پیشنهاد گردد: این وظیفه‌ی شنونده یا خواننده است که طرح سرنوشت ایزدی را دریابد که رویدادها و پیامدهای آنها را چنان‌که در آن اثر آمده، نظم و ترتیب بدهد. اما این طرح است که رویدادها و پیامدها را توجیه می‌کند و به آنها معنی می‌بخشد. برای این‌که تنها به داستان مادوی بپردازیم می‌گوییم هنگامی که ییاتی دختر خویش را به برهمنی می‌دهد از وی درخواست صدقه می‌کند، ولی برهمن را توان برآوردن حاجت او نیست. او نمی‌تواند پیش‌بینی کند که این بخشش مایه‌ی زادن چهار نوه خواهد شد که بعدها مایه‌ی رهایی وی خواهند گردید. هنگامی که مادوی پیشنهاد می‌کند که به همسری چهار شهریار درآید و چهار

1. post-Vedic

پسر از برای ایشان بزاید، نمی‌تواند پیش‌بینی کند که هر یک از آنان شهریاری سرآمد در یکی از کارکردها خواهد شد و چون گرد هم آیند، خواهند توانست گنجینه‌ی شایستگی‌های شهریارانه‌ی مورد نیاز نیایشان را فراهم آورند؛ دیگر این‌که وقتی که مادوی از ازدواج همیشگی سر باز می‌زند و به جنگل می‌رود، نمی‌تواند پیش‌بینی کند که شایستگی‌هایی را به دست خواهد آورد که مورد نیاز پدرش نیز خواهد بود؛ هنگامی که چهارنوه گرد می‌آیند تا جشن واجه‌پیه را برگزار کنند، نمی‌توانند پیش‌بینی کنند که نیایشان میان آنان فروخواهد افتاد و این فرصت را خواهند داشت تا شایستگی‌هایشان را به‌او منتقل کنند، و این قهرمانی، آنان را سزاوار همراهی وی می‌سازد تا با وی به آسمان برسند. اما همه‌ی این رویدادها را ایزدان می‌دانند یا سراینده‌ی این داستان حماسی از آن آگاه است. ما نیز به تدریج از یگانگی و حتمیت ورای گوناگونی و آرزوهای گذرا و ظاهری اتفاقی و تصادف آگاه می‌شویم.

چنان‌که در سنت ایرلند سده‌های میانه معمول است — و این سنت دیگر بر دین یا حتی ایدئولوژی مرسوم استوار نیست — داستان انوشد و دخترانش، مدب و کلوترو و نوه‌اش لوگد، به‌رغم شگفتی‌های معجزه‌آمیز آن، باز هم از جنبه‌ی دینی تهی شده و به‌صورت متنی ادبی درآمده است. اما «درس‌های عبرت‌آموز»، چنان‌که دیدیم، همان است که بود. مدب به‌شیوه‌ی متفاوت با مادوی، اما مانند وی، به‌همسری چند شهریار درمی‌آید و پایداری، یا تجدید فضایل شهریاری سه‌گانه مطابق کارکردهای سه‌گانه را تضمین می‌کند. اگر مدب، همانند مادوی، از برای منفعت پدرش به این کار دست نمی‌یازد، علت آن است که سراینندگان ایرلندی، انجام این وظیفه را میان مدب و مهم‌ترین خواهرش، کلوترو، تقسیم کرده‌اند؛ مدب قلمرو شهریاری‌های «نیک» را بنیان می‌نهد؛ و این کلوترو است که پدر شهریارش را با قربان کردن خویش رهایی می‌بخشد و با این ایثار با سه برادرش هم‌بستر می‌گردد و پسری می‌زاید که تنش سه‌بخش دارد (و شاید در اصل سه‌کارکردی بوده است). قصد وی از این کار تضعیف دشمنان پدر و محروم کردن آنان از پیروزی است که اگر چنین

نمی‌کرد مطمئناً در نبرد با پدرش پیروز می‌شدند. اینها همه از رشته‌ی رویدادها در داستان هندی دشوارتر و ناپیوسته‌تر است. پیوستگی دو بخش داستان زندگی شهریار در روایت ایرلندی استوارتر از روایت هندی است. در داستان بیاتی، میان بی‌احترامی یا سرکشی پسرانش، فرمانبرداری دخترش و خدمت نوه‌هایش تنها یک توالی وجود دارد که فاقد ترتیب یا پیوندهای منطقی است. مادوی پدرش را نه از بی‌احترامی و سرکشی پسرانش، بلکه از سقوطی نجات می‌دهد که ناشی از گناه گران خود او است. برعکس، کلوترو قهرمانی می‌کند و با هم‌بستری با برادرانش، پدرش را رهایی می‌بخشد. کلوترو پدرش را به تنهایی نجات می‌دهد، زیرا پسر سه‌بخشی‌ای را که می‌زاید ظاهراً جز با تولدش، که مایه‌ی ضعف و سُستی سه پدرش می‌گردد، جزء در یاری دادن به نیایش نقشی ایفا نمی‌کند.

اما تفاوت مهم دیگری نیز هست که ما را ورای ادبیات می‌برد. پیش از این به اختصار از این تفاوت یاد شد، اما دیگر بار به آن می‌پردازیم، زیرا دیدگاه نوینی را در مورد عملکرد شهریارِ هندواروپایی می‌گشاید. مدب و کلوترو در زندگی و ارائه‌ی خدمات خویش به هیچ‌رو اجباری ندارند تا دوشیزه بمانند یا به عنوان دوشیزه رفتار کنند. برعکس، مدب با ازدواج با همسرانش آنان را بر تخت شهریار می‌نشاند، و خواهرش کلوترو، پیش یا پس از ایثار سه‌گانه‌اش — که ظاهراً وی را نه از برای هم‌بستری بلکه از برای ارتکاب زنا با محارم رنجه می‌دارد — در میان دخترانی قرار می‌گیرد که اثو شد به‌کان‌شوبار می‌دهد. از سوی دیگر، مادوی اساساً دوشیزه است.

در مه‌بهارته و به‌طور کلی در روایات هندی، زنان جوان بسیاری هستند که از امتیاز باز یافتن دوشیزگی خویش برخوردار می‌شوند و این امر بی‌درنگ پس از هم‌آغوشی با ایزد یا قدیس ممکن می‌گردد، یا این‌که پس از زادن فرزندی که حاصل این هم‌بستری است، صورت می‌پذیرد. اینجا است که به یاد کونت‌ی^۱، مادر سه پاندوه‌ی ارشد و جدی آنان سَتیه‌وتی^۲ و نیز درتوپدی^۳، زن مشترک پاندوه‌ها می‌افتیم. درتوپدی که بنا بر رسم آن روزگار به نوبت و پی در پی با

پنج برادر هم‌بستر می‌شد، هر بار که به بستر شویی می‌رفت، دوشیزگی خویش را بازمی‌یافت. این زنان، به رغم گوناگونی، یک ویژگی مشترک دارند: این زنان در مرحله‌ی بعدی زندگی خود زنان عادی و معمولی هستند، یعنی همسر و مادر می‌باشند. هنگامی که دوشیزگی خود را بازیافتند، در آینده دوشیزه نمی‌مانند یا نمی‌خواهند بمانند: به طور کلی، ایشان همه ازدواج می‌کنند و ماجرای روزگار جوانی را از شوی پنهان می‌دارند. ویژگی غیرعادی دختر بیاتی آن است که پس از زناشویی با چهار شویش، به درخواست برهمنی که وی را از پدرش به هدیه گرفته، می‌خواهد دوشیزه بماند. پس از آن که مادوی آزادی خویش را به دست می‌آورد، از ازدواج حقیقی سر باز می‌زند و به جنگل می‌رود تا برای همیشه دوشیزه بماند و او را با پسرانش دیگر کار نیست. حتی در هم‌آغوشی برای زادن این پسران نیز چون زن یا مادر رفتار نمی‌کند: به این کار رضا می‌دهد، اما چون ابزاری بی‌مهر و بی‌احساس و از نظر روحی و جسمی نسبت به هم‌آغوشی با چهار شویش بی‌توجه است. وی از سر فرمانبرداری می‌پذیرد که به مدت چهار سال دوشیزگی خویش را از دست بدهد. اینها همه دو مرحله از زندگی او است که سرانجام پدرش را با آنها رهایی می‌بخشد و او را در جایگاه پیشین قرار می‌دهد. شایستگی‌های کارکردی پسرانی را که در این شرایط استثنایی زاده و نیز نیمی از شایستگی‌هایی را که در طی زندگی زاهدانه‌اش در جنگل به دست آورده مایه‌ی جبران خطای بیاتی می‌گردد و چون این شایستگی‌ها به وی منتقل می‌گردد، جایگاه خویش را نزد قدیسان شهریار دوباره به دست می‌آورد. این موضوع که این کارها در آغاز زندگی بیاتی و سپس بعد از درگذشت وی، شماری در زمین و شماری در آسمان، انجام می‌گیرد، اساساً تغییری حاصل نمی‌نماید: این داستان در هند روی می‌دهد، جایی که دو جهان با یکدیگر سازگاری می‌یابند و در هم اثر می‌گذارند.

با اطمینان می‌توان گفت که شایستگی‌هایی که بیاتی در جنگ به دست می‌آورد و بعدها به پدر خود منتقل می‌کند، شایستگی‌هایی هستند که توسط مردان و زنانی حاصل می‌شوند که زمانی در زندگی خویش، زندگی زاهدانه در جنگل را برگزیده‌اند. مادوی با دوشیزگی خویش یا بهره‌برداری رشک‌ورزانه از

آن نیست که این توانایی را حاصل می‌کند بلکه این کار را با محروم ساختن خویش از خوراک، آسایش و جز آن و کوتاه‌سخن این‌که با نوعی تهی شدن از جنبه‌ی انسانی^۱ به دست می‌آورد. اما باز هم در مقام یک دوشیزه است که زندگی زاهدانه را در جنگل برمی‌گزیند، نه در پایان یک زندگی عادی، یا به علت سترونی یا پرستاری از شویی ناخشنود یا کهن‌سال؛ بلکه مادوی در بهار عمر و روز مراسم ازدواج و در برابر خواستگاران بس ناهشی است که تصمیم به زندگی زاهدانه می‌گیرد. این است آنچه به تصمیم وی رنگ و جلای خاص می‌بخشد و او را در هند پیش از ظهور بودا همتای شهدخت‌های جوان غربی می‌سازد که در پی رهبانیت و نیایش و داماد ایزدی از شکوه‌مندترین ازدواج‌ها پرهیز می‌کردند.

کوتاه‌سخن این‌که، مادوی بنا بر سرنوشتی که او را راه می‌نماید، و خواننده به تدریج از آن آگاه می‌شود و مادوی خود از آن بی‌خبر است، نقشی بی‌همتا و پیوسته ایفا می‌کند که آن آماده ساختن اسباب‌رهای شهریار است. این نقشی است که مادوی با سرشت و در واقع با زندگی دوشیزگی خویش ایفا می‌کند که وی را قادر می‌سازد نخست بی‌آن‌که حقیقتاً به همسری مردی درآید، چهار پسر بزیاد که رهایی‌بخشندگان پدرش گردند و دیگر این‌که وی را وامی‌دارد تا زندگی در جنگل را برگزیند و در این کار نیز از سرنوشت خود بی‌خبر است و با زندگی زاهدانه در جنگل در موقعیتی قرار می‌گیرد که به عنوان پنجمین و مهم‌ترین ناجی پدرش پا به میان می‌نهد. این‌چنین است که در روایتی که به صورت زمان است و با مفاهیم جدیدتر سازگار شده، عنصری از مجموعه‌ی باورهای کهن در مورد کارکرد شهریاری را می‌بینیم: درمی‌یابیم که دوشیزگی‌ای که زنی از نزدیکان شهریار، و در این مورد نزدیک‌ترین خویشان وی، به صورت جسمانی و حتی فراتر از آن به صورت اخلاقی، حفظ کرده تا چه اندازه در حفظ شهریار از مخاطرات جایگاهش، مهم و کارآمد است.

اینک به فراسوی جهان هندواروپایی، نزد اقوام ایتالی^۲، رومیان، برویم که واژگان دینیشان با هندیان همانندی‌های چشمگیری دارد و یکی از این واژه‌ها

1. dehumanization

2. Italic

رگ^۱ یا نام شهریار است. «۲» به افسانه‌ای رومی یا بهتر است بگوییم البایی^۳ می‌پردازیم که داستان قهرمانی^۴ (رمانس) زیبایی در مورد کارهای شگفت‌انگیز شهریاری است که بنیان‌گذار دودمان شهریاری است. نومیتور^۵، نیای رومولوس^۶ نیز شهریاری خویش را از دست بداد و آن نه از برای بزه کردن که از برای صداقت ساده‌دلانه‌اش بود که یکی دیگر از مخاطرات کارکرد شهریاری است. چنان‌که پلوتارک (رومولوس ۳، ۴) آورده است، رومولوس دختری داشت که زمانی که دوشیزه بود به طرزی استثنایی و شگفت‌آور از وی پسری بزاد که سرانجام نیایش را بر تخت شهریاری باز نشانند.^۷ در این داستان، تنها یک نوه است، اما به کمال و سه‌کارکردی چون نوه‌های ییاتی است. این امر در سراسر دوره‌ی شهریاری وی و از نظر ایزدشناسی با پیوستگی‌های پیاپی وی با ایزدان سه‌گانه‌ی پیش از بنای معبد رومی ژوپیتر^۸، معلوم می‌گردد: پدرش مارس^۹ است و پشتیبان یگانه و پایدار وی ژوپیتر است و خود نیز پس از درگذشت، کوئیرینوس^{۱۰} می‌شود. اما در روم چیزی بهتر از یک افسانه پدید می‌آید و آن ساختار آیینی آشکار است.

تنها از رکس^{۱۱} (= شهریار) دوران جمهوری آگاهی که نقش وی تا حدی صرف دین‌مرد کاسته می‌شود. اما محافظه‌کاری دینی رومیان چنان است که همه‌ی امور مربوط به رکس از گذشته‌ای برآمده که به صورت پیش از دوره‌ی جمهوری آن سخت و منجمد شده است. ویژه آن‌که در فوروم^{۱۲} (= مجلس، نشست) رجیا^{۱۳} یا رجیا دوموس^{۱۴} است. در این دوره‌ی تاریخی، رکس و رجینا^{۱۵} (= شهبانو) نیستند و رجیا اساساً منصب دین‌مرد بزرگ است که فعال‌ترین بخش میراث دینی شهریار را پذیرفته است. اما رجیا دوموس هنوز

1. rēg-

۲. در مورد پیامدهای این هم‌خوانی، نک. 17-16, 83.-Archaic Roman Religion, pp. 576-582

3. Alba

4. romance

5. Numitor

6. Romulus

7. virgo Vestalis, ἀγαμος καὶ παρθένος

8. precapito line triad

9. Mars

10. Quirinus

11. rex

12. Forum

13. regia

14. Regia domus

15. regina

هم مفید معنای «سراسر شهریار» است و آیین‌هایی چون اسب اکتبر^۱ که در ایندز^۲ نخستین ماه پاییز برگزار می‌گردد، تنها زمانی معنا می‌یابند که رجیا در آنها جایگاه مهمی داشته باشد.

چنان‌که پیش از این نیز خاطر نشان کرده‌ام^۳، به نظر می‌رسد ساختار این سرای شهریاری، ترکیبی توپوگرافی^۴ از کارکردهای سه‌گانه داشته است و رکن در روزگار شهریاری ناگزیر به ترکیب فعال این کارکردها بوده‌است. زیرا نه تنها رومولوس، نخستین شهریار افسانه‌ای، از جنبه‌ی سه‌گانه‌ی برخوردار بوده که در آن واحد مستقیماً با ژوپیتتر، مارس، و کوئیرینوس پیوسته بوده است، بلکه هر که از رگنوم^۵ (= شهریاری) بهره داشته، نیز چنین بوده است.^۶ این امر مجاورت وی را با فلامین مایورهای^۷ سه‌گانه توجیه می‌کند که آنان نیز سخت جنبه‌ی ویژه یافته‌اند. فلامین‌های^۸ ژوپیتتر، مارس، و کوئیرینوس به طور انفعالی و جداگانه و از برای منفعت رومی (و پیش از جمهوری، از برای منفعت رکن)

1. October Horse 2. Ides

3. «Les cultes de la regia, les trois fonctions et la triade Jupiter Mars Quirinus», *Iatimus* 13 (1954): pp. 129-39; *Archaic Roman Religion*, pp. 172-74.

فرانک براون رجیا را حفاری کرده است:

Frank Broun, «The Regia», *Memoires of the American Academy in Rome* 12 (1935): pp. 67-88, pl. iv-viii (cf. Guiseppe Lugli, *Roma antica, il centro monumentale* [1946], pp. 212-15: «Regia pontificus»).

اخیراً حفاری‌هایی انجام شده که بناهای سده‌ی هفتم (آثار یک روستا) و ششم (آثار پرستش‌گاه کوچکی) را آشکار ساخته است؛ این رجیا در آغاز سده‌ی پنجم ساخته شده است؛ نک.

Frank Brown, «New soundings in the Regia, the evidence from early Republic», *Les origines de la république romaine, entretiens sur l'antiquité classique de la fondation Hardt* 13 (1967): pp. 47-64.

و سه طرح آن. سوزان داوونی Susan Dawney (از دانشگاه کالیفرنیا در لوس آنجلس U.C.L.A.) که خود در آخرین حفاری‌ها شرکت داشته، لطف نموده و شرح دقیقی از این طرح‌ها در اختیار من گذارد. ایشان می‌اندیشند که این بنای سده‌ی پنجم ساخت مجددی از طرحی دیرین است (و چاه‌هایی که بعدها در حیاط حفر شده نیز از روزگار قدیم است).

4. topographic 5. regnum

6. «Le rex et les flamines maiores», *Studies in the History of Religions: The Sacred Kingship*, (supplement to *Numen* IIZ), 8th International congress of the History of Religions, Rome, April, 1955 (1959), pp. 407-417;

خلاصه‌ی آن در اثر من آمده است: pp. 583-85. *Archaic Roman Religion*,

7. flamines maiores 8. flamen

با «کارکرد» گیهانی ایزدی که نامش با کارکردش مطابقت می‌کند، ارتباط دقیق و پیوسته‌ای دارد: شهریاری جادویی - قانونی - دینی با دیالیس^۱؛ نیروی رزمی با مارتیالیس^۲؛ و فراوانی سامان‌یافته - فراوانی توأم با آرامش مردمان و وسایل معاش - با کوئیرینالیس^۳. رکس، گردونه‌ی دولت را «در اختیار دارد»؛ و در این مقام بنا بر نیازهایی که پیش می‌آید، از یکی از این روابط - که فلامن‌ها در اختیار وی می‌گذارند - پاسه نیروی لازم برای حیات جامعه و جهان، بهره می‌برد. از این رو، رکس باید ترکیب این سه را در اختیار داشته باشد و این ترکیب نه در وی که پیش روی او است، در طرح رجیا، چنان‌که در سده‌ی پنجم در دره‌ی فوروم بنا شد، نیز درست همین امر بیان شده است. مطمئناً این بنا از روی طرح نمادین و سنتی ویژه ساخته شده که شاید صورتی از نخستین رجیای پالانتین^۴ و مربوط به دوره‌ای پیش از گسترش شهر است. بخش اصلی بنا، جلوی ایوان، به صورت چهارگوشه‌ای مختلف‌الاضلاع و بسیار کشیده، تقریباً به شکل مستطیل، است و به سه اتاق پیاپی بخش می‌شود که یکی بزرگ است و در آن آتشدانی قرار دارد، و دو اتاق دیگر کوچک و پیوسته‌اند. از آثار قرنیزهای گوشه‌های دراز چهارگوشه‌ی مختلف‌الاضلاع چنین برمی‌آید که این اتاق ظاهراً راهروی میان فضای بیرون و ایوان بوده است. کاربردهای هر اتاق را می‌توان مورد بحث قرار داد، اما شمار آنها با آنچه از متون می‌دانیم، مطابقت دارد. بیشتر بنای رجیا گشاده بود و از آن برای اداره‌ی امور عامه استفاده می‌شد و آن کسانی که انتظار داریم، رکس، رجینا، و فلامینیکا دیالیس^۵ به برگزاری آیین‌های همگانی می‌پرداختند. اما در این بنا دو سکریا^۶ یا پرستش‌گاه نیز بود که برخلاف بخش‌های دیگر بسته و پنهان بودند و تنها کسان خاصی در اوقات ویژه‌ای به آنها دست‌رس داشتند؛ این دو پرستش‌گاه یکی سکریوم مارتیس^۷ و دیگری سکریوم اوپیس کونسویوی^۸ بود.

نخست، هستی مارتیس^۹ حفظ می‌شد که ارزش آنی آن، نشان از خطر

1. Dialis

2. Martialis

3. Quirinalis

4. Palantine

5. flaminica dialis

6. sacraria

7. sacrarium Martis

8. sacrarium Opis Consivae

9. Hastae Martis

داشت. مارس نمی‌توانست در اندرون پومریوم^۱ پرستش‌گاهی داشته باشد و این جایگاه، پرستش‌گاه نبود. این جایگاه در سرای شهریار تنها نمادهای نیرومند کارکرد مارس را در خود جای می‌داد. وجود آن نشان از این داشت که رکس، افزون بر اجرای پیوسته‌ی سیاسی-دینی کارکردی نخست، ویژگی جدایی‌ناپذیر و وسیله‌ی کارکرد دوم را در اختیار داشت.

وجود پرستش‌گاه اوپس^۲، صورت تجسم‌یافته‌ی فراوانی-بسیه‌ویژه فراوانی برداشت محصول - با نام اوپس کونسویوا^۳، که مطمئناً به معنای فراوانی است که هنوز مورد بهره‌برداری قرار نگرفته و ذخیره شده^۴، برای کارکرد سوم ذکر شده است.^(۵)

چه کسانی را گفته‌اند که اجازه‌ی ورود به این دو جایگاه را دارند؟ نخست بتگریم که هیچ‌یک از سه فلامینس مایورها، که چنان‌که دیدیم ضامن برقراری ارتباط پنهانی و پیوسته میان روم و ژوپیترا، روم و مارس، و روم و کوئیرینوس هستند، چنین اجازه‌ای ندارند. در هیچ متنی نیامده که آنان در رجیا باشند. در وهله‌ی نخست، نه فلامن دیالیس، بلکه زن وی، فلامینیکا، است که به آنجا درمی‌آید تا در هم‌ی نوندینی^۶، یا روزهای بازار، که پیش از آن روزهای فعالیت سیاسی و هنگام ارتباط شهریار و مردمان بود، قوچی را از برای ژوپیترا قربانی کند (ماکروبیوس^۷، ساتورنالیآ^۸، ۱، ۱۶، ۳۰). در ساکرایوم مارتیس از فلامن مارتیالیس یاد نشده است. وارو^۹ که از جایگاه اوپس کونسویوا سخن گفته، آورده است که فلامن کوئیرینالیس را به آن راه نیست. این امر بسیار قابل ملاحظه است زیرا او است که از آیین کونسوس^{۱۰}، که اینزد همسر اوپس کونسویوا است، سخن گفته است (ترتولین^{۱۱}، اندر مشاهده^{۱۲}، ۵). می‌دانیم که دو بار در سال، در تابستان در ۲۵ اوت، و در شب زمستان در ۱۹ دسامبر، از برای

1. pomerium

2. Ops

3. Ops Consiva

4. Conditia

۵. در مورد اوپس Ops (دوگانگی جشن‌ها، لقب، پیوندهای وی با کوئیرینوس Quirinus، *Idées romaines*, pp. 289-303. آخرین مقاله‌ی نک. nk.

6. nundinae

7. Macrobius

8. Saturnalia

9. Varro

10. Consus

11. Tertullian

12. De spectaculis

اوپس جشن برپا می‌کردند سه روز پیش از هر جشن، در ۲۰ اوت، و ۱۵ دسامبر برای کونسوس جشن می‌گرفتند. فاصله‌ی میان این دو جشن نشان از ارتباط میان دو جشن و دو ایزد دارد: از یک‌سو، ایزد برداشت محصول و ذخیره‌ی آن قرار دارد و از دیگر سو، ایزدبانوی فراوانی ذخیره شده. در ۲۱ اوت، فلامن کونیرینالیس و دوشیزگانی که خود را وقف ایزد وستا^۱، ایزدبانوی کانون خانواده، کرده بودند، در محراب زیرزمینی کونسوس در آوردگاه مارس^۲، این جشن را با هم برگزار می‌کردند، اما از متن وانو (اندر زبان لاتینی^۳، ۶، ۲۱) می‌توان چنین استنباط کرد که دوشیزگان وستا پس از هدیت سه روز، جشن را در جایگاه اوپس در رجیا، به تنهایی برپا می‌داشتند.

پس به نظر می‌رسد که بیشتر فلامن‌ها با اجرای کارکردهای چندگانه، چنان‌که در رجیا انجام می‌شد، بیگانه بوده‌اند. حتی نخستین آنها، دیالیس، تنها زنش را مأمور انجام قربان‌های ادواری در آنجا می‌نماید، و حقیقت آن است که وی نیز چون شویس مقدس است. پس کیست که به اندرون جایگاه‌های مارس و اوپس وارد می‌شود؟

در عبارتی که از وارو نقل شد، در مورد جایگاه اوپس چنین آمده است: «در رجیا، جایگاهی برای اوپس کونسویا بود که چنان مقدس بود که تنها دوشیزگان وستا^۴ و دین‌مرد کشور^۵ یا دین‌مهرست^۶ می‌توانستند به آنجا درآیند. شاید علت اجازه‌ی ورود دین‌مرد کشور آن باشد که در دوره‌ی جمهوری وی سالار آن سرای بود و به جای رکس در رجیا مقام داشت. می‌توان چنین اندیشید که اجازه‌ی ورود دوشیزگان وستا به آن جایگاه نیز آن بوده که در روز جشنی که برای ایزدبانوی ساکن آنجا در اوپ‌کرنسیویا^۷ در ۲۵ اوت برگزار می‌شد، به آنجا می‌رفتند و شاید از برای قربان کردن به آنجا می‌شدند، زیرا فستوس^۸ (ص ۳۵۴، ل ۲) از ظرفی خاص یاد کرده که ویژه‌ی مراسم قربانی در سکراریو اوپس کونسویا^۹ بوده است.

1. Vesta	2. the Field of Mars	3. De Lingua Latina
4. virgines Vestales	5. sacerdos publicus	
6. the Grand ponti?	7. Opeconsivia	8. Festus
9. Sacratio Opis Consivae		

در مورد جایگاه مارس، از دو امر آگاهی داریم. سرویوس^۱ (Ad Aen. ۸، ۳: ۷، ۶۰۳) آورده است که زمانی اعلان جنگ شد و سپاه سالار، پیش از فرماندهی سپاه، به ساکراریوم مارتس درآمد و سپرهای گرد کوچک و سپس نیزه‌ی سیمولاکروم^۲ این ایزد را تکان داد و گفت: «مارس هوش دار!»^۳ این سپاه سالار امپراتوروس^۴ نیز، چون مهست دین‌مرد^۵ در امور دیگر، جانشین رکس در دوره‌ی پیش از تاریخ است و بدون استثنا در همه‌ی داستان‌ها، از رمولوس گرفته تا تارکین^۶ دوم، سپاه سالار یگانه است. چنین است که دیدار وی از «مارس شهریار» امری طبیعی است. اما فستوس (ص ۴۱۹، ۲۰۱) این را نیز آورده که «دوشیزگان سالی»^۷، که جامه‌ی سپاهیان-دین‌مردان سالی را در داشتند^۸، در رجیا قربانی‌ای (که از نوع آن یاد نشده) را نثار می‌کردند. از آنجا که سالی‌ها روحانیون مارس بودند، بسیار محتمل است که دوشیزگان سالی که در رجیا قربانی می‌کردند، در بخشی که خاص مارس بوده چنین می‌نمودند. چنین است که جز امپراتور در یک مورد و دین‌مهست در مورد دیگر، که هر دو جانشینان شهریار در امور مربوط به جنگ و دینند، برگزاری آیین‌های کارکرد دوم و سوم بر عهده‌ی دوشیزگان سالی و وستا است. پس، نتایجی که از افسانه‌ی هندی‌ییاتی حاصل شد می‌تواند ما را در درک این امر یاری دهد. دوشیزه بودن یا دوشیزه ماندن تنها به معنی پاکدامنی نیست. پاکدامنی از مرتبه‌ی پاکی است؛ دوشیزگی از مرتبه‌ی برتر کمال است. زنی که دوشیزه می‌ماند در خود نیروی خلاق را حفظ می‌کند که از آن استفاده نشده ولی تباه نیز نشده و دست‌نخورده برجا مانده است، چنان‌که اراده‌ی وی آن را تقویت می‌کند. زن باکره در عرف دینی می‌تواند نماد کارکرد محافظی باشد که نیروهای گوناگون مورد نیاز جامعه و اساساً مورد نیاز مهتر جامعه، شهریار، برای رسیدن به همه‌ی اهداف سودمند را در خود دارد. چنین است که میان آنچه روحانیان باکره در جامعه‌ی مقدس می‌نمایند و آنچه ساکراریوم مارتیس و

1. Servius

2. simulacrum

3. Mars vigila

4. imperaturus

5. Grand Pontiff

6. Tarquin

7. Saliae Virgines

8. Salii, cum apicibus paludatae

ساکراریوم اوپس کونسیوی در سرای شهریار به صورت مادی می‌نمایند، یعنی نیروی جنگی ذخیره و فراوانی انباشته ارتباط دقیقی وجود دارد. در افسانه‌ی هندی، دختر باکره‌ی ییاتی از راه برگزاری آیین یا در جایگاه‌های ویژه‌ی دینی نبود که پدرش را از «ذخیره‌ی» مزایای کارکردهای گوناگون مطمئن ساخت، بلکه این کار را با تن خویش یعنی با باردار شدن و زادن شگفت‌انگیز پسرانی انجام داد که هر یک در یکی از کارکردها سرآمد بودند. در عین حال هم‌چنان دوشیزه ماند. دیگر این‌که این دختر با شایستگی‌هایی که در زندگی زاهدانه‌ی خویش به دست آورده بود، چنین کرد. آن روز که شهریار تسلیم یکی از مخاطراتی شد که در کارکرد شهریاری سرشته است، به این ذخیره نیازمند شد و دختر و چهار پسرش که از این ذخیره بهره داشتند، شایستگی‌های خویش را در اختیار وی نهادند و آنها را به وی منتقل نمودند. اگرچه آموزه‌های ساختار آیینی روم و ساختار افسانه‌ای هند یکسان است، اما تخیلاتی چون «مادر باکره» و «پسران مادر باکره» در ساختار افسانه‌ای هند ممکن نیست در آیینی رومی که محدود به قوانین طبیعت است، متصور باشد.

اما میان این افسانه‌ی هندی و این آیین رومی تفاوت مهمی وجود دارد. همه‌ی کارکردهای دختر ییاتی و پسران وی - از جمله کارکرد نخست که دو ویژگی خاص راستی بی‌عیب و نقص و قربان‌کردن‌های درست و بنا بر آیین را دارا است - به صورت متفاوتی بیان شده‌اند. برعکس، در رجیا، میان کارکرد نخست و دو کارکرد دیگر، در ابعاد و توزیع جایگاه‌ها و برگزارکنندگان آیین‌ها، همانندی وجود ندارد. مارس و اوپس در رجیا در جایگاه‌های ویژه‌ای قرار دارند، در حالی که فعالیت‌های کارکردی نخست، به ویژه قربانی‌های خاصی که برای ایزدان برتر انجام می‌شود، در همه‌ی بناها اجرا می‌گردد. تا آنجا که می‌دانیم، این قربانی‌ها بر سه نوعند: قربان‌های (۱) ژوپیتر در همه‌ی نوندینی‌ها، (۲) جونو^۱ در همه‌ی کالندها^۲، و (۳) ژانوس^۳ در آغاز هر سال، ظاهراً دوشیزگان تنها در دو جایگاه خاص مارس و اوپس به برگزاری آیین

1. Juno

2. calends

3. Janus

قربانی می‌پردازند. اما آیین‌های ایزدان «شهریار» یا آیین‌های مربوط به کارکرد نخست - جز آیین خود رکس که در نهم ژانویه از برای ژانوس قربانی می‌کند (اوید^۱، فاستس^۲ ۱، ۳۱۸؛ وارو، اندر زبان لاتینی ۳، ۱۲) - منحصرأ توسط زنان برگزار می‌شود. اما اینک این زنان روحانی ازدواج کرده‌اند و از برای مرثیه‌ی مقدس ایشان، ازدواج شرط و اصلی مهم است: فلامینیکا دیالیس (تأکید می‌کنم که او است نه شویش) هر نه روز یک بار از برای ژوپیتر قربانی می‌کند (ماکروبیوس، ۱، ۱۶، ۳۰) و رجینا ساکروزوم^۳ در نخستین روز هر ماه از برای ژونو قربانی می‌نماید (ماکروبیوس، ۱، ۱۵، ۱۸). اینجا است که ساختار مهمی پدیدار می‌گردد: (۱) تنها مردانی که در رجیا قربانی می‌کنند، رکس و نمایندگان جمهوری وی (امپراتور و دین‌مست) هستند؛ (۲) جز این دو، زنانند که امور دینی رجیا را انجام می‌دهند؛ (۳) روحانیان زن مزدوج عالی‌رتبه هستند که از برای ایزدان کارکرد نخست به انجام این امور می‌پردازند؛ (۴) دو گونه روحانی زن باکره به انجام امور مربوط به ایزدان کارکردهای دوم و سوم می‌پردازند.

از موارد پیش‌گفته برمی‌آید که در سطح کارکرد نخست که خاص ژوپیتر رکس آسمانی است و نیز اساساً در سطح رکس زمینی (که پیوندهای ویژه‌ی وی میان سه فلامن اصلی با فلامن ژوپیتر) چیزی ذخیره نمی‌شود: زندگی دینی، یا زندگی سیاسی-دینی در اینجا یک واقعیت، یا دو اوت دس^۴ پیوسته، است. برعکس، ذخیره کردن نیروهای مارس و اوپس برای جنگ، که خوشبختانه دائمی نبوده و در آغاز موسمی بوده، و نیز ذخیره کردن فراوانی، تنها شیوه‌ی انجام این امور بوده و این‌چنین اطمینان حاصل می‌شود که این نیروها پیوسته در اختیار شهریار هستند.

شاید این همانندی مرتبه به همانندی پایدار میان آیین‌های این دو ساکرازوم مربوط باشد. پیش از آن‌که سپاه سالار فرمان یابد به نیزه‌های مارس دست می‌ساید و می‌گوید: «مارس، بنگر!» و می‌دانیم (نیز بنا بر سرویوس^۵،

1. Ovid

2. Fastes

3. regina sacrorum

4. do ut des

5. Servius

همان، ۱۰، ۲۲۸) که دوشیزگان وستا سالی یک بار نزد شهریار می‌رفتند و می‌گفتند: «می‌نگری شهریار؟ بنگر!»^۱ سرویوس از مناسبت این کار سخنی نمی‌گوید، اما از مناسبت آن بیخبر نیستیم. این سخن در قطعه‌ای منظوم در انه‌ئید^۲ آمده و نشان از آن دارد که عبارتی آیینی بوده و کمتر تغییر در آن راه می‌یافته که ورژیل^۳ آن را آورده است مناسبت آن در انه‌ئید ورژیل آشکار است: این عبارت در بخشی از داستان آمده که فور آن کشتی‌های تروایی^۴ سوخته و به صورت پریانی درآمده‌اند. هنگامی که انه‌ئیس^۵ فرمان داده تا لنگر ناوها را کنار اردوگاهش نزدیک مصب تیبر^۶ بیافکنند و خود در پی پشتیبانی رفته، تورنوس^۷ و لاتینس^۸ ناوها را به آتش می‌کشند. اما سیبل^۹ بی‌درنگ بدنه‌ی کشتی‌ها را به صورت پریانی درمی‌آورد و پریانی که پیشاپیش دیگران قرار دارند، شنا می‌کنند و خود را به کشتی انه‌ئیس می‌رسانند و به او می‌گویند: «انه‌ئیس، آن دو مرد را دیدی؟ بنگر!» اکنون در داستان آتش زدن کشتی‌ها می‌توان به آسانی ملاحظه کرد که ورژیل می‌خواسته ایزدانی را که برای ایشان در ولکانالیا^{۱۰} جشن ولکان^{۱۱} برای جلوگیری از آتش گرفتن محصول غله، آیینی برگزار می‌شده، گرد آورد. ﴿۱۲﴾ این ایزدان عبارتند از: لوکان، ظاهراً به عنوان آتش ویران‌گر، اوپس، پریان و ظاهراً مهتر ایشان ژوتورنا^{۱۳}، و کوئیرینوس. در داستان انه‌ئید، اوپس به صورت یونانی آن، سیبل ترجمه شده (که در روزگار ورژیل نیز معمول بوده) ﴿۱۴﴾؛ مهتر پریان ژوتورنا، حامی چشمه‌های زمینی، و برای ورژیل، دشمن تروایی‌ها است؛ کوئیرینوس جای خود را به انه‌ئیس داده زیرا برای ورژیل این ایزد همان رومولوس است که جنبه‌ی ایزدی یافته و در این منظومه نقش همو را دارد. ﴿۱۵﴾ آیین‌های ولکانالیا

1. *vigilans rex? vigila!* 2. *Aeneid* 3. *Vergil* 4. *Trojan*

5. *Aeneas* 6. *Tiber* 7. *Turnus* 8. *Latins*

9. *Cybele* 10. *volcanalia* 11. *Vulcan*

۱۲. در مورد ولکانوس و جشن ولکان 21-320 pp. *Archaic Roman Religion*

13. *Juturna* 14. *Tibullus*, I, 4, 68; *Ovid*, *Tristes*, 2, 24, etc.

15. *Volcanus (ignis): Aeneid*, v, 662 (cf. 660) and IX, 76; *deum genetrix berecynthia, mater, cybele*, IX, 92, 94, 108, 117 and X, 220; *aequoris deae, pelagi nymphae*; IX, 102-3 and 220-21, 231 *cymodocea*, X, 225; *Aeneas*, 219-61;

در بیست و سوم اوت در میان سه روز وسط کونسولیا^۱ (۲۱ اوت) و اوپیکونسویا^۲ (۲۵ اوت) برگزار می‌شود و معلوم است که با این دو آیین گروه منظمی را تشکیل می‌دهند. پس اگر ورژیل در صحنه‌ای از ولکانالیا می‌آورد که پریان چنان با انه‌نیس سخن می‌گویند که دوشیزگان وستا در آیینی نامشخص را کس را مورد خطاب قرار می‌دهند، می‌توان گفت که دوشیزگان نیز پس از برگزاری ولکانالیا، یعنی هنگام اجرای آیین‌های اوپیکونسویا یا اندکی پیش از آن با وی سخن می‌گویند. جالب توجه است که اهمیت‌آور در ساکوارایوم مارتیس و دوشیزگان وستا به هنگام اجرای آیین اوپس کونسویا خطاب به رکس از یک واژه استفاده می‌کنند: بنگر. در برابر دشمنی که روم را تهدید می‌کند و نیز برای مقابله با آتشی که فراوانی ذخیره‌شده را تهدید می‌نماید در رجیا در مراتب کارکردهای دوم و سوم از ایزد مارس یا از شهریار تقاضا می‌شود که «هوشیار باشند». این هوشیاری که مقدم بر عم است و منتظر می‌ماند و مراقب است ولی خود را پدیدار نمی‌سازد، همان برخوردی است که مایه‌ی حصول منافع معنوی است و دو جایگاه مقدس رجیا باید از آنها برخوردار باشند: مزایا، فرصت‌ها، موجباتی که تا زمان استفاده از آنها ذخیره شده‌اند و آماده‌ی بهره‌برداری هستند. بهتر است به بررسی جوامع هندواروپایی دیگری پرداخته شود که سازوکار شهریاری آنها کمابیش معلوم است. اگر در ایرلند، کارکرد شهریاری یا رهایی شهریاری^۳ یا اردری^۴ به مدب یا کلوترو تفویض می‌گردد که به هیچ‌روی دوشیزه نیستند؛ ولزی‌ها^۵ که در میان سلت‌های بریتانیای کبیر از همه معروف‌ترند، الگوی افسانه‌ی مختصر، واحد، اما مهم خویش را از رومیان برمی‌گیرند. در آغاز بخش چهارم مبینوگی^۶ آمده است که مت^۷ جادو-شهریار، جز به روزگار نبرد، همواره پای در دامن دختری دوشیزه دارد.^۸ بررسی‌های

→ در مورد انه‌نیس به عنوان پیش‌کسوت رومولوس، نک.

Mythe et épopée I, pp. 337-422 («Un dessin de virgile»).

1. Consualia

2. Opiconsivia

3. ri

4. ardri

5. the Welsh

6. Mabinogi

7. Math

8. «Ymlyc croth morwyn», in William John Gruffydd, Math vab Mathonwy (1928), p. 2.

پیش‌گفته درباره‌ی پیوندهای دوشیزگان و رکس، دست‌کم در اصل اگر نه در صورت، این امر شگفت را توجیه می‌نماید.

نمونه‌ی اسکاندیناوی‌ها نیز در آن واحد با نمونه‌های رومی و هندی سازگار است: همچون رومیان، شهریاران مرد و زن یاوران دوشیزه دارند، اما همانند هندیان، کارکرد نخست، از این دیدگاه، با دو کارکرد دیگر همانند است، که از شواهد ایزدشناسی و اسطوره‌ای برمی‌آید نه از آیینی چون آیین رومیان، یا از حماسه‌ای چون حماسه‌ی هندیان.

برترین ایزدان اسکاندیناوی، اودین^۱ شهریار و همسرش فریگ^۲ هستند. رفتار فریگ عاری از ضعف و سُستی و سزاوار بانوان رومی است: وی همسری جدی و مادری نیک است. اودین و فریگ نمونه‌ی خانواده‌ی انسانی هستند و تشکیل خانواده به دستوری ایشان است. ایزدبانوی ویژه و کهنتری نیز هست که لوفن^۳ نام دارد و صورت تجسم‌یافته‌ی صورتی مجرد است و سنوری^۴ (گول‌فاگینینگ^۵، ۳۶) خویش‌کاری وی را چنین آورده است: «با مردان و زنانی که او را بخوانند پس مهربان و نیک است، چنان‌که از پدر همگان (= اودین) و فریگ از برایشان دستوری زناشویی بگیرد، حتی اگر پیوند ایشان در آغاز ممنوع باشد». این زوج چنانند که همسر شهریار ایزدان، همانند رجینای رومی، فروتنانه اما فعالانه در کارکرد شهریاری شویش شرکت می‌کند. از همکاران اودین و فریگ چه می‌دانیم؟^۶

ایزدبانوی فولاً^۷ که همتای اوپس رومی، ایزدبانوی فراوانی است در مرتبه‌ی سوم در خدمت ایشان است. چنان‌که انتظار می‌رود، فولاً، ایزدبانوی وانیر^۸ نیست، بلکه ایزدبانوی ایسیر^۹ است. فولاً به ویژه با فریگ پیوسته است. سنوری

→ در مورد ساختار نخستین بخش این شعبه‌ی ماینوگی Mabinogi (فرزندان دون Don)، نک. The Destiny of the Warrior, pp. 144-45.

در مورد ساختار دومین بخش (قهرمانی‌های روزگار جوانی لئو Llew)، نک.

Mythe et épopée 1, p. 189, n. 1 1. Óðinn 2. Frigg

3. Lofn 4. Snorri 5. Gyll faginning

6. Snorra Edda Sturlusonar, ed. Finnur Jónsson (1931), p. 39. 7. Fulla

8. Vanir 9. Æsir

(گول فاگینیگ، ۲۲) (۱۰) در مورد فولآ چنین آورده است: «زلفش رها (لوشر^۲) است و بندی زرین (گولبند^۳) گرد سرش بسته است. صندوق کوچک فریگ (اسکی فریگ یر^۴) را می برد و کفش هایش را نگاه می دارد^۵، و از تصمیمات^۶ پنهانی وی آگاه است». پیوستگی نزدیک وی با شهریار و شهبانو از اسطورهی بالدر^۷ برمی آید: بالدر و زنش از ژرفای جهان زیرین، از شهریاری هل^۸ تنها برای سه ایسیر هدیه می فرستند: حلقه‌ی جادوی دروپنیر^۹ را برای اودین، جامه‌ای زیبا و چند چیز دیگر را برای فریگ، و حلقه‌ای زرین را برای فولآ. (گول فاگینیگ، ۳۴ آخر) (۱۰) شمار دوشیزگان در میان ایسیرها چندان نیست: این ایزدبانو که در خدمت شهریار و شهبانو است، دوشیزه است^{۱۱}؛ اودین در مرتبه‌ی دوم که خاص جنگجویان است، از برای تحولی که ویژه‌ی ژرمن‌ها است، بیش از ایزدان شهریار هند و حتی روم مشغول است: در این مورد می توان به پیوندهای وی با جنگجویان در نبرد و جز آن در فال هول^{۱۲} نگریست که در آنجا به پذیره‌ی پهلوانان در گذشته می رود. یاوران وی در این کارکرد نه مردان که فالکوریورها^{۱۳} هستند، که مراقب برگزاری درست میهمانی‌های همیشه‌ی فال هول می باشند و حتی میهمانان را نیز برمی‌گزینند. سنوری (یول فاینیگ، ۲۲ آخر) (۱۳) آورده است که «اودین آنان را به هر نبرد گسیل می‌دارد و ایشان کسانی را برمی‌گزینند که از پای درآیند^{۱۵} و پیروزی به ارمغان آورند». فالکوریها^{۱۶} از عاشقی می‌پرهیزند و آمیزش نمی‌کنند. ساکسو گراماتیکیوس^{۱۸} آورده است (۱۹) که ایشان هنگام آشنایی با پهلوانان

۱. همان، ص ۳۸.

2. Laushar	3. gullband	4. eski Friggjar
5. gøtir skóklœða hennar	6. launrad	7. Baldr
8. Hel	9. Draupnir	

۱۰. همان، ص ۶۷.

11. hon er mœr	12. Valhöll	13. the Valkyrjur
----------------	-------------	-------------------

۱۴. همان، ص ۴۰.

15. þær Kjósa feigð á menn	16. ráða sigri
----------------------------	----------------

17. Valkyries	18. Saxo Grammaticus
---------------	----------------------

۱۹. در داستان بالدروس هوثروس Balderus - Høtherus، ۲، ۳، ۴ از چاپ یورگن اولریک Jørgen Olrik و هانس ریدر Hans Ræder (۱۹۳۱)؛ در مورد این داستان نک. اثر من: از اسطوره تا تخیل From Myth to Fiction، پیوست ۳.

می‌گویند «سرنوشت نبرد^۱ برتر از هر سرنوشتی است که در آن پای به میان نهند^۲، بیشتر اوقات در نبردها شرکت می‌جویند^۳، بی‌آن‌که کسی آنان را ببیند، و با یاریگری نهران، دوستانشان را پیروزمند می‌گردانند». اما اهمیت واژه‌ای که این تاریخ‌نگار با آن ایشان را معرفی می‌کند کمتر از توصیف آنان نیست: هم‌آغوشی نکرده.^۴

در مورد مرتبه‌ی نخست که مرتبه‌ی شهریاری است این پرسش مطرح می‌شود که اوزین ستوده، نخستین قلمرو شهریاری اسکاندیناوی خود را، که توقف‌گاه وی در دانمارک بر سر راه وی به سوی سرزمین فراتر شوند است، مدیون کیست؟ مدیون ایزدبانویی به نام گفیون.^۵ سنوری در برشمردن ایسیره‌های مادینه، پیش از آن‌که از فولآ سخن گوید، می‌آورد: «۶» «گفیون دوشیزه است^۶، و آنان که دوشیزه درگذرند، در جهان دیگر او را خدمت می‌کنند.^۸ تعریف ایزدشناختی این ایزد چنین است، اما درباره‌ی وی اسطوره‌ای نیز هست که جنبه‌ی تاریخی یافته است». (ینگلینگاساگا، ۵؛ قس. گول‌فاگینگ، ۱)

هنگامی که اوزین «شهریار» به تنگه‌ی بالتیک^{۱۰} می‌رسد، گفیون را به سوی شمال به جانب گولفی^{۱۱}، شهریار شوند، گسیل می‌دارد تا از وی زمین بخواهد. گولفی نیز - به صورت مضمونی معروف «۱۲» - می‌گوید که هر اندازه که بتواند در یک روز و یک شب شخم بزند، به وی می‌بخشد. گفیون نیز به سرزمین غولان می‌رود و با آن‌که دوشیزه و پشتیبان دوشیزگان است با غولی هم‌بستر می‌شود و چهار پسر می‌زاید و آنان را به صورت گاو درمی‌آورد و بر آنان یوغ می‌نهد تا شخم بزنند.

گاوانِ توانمند چنان شخم می‌زنند که زمینی بس بزرگ را از قلمرو گولفی

1. fortuna bellorum

2. suis ductibus auspiciisque

3. praeliis interesse

4. virgines

5. Gefjun

6. Snorra Edda Sturlussonar, p. 38.

7. hon er mœr

8. ok henni þjóna þær, er meyvav andaz

9. Ynglingasaga

10. Baltic Straits

11. Gylfi

12. Cf. Mythe et épopée I, p. 234, n. 1.

جدا می‌سازند. این زمین که به جانب جنوب تا کنار ساحل گسترده است، سرزمین زلاند^۱ در دانمارک و نخستین قلمرو شهریاری اودین می‌گردد، اما اودین در آنجا نمی‌ماند، زیرا سر آن دارد که به جای گولفی فرمانروای سوئد شود. این چنین گفینون به خداوندگارش خدمتی بس بزرگ می‌کند و وی را دارای قلمرو شهریاری می‌گرداند.^۲ طبیعی است که مفسران از این تضاد برآشفته‌اند: گفینون، ایزدبانوی دوشیزه‌ی حامی دوشیزگان است؛ اما در «تاریخ» آمده که با دیوی هم‌بستر می‌گردد و چهار پسر می‌زاید تا شهریاری را صاحب قلمرو شهریاری کند.^۳ اما در افسانه‌ی مادوی نیز همین امر روی می‌دهد: مادوی دوشیزه‌ای پارسا است که بنا بر سرنوشتش باید باقی عمر را دوشیزه بماند، اما از سر فرمانبرداری چهار پسر می‌زاید که هنگام نیاز پدر شهریارش وی را از شرم صدقه ندادن برهاند.

این پیوندها بی‌اهمیت نیستند، بلکه مایه‌ی آن می‌شوند که بپذیریم که هندواروپاییان درباره‌ی خدمات جبران‌ناپذیر یاوران دوشیزه نظریه‌ای نیک پرداخته داشتند که بنا بر آن این دوشیزگان که همواره دوشیزه باقی می‌ماندند، توانا و کارآمد بودند و در مراتب هر سه کارکرد، یا همانند دوشیزگان رومی تنها در مراتب کارکرد دوم و سوم به یاری شهریاران برمی‌خاستند.

بازداشتن یا باژگونه کردن دوشیزگی در افسانه‌ی ایرلندی، که از جنبه‌های دیگر با افسانه‌ی ییاتی و مادوی بسیار همانند است، مسئله‌ای را طرح می‌کند که باید بررسی آن را به سلت‌شناسان واگذارم: در این مورد ایرلند با همداستانی چشمگیر هند، روم، اسکاندیناوی، و ولز رویارو است.

1. Zealand

۲. این در واقع مسئله‌ی زمین به عنوان ماده‌ی شهریاری (کارکرد نخست) است. نه مسئله‌ی زمین به عنوان فراهم‌سازنده‌ی خوراک (کارکرد سوم): نک. وضعیتی مشابه در

Alythe et épopée I, pp. 596-5

نمی‌دانم چه عناصری از ایزدبانوی سرسبزی Vegetationsgötin در گفینون Gefjun هست. نک. Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte II, pp. 329-31.

۳. و حتی در بهترین صورت (Ynglingasaga)، هنگامی که اودین از دانمارک به سوئد کوچ می‌کند، این زن در زلاند Zealand می‌ماند، با سکیولدر Skjöldr ازدواج می‌کند، و این چنین درمی‌یابد که در آغاز دودمان دانمارکی سکیولدونگار Skjöldungar قرار گرفته است.

تبرستان

www.tabarestan.info

آثار دو مزیل

- Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne, Georges Dumézil; édition établie et préfacée par François-Xavier Dillmann.
Paris: Gallimard, 2000.
- [Moyne noir en gris dedans Varennes. English] The riddle of Nostradamus: a critical dialogue, Georges Dumézil; translated by Betsy Wing.
Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1999.
- Le crime des Lemniennes: rites et légendes du monde égéen, Georges Dumézil; édition présentée, mise à jour et augmentée par Bernadette Leclercq-Neveu.
Paris: Macula, c 1998
- Le roman des jumeaux et autres essais, Georges Dumézil; vingt-cinq esquisses de mythologie (70-100) publiées par Joël H. Grisward.
Roman des jumeaux
[Paris]: Gallimard, c 1994
- [Mitra-Varuna. English]
Mitra-Varuna: an essay on two Indo-European representations of sovereignty, Georges Dumézil; translated by Derek Coltman.
New York: Zone Books, 1998.
- itle Entretiens avec Didier Eribon, Georges Dumézil.
[Paris]: Gallimard, c 1987.
- The stakes of the warrior, Georges Dumezil; translated by David Weeks; edited, with an introduction, by jaan Puhvel.
Berkeley: University of California Press, c 1983.
- Apollon sonore et autres essais: vingt-cinq esquisses de mythologie, Georges Dumézil.
paris: Gallimard, c 1982.

Camillus: a study of indo-European religion as Roman history, by
Georges Dumézil; edited, with an introd., by Udo Strutynski;
translations by Annette Aronowicz and Josette Bryson.
Berkeley: University of California Press, c 1980.

Marjages indo-européens, suivi de Quinze questions
romaines, Georges Dumézil.
Paris: Payot, 1979.

Romans de Scythie et d'alentour, Georges Dumézil.
Paris: Payot, 1978.

Les dieux souverains des indo-européens, Georges
Dumézil.
[Paris]: Gallimard, c 1977.

Fêtes romaines d'été et d'automne suivi de Dix questions
romaines, Georges Dumézil.
[Paris]: Gallimard, c 1975.

Documents anatoliens sur les langues et les traditions du
Caucase.
Paris Dépositaire: Librairie A. Maisonneuve 1960

Les dieux des Germains: essai sur la
formation de la religion scandinave.
Paris: Presses universitaires
de France, 1959.

Contes et légendes des Oubykhs.
Paris institut d'ethnologie 1957.

Déeses latines et mythes védiques.
Bruxelles (Berchem) Latomus 1956.

Aspects de la fonction guerrière chez les indo-Européens.
[1. éd.]
Paris Presses universitaires de France 1956.

Rituels indo-européens à Rome.
Paris, C. Klincksieck, 1954.

L'héritage indo-européen à Rome: introduction aux séries «Jupiter,
Mars, Quirinus» et «Les mythes romains.»
[Paris]: Gallimard, [1949]

Jupiter, Mars, Quirinus, iv. Explication de textes indiens et latins.

[1. éd.]

Paris, Presses universitaires de France, 1948

Flamen –brahman, par Georges Dumézil. . .

Paris, P. Geuthner, 1935.

Jabagi

Textes populaires inguś; recueillis par M. Jabagi. Traduits, commentés et précédés d'une introd. grammaticale par G. Dumézil. Paris A. Maisonneuve 1935

Ouranós –Várúna, étude de mythologie comparée indo-européenne. Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1934.

Etudes comparatives sur les langues caucasiennes du nord-ouest (morphologie)

Paris Adrien –Maisonneuve 1932

Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques.

Paris, Honoré Champion, 1930

Le problème des centaures; étude de mythologie comparée indo-européenne.

Paris, P. Geuthner, 1929.

le festin d'immortalité; étude de mythologie comparée indo-européenne.

Paris, P. Geuthner, 1924.

Le crime des Lemniennes; rites et légende du monde égéen.

Paris P. Geuthner 1924

Loki.

Paris, G. P. maisonneuve [1948]

Tarpeia: essais de philologie comparative indo-européenne, Georges Dumézil.

Paris: Gallimard, 1947.

Naissance d'archanges (Jupiter, Mars, Quirinus, III) Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne.

[Paris] Gallimard [1945]

Servius et la fortune; essai sur la fonction sociale de louange et de blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain.

[Paris] Gallimard [1943]

Horace et les Curiaces.

[Paris]: Gallimard, [1942]

Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indoeuropéenne de la société et sur les origines de Rome. 2d ed.

[Paris]: Gallimard, [1941]

Mythes et dieux des Germains, essai d'interprétation comparative.
Paris, E. Leroux, 1939.

Conte lazes.

Paris institut d'ethnologie 1937

[Entre les dieux et les démons, un sorcier (K-avya Usanas, Kavi Usan).
English]

The plight of a sorcerer, Georges Dumézil; edited by Jaan Puhvel and
David Weeks.

Berkeley: University of California Press, c 1986.

Rencontres de religions: actes du colloque du Collège des Irlandais tenu
sous les auspices de l'Académie royale irlandaise, juin 1981, édités par
Proinsias mac Cana et Michel Meslin.

Paris: Belles lettres, 1986.

Heur et malheur du guerrier: aspects mythiques de la fonction guerrière
chez les indo-Européens, Georges Dumézil.

2e éd., remaniée.

Paris: Flammarion, c 1985.

L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais: vingt-cinq
esquisses de mythologie (51-57), Georges Dumézil.

[Paris]: Gallimard, c 1985.

«Le moine noir en gris dedans Varennes»: sottise nostradamique; suivie
d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate, Georges
Dumézil.

[Paris]: Gallimard, 1984.

La courtisane et les seigneurs colorés, et autres essais: vingt-cinq
esquisses de mythologie (26-50), Georges Dumézil.

[Paris]: Gallimard, c 1983.

Le Verbe oubykh: études descriptives et comparatives, par Georges
Dumézil, ...; avec la collaboration de Tevfik Esenc.

Paris: impr. nationale: C. Klincksieck, 1975.

The destiny of a king. Translated by Alf Hiltebeitel. Chicago
University of Chicago Press [c 1973]

From myth to fiction: the saga of Hadingus. Translated by Derek
Coltman.

Chicago, University of Chicago Press [1973]

Gods of the ancient Northmen. Edited by Einar Haugen; introd. by C. Scott Littleton and Udo Strutynski.

Berkeley, University of California Press, 1973.

[Religion romaine archaïque. English]

Archaic Roman religion, with an appendix on the religion of the Etruscans. Translated by Philip Krapp. foreword by Mircea Eliade.

Chicago, University of Chicago Press [1970]

Du mythe au roman: la saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v-viii) et autres essais.

1. éd.

Paris: Presses universitaires de France, 1970.

Idées romaines.

[Paris]: Gallimard, 1969.

Mythe et épopée.

[Paris]: Gallimard, 1968.



سرنوشت شهریار

ژرژ دو مزیل (۱۸۹۸-۱۹۸۶) فقه‌اللسوی، اسطوره‌شناس و مورخ فرانسوی در زمینه‌ی اسطوره‌شناسی هندواروپایی چهره‌ای شناخته‌شده است. دو مزیل اساس بررسی‌های خویش را بر سنجش ساختاری ادیان هندواروپایی چون ادیان هند، یونان و ژرمن نهاد. وی در تحقیقات خود به این نتیجه رسید که همه‌ی ادیان هندواروپایی در آموزه‌هایی مشترک ریشه دارند که آیین‌ها، اسطوره‌ها و سازمان اجتماعی را در بر گرفته‌اند. از دید او همه‌ی کارهای دینی را در اجتماع می‌توان به سه کارکرد روحانی، سپاهی، و مولد بخش نمود.

نظریه‌ی دو مزیل در روشنگری جنبه‌های تاریک اساطیر هندواروپایی یاریگر بوده است.

دو مزیل در پاریس زاده شد و در شهرهایی چند در فرانسه درس خواند و سپس وارد اکول نورمل سوپریور شد که دانشگاهی معتبر در پاریس است. آنجا بود که واژه‌نامه‌ی ریشه‌شناختی لاتینی اثر میشل براک را خواند و خود سنسکریت آموخت. پس از شرکت در جنگ جهانی اول سال ۱۹۱۹ دو مزیل آغاز به تدریس در دانشگاه ورشو در لهستان نمود. سال ۱۹۳۳ به پاریس بازگشت و مدیر آموزش اکول پراتیک دزوت اتود (مدرسه تبعات عالیه) شد و تا سال ۱۹۶۸ در آنجا به تدریس تاریخ ادیان هندواروپایی پرداخت. سال ۱۹۷۸ به عضویت فرهنگستان فرانسه درآمد.

۱۸۰۰ تومان

ISBN 964-5776-74-7



نشر قاصد