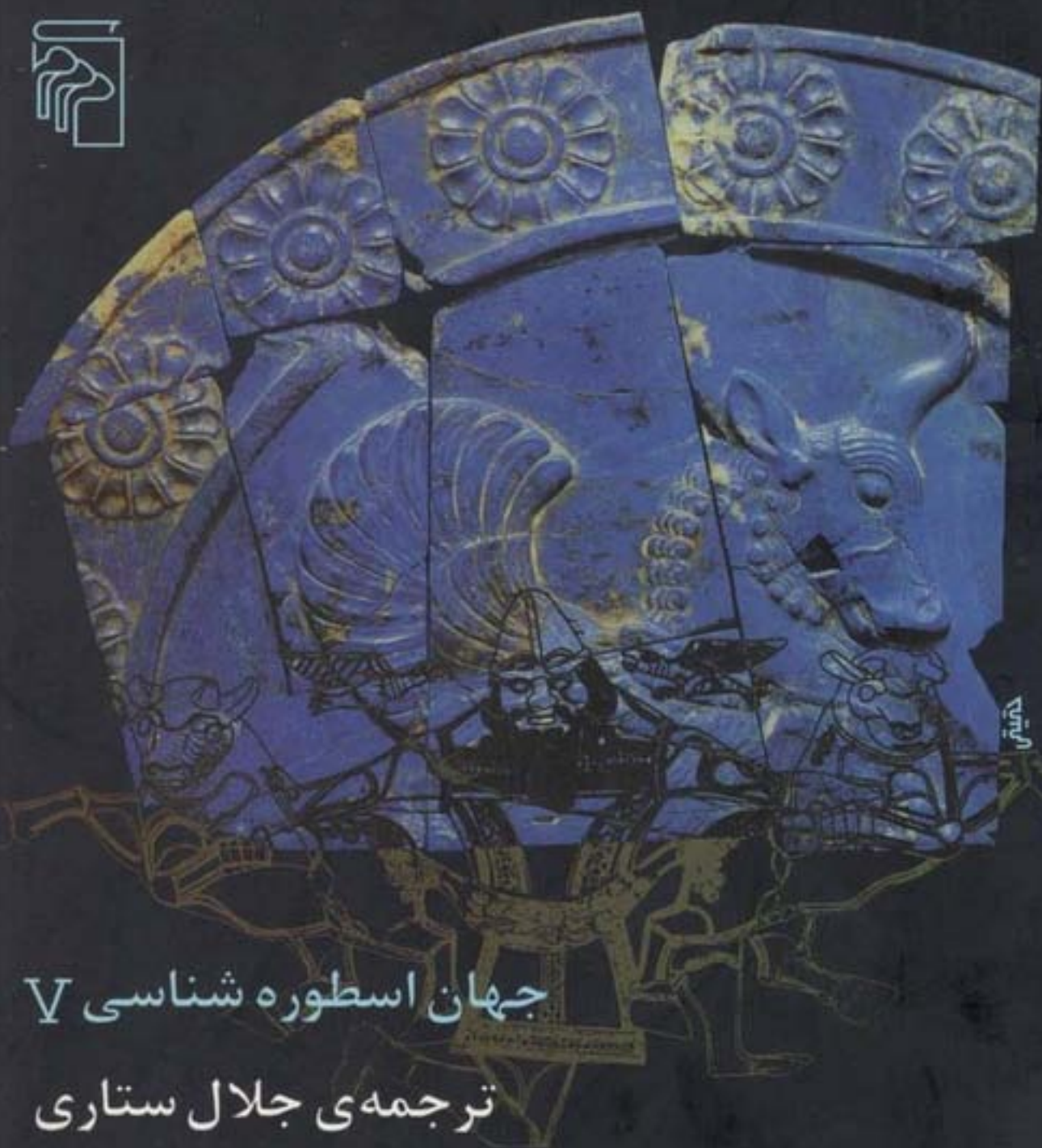


اسطوره و حماسه

در اندیشه‌ی ژرژ دو مزیل



جهان اسطوره شناسی V

ترجمه‌ی جلال ستاری

اسطوره و حماسه در اندیشه ژرژ دومزیل

از مجموعه جهان اسطوره‌شناسی

v



نشر مرکز

اسطوره و حماسه در اندیشه ژرژ دومزیل

از مجموعه جهان اسطوره‌شناسی

v

ترجمه جلال ستاری



نشر مرکز

*Mythes et épopées
dans la pensée de
Georges Dumézil*

traduit par Jalāl Sattarie

اسطوره و حماسه در اندیشه ژرژ دومزیل: از مجموعه جهان اسطوره‌شناسی / ترجمه‌ی جلال ستاری. - تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
شش، ۱۴۹ ص. - (نشر مرکز؛ شماره نشر ۵۷۷).

ISBN: 964-305-605-8

۱. دومزیل، ژرژ، ۱۸۹۸- Dumézil, Georges - نقد و تفسیر. ۲. اساطیر.
الف. ستاری، جلال، ۱۳۱۰-، مترجم. ب. عنوان.

۲۹۱ / الف ۵۱۳

BL ۳۱۱ / الف ۱۳۸۰



اسطوره و حماسه در اندیشه ژرژ دومزیل

از مجموعه جهان اسطوره‌شناسی

ترجمه جلال ستاری

طرح جلد از ابراهیم حقیقی

چاپ اول ۱۳۸۰، شماره نشر ۵۷۷

۲۴۰۰ نسخه، چاپ سعدی

کلیه حقوق برای نشر مرکز محفوظ است

نشر مرکز، تهران، صندوق پستی ۱۴۱۵۵-۵۵۴۱

شابک: ۹۶۴-۳۰۵-۶۰۵-۸-۸ ISBN : 964-305-605-8

E-mail: info@nashr-e-markaz.com

فهرست

۱	یادداشت مترجم	
۲	چند رد و نشانه در زندگینامه	فرانسوا اوالد
۵	ژرژ دومزیل	فرانسوا اوالد
۱۰	پیک خدایان	
۳۵	برنامه پژوهشی دومزیل	ژان - کلود میلنر
۴۵	طرحی بی‌بدیل	کلود - لوی استروس
۶۵	گواهی روشن روش تطبیقی	دانیل دوبوئیسون
۷۸	داستانهای قرون میانه	ژوئل ه. گریسوارا
۸۸	دومزیل، ۴ تک خال و نیکلا کوچولو	ژوئل ه. گریسوالد
۹۱	پزشکی و سه کنش	ژرژ دومزیل
۱۰۵	اساطیر رومی	ژان شد
۱۱۴	هند: مه‌بهارات	دانیل دوبوئیسون
۱۱۹	جهان ایرانی	ژاک دوشن - گیمن
۱۲۶	خدایان ژرمنی	فرانسوا - گزاویه دیلمن
۱۳۴	اساطیر یونانی	برنار سرژان
۱۴۳	بازگشت به قفقاز	ژرژ شاراشیدزه
۱۵۰	کتابشناسی	

یادداشت مترجم

ژرژ دومزیل (Georges Dumézil) دانشمند اسطوره‌شناس برجسته فرانسوی که بیگمان در زمانه ما، نامدارترین و بلندپایه‌ترین متخصص در اسطوره‌های هندواروپایی و هندوایرانی است، متأسفانه در ایران ناشناخته مانده است. نگارنده یکبار به مناسبت درگذشتش در ۱۹۸۶، مقاله‌ای نوشت^۱ و باری دیگر ترجمه مقاله‌ای بلند از وی را درباره سه کنش که در اصل خطاب‌ه‌ایست که استاد ایراد کرده بود، در جلد چهارم مجموعه «جهان اسطوره‌شناسی» به چاپ رساند. از این که بگذریم، اگر خطا نکنم، تا این زمان (دیماه ۱۳۷۹) هنوز کتابی از او به زبان پارسی برنگشته و به چاپ نرسیده است. آثار دومزیل گونه‌گون و فراوان است و انتخاب کتابی از آن میان برای ترجمه، کار آسانی نیست. از اینرو نگارنده بهتر آن دید که نخست مجموعه مقالات آموزنده‌ای را که بزرگان اسطوره‌شناس و دومزیل‌شناس درباره وی، چند ماه پیش از مرگش، نوشته و چاپ کرده‌اند^۲، به زبان فارسی برگرداند تا مدخلی بر شناخت وی و شاید هم فتح بابی برای ترجمان یکی از آثار گرانسنگش به زبان پارسی باشد.

۱- نک به جلال ستاری، آئین و اسطوره در تئاتر، توس، ۱۳۷۶.

2- *Magazine Littéraires Georges, Dumézil, Mythes et épopée, Un dossier, un entrtien, un inédit. No 229, Avril 1986.*

چند رد و نشانه در زندگینامه

ژرژ دومزیل در ۴ مارس ۱۸۹۸ در پاریس زاده شد. پدرش اهل شهر بوردو (Bordeaux) و مادرش اهل شهر آنژه (Angers) یا آنژو (Anjou) بود. کودکی اش بسان کودکی پسر افسری پیش از جنگ ۱۹۱۴-۱۹۱۸ در انتقال از جایی به جایی دیگر گذشت. پس از اتمام تحصیلاتش در کُلژ نوفشاتو (Neufchâteau) و مدارس متوسطه (lycée) تروا (Troies) و تارب (Tarbes) و لویی کبیر (Louis - Le - Grand)، در ۱۹۱۶ به دانشسرای عالی (École Normale Supérieure) رفت.

در بهار سال ۱۹۱۷، در نوزده سالگی به خدمت در نظام فراخوانده شد و پس از چهار ماه آموزش به عنوان افسر تحت تعلیم در فوتن بلو (Fontainebleau)، در جنگ شرکت جست (سالهای ۱۹۱۷ و ۱۹۱۸). پس از فراغت از خدمت، در سال ۱۹۱۹ در امتحانی که برای انتخاب داوطلبان شایسته تدریس در مدارس متوسطه و عالی برگزار می شود (agrégation) در رشته ادبیات قبول شد و به تدریس در مدرسه (lycée) بووه (Beauvais) پرداخت و چیزی نگذشت که در صدد برآمد شغلی در خارج از فرانسه به

دست آورد و در ۱۹۲۱ در دانشگاه ورشو، به مقام استادی زبان فرانسه منصوب شد (Lecteur).

اما از لهستان خوشش نیامد. «در آن زمان، من، مسافر خوب و سازگاری نبودم و می خواستم که در خارج، همه چیز مثل آن باشد که در فرانسه هست». دومیل در ورشو، رساله دکتری اش را با عنوان ضیافت جاودانگی *Le Festin d'immortalité*، به راهنمایی آنتوان میه (Antoine Meillet) نوشت. «این موضوع در آن زمان به نظرم درخشان می نمود؛ ببینید شامل چه چیزهایی می شود: افسانه های آنا پرنا (Anna Perenna)، شباهت شیوه تهیه مائده لذیذ خدایان در هند با شیوه تهیه آبجوی خاص خدایان ژرمنی ... من اندیشیدم که هندواروپایی را به تمام و کمال کشف کرده ام».

پذیرفته شدن این رساله (۱۹۲۴) به دومیل امکان می دهد که به ترکیه سفر کند. «مصطفی کمال شنیده بود که کرسی های درس تاریخ ادیان، وسیله ای برای روحانیت زدایی از دانشگاه فرانسه بوده است و بنابراین مصمم شد که در دانشگاه استانبول، در بطن دانشکده الهیات اسلامی، کرسی تاریخ ادیان، تأسیس کند. بدین منظور من به ترکیه دعوت شدم و چون در بند اسلام زدایی یا روحانیت زدایی از هیچ چیز نبودم، قرار گذاشتم که کرسی تاریخ ادیان، پس از یک سال به دانشکده ادبیات، منتقل شود».

ژرژ دومیل ۶ سال در ترکیه ماند (۱۹۲۵-۱۹۳۱): «این مدت بهترین سالهای زندگیم بود». دومیل در ترکیه، زبانهای قفقازی و خاصه زبانی را کشف کرد که زبان «خاص وی» شد، یعنی زبان اویغی که به توصیف و شرح و تعریفش همت گماشت.

در ۱۹۳۱ از ترکیه به سوئد رفت: «ترک ترکیه، حقیقتاً دل کندنی

دردناک بود. می توانستم به کار و زندگی در ترکیه ادامه دهم: دانشگاه مرا پذیرفته بود، اما پاریس خبر داد که مقام استادی زبان فرانسه (lectorat) در دانشگاه اوپسال (Upsal) که پیش از عزیمت به ترکیه مجدداً خواستارش بودم، اینک بی استاد است. بنابراین از همه چیز دست شستم، از عنوان پرطمطراق استاد گذشتم و به عنوان متواضعانه تر استاد تمرین زبان (lectour) در دانشگاه اوپسال رضا دادم».

ژرژ دومزیل به حمایت سیلون لوی (Sylvain Lévy) در ۱۹۳۳ به فرانسه بازگشت و به مدیریت تحصیلات در مدرسه تبعات عالی (بخش پنجم)، در زمینه پژوهش تطبیقی ادیان اقوام هندواروپایی منصوب شد، اما به علت لوایحی که پییر لاوال (Laval) به تصویب رساند^۱ نتوانست این مقام را به دست آورد، مگر در ۱۹۳۵.

در کلژ دو فرانس، کرسی تمدن هندواروپایی فقط به خاطر ژرژ دومزیل بنیان یافت و دومزیل تا زمان بازنشستگی، در آن مؤسسه عالی، به تدریس اشتغال داشت (۱۹۴۹-۱۹۶۸) و پس از آن سه سال (از ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۱ در ممالک متحده آمریکا به سر برد (پرینستون، شیکاگو، لس آنجلس).

در ۲۶ اکتبر ۱۹۷۸ به جای ژاک شاستند (Jarques Chastene) به عضویت آکادمی فرانسه درآمد (و در اکتبر ۱۹۸۶، دیده از جهان فروبست)^۲.

۱- رجل سیاسی فرانسه (۱۸۸۳-۱۹۴۵)، در سال ۱۹۳۰ و ۱۹۳۲ وزیر کار بود و در ۱۹۳۴، وزیر مستعمرات و امور خارجه، در ۱۹۳۶ مجبور به استعفا شد و پس از شکست فرانسه در ۱۹۴۰، در حکومت ویشی دوباره به وزارت و معاونت مارشال پتن رسید و سرانجام محکوم به مرگ و تیرباران شد (م).

۲- نک به مقاله نگارنده در آئین و اسطوره در تئاتر، توس، ۱۳۷۶. (م).

فرانسوا اوالد (François Ewald)

ژرژ دومزیل

بنیانگذار مکتب نوین اسطوره‌شناسی تطبیقی

برای آنکه ژرژ دومزیل (George Dumézil) در کلژ دو فرانس (Collège de France) تدریس کند، لازم آمد که رشته جدیدی در برنامه دروس منظور شود: کرسی تمدن هندواروپایی. منظور بررسی واقعیات تمدن غیرمادی و تصورات جمعی و نهادها و کیش‌ها و افسانه‌ها و ساختار اجتماعی اقوامی بود که در سپیده دم تاریخ مان، در خطه‌ای که از هند تا اروپا گسترده است، زیسته و رفت و آمد کرده‌اند.

برنامه پهناور است، اما فقط یک جنبه از پژوهشهای ژرژ دومزیل را که آمریکائیان «اسطوره‌شناسی تطبیقی نوین» می‌نامند، شامل می‌شود. پژوهشهای ژ. دومزیل، ساحات دیگری دارد که بیگمان ناشناخته‌ترین اما به اندازه اسطوره‌شناسی تطبیقی، اساسی و مهم‌اند و به زبانهای قفقاز (خاصه اویخ) و آمریکای جنوبی (کشوان quechuan)^۱ و آفریقا، مربوط می‌شوند. جهان‌شمولی پژوهشهای ژرژ دومزیل، نه همانند فراگیری

۱- Quechus یا Quichua، زبان تمدن آمریکای جنوبی، پیش از کریستف کولومب. قوم Quichua که طبقه حاکمه‌اش اینکاها بودند، بدین زبان سخن می‌گفتند (م.).

دانش عالم زبان‌شناس است و نه پهناوری دانش متخصص در صرف و نحو و دستور زبان و یا خیره در اسطوره‌شناسی تطبیقی. ژرژ دومزیل، اهل برقراری ارتباط و پیوندهاست: به مثابه رشته پیوند است، کانون دادوستد و مبادله است و اصل و مبدأ برقراری مناسبات است.

نخست برقراری ارتباط میان دورترین گذشته در تاریخ‌مان یعنی سرآغاز تاریخ^۱ (protohistoire) هندواروپائیان و تاریخ امروزمان. تحقیقات ژرژ دومزیل از جمله تحقیقاتی است (گرچه علمی و شاید به سبب علمی بودنش) که جستجوی یاد و حافظه اصلی و منشأمان در سراسر آن، دنبال می‌شود و ادامه دارد. تعریف زبانی که در شرف نابودی است، کاری که دومزیل در باب زبان اویخی کرد، به اندازه همت همر در شرح افسانه قوم آخایی^۲ (Achéens)، سرانجام‌بخش و اساسی است. سه مجلد اسطوره و حماسه و رمان‌های سکاییان و اقوام پیرامونی‌شان (Les Romans de Scythie et d'alentour) و افسانه هادینگوس (La Saga de Hadingus) و مجموعه‌های شامل گرده‌های اساطیر، نشان‌دهنده این معنی‌اند که متون هندواروپایی چگونه امروزه به زندگی‌شان ادامه می‌دهند و بنابراین نمرده‌اند. کار و کوشش ژرژ دومزیل که همانا حفظ و نگاهداری و انتقال و تعلیم و زنده نگاه داشتن و احیاء است، هرگز متوقف نشده است و وی امروزه نیز با تجدید چاپ مهابهارات و بهاگوات به اهتمام سرهنگ پولیه^۳ (Polier) که

۱- دورانی که میان دوران پیش تاریخی و دوران تاریخی بشریت واقع است (م.).

۲- یکی از نخستین اقوام هندواروپایی که در یونان مستقر شد و نیای اسطوره‌ای‌شان Achaïos نام داشت (م.).

۳- سرهنگ دوپولیه (De Polier)، اهل لوزان سوئیس که در اواخر قرن ۱۸ در کمپانی انگلیسی در هند، خدمت می‌کرد، نسخه‌ای از مهابهارات را که رامچوند Ramtchund دانشمند هندی به وی داده بود، و از لحاظ دقت و روشنی، کم‌نظیر است، به چاپ رساند (م.).

آرزوی وی و همکار سوئدی‌اش، ستیگ ویکاندر (Stig Wicander) بود، همان کار را دنبال می‌کند.

با خواندن آثار دومزیل، در وهله نخست به این گنجینه افسانه‌ها و داستانها و روایاتی که از سرزمین سکاییان و هند و ایران و اسکاندیناوی و ایتالیا به ما رسیده است و به زبانی روشن شرح شده‌اند، دست می‌یابیم. از جمله داستان پنج برادر پاندوا (Pāndava)، پی افکندن شهر روم، حماسه نارت‌ها (Nartes)، مصایب خدایان اسکاندیناویایی، همان خدایانی که الهام‌بخش واگنر در خلق ابرای انگشتی نیبلونگن (Anneau des Niebelungen) بوده‌اند. همه هنر دومزیل در اعاده این متون است نه به زبان ما، بلکه به زبانی که آن اقوام سخن می‌گفته‌اند. در واقع زرژ دومزیل آن افسانه‌ها را، در پرتو پژوهشی قیاسی و تطبیقی، به یکدیگر وصل می‌کند یعنی مناسبات و پیوندهایشان را معلوم می‌دارد.

مقایسه، درست خلاف تفسیر است. تفسیر عبارت از کاربرد مقیاسی انتزاعی و نابسودنی برای یکی و همسان کردن چیزهای مختلف است. تحلیل اساطیر از لحاظ دومزیل، برخلاف روش تحلیلی فروید به عنوان مثال، هرگز برای آفتابی کردن یک عامل ثابت انسان‌شناختی نیست. برعکس اسطوره‌کاوی به روش دومزیل، روایات مختلف و نسخه بدل‌های یک اسطوره را آشکار می‌سازد و اختلافات را برملا می‌کند. دومزیل بیش از هر چیز به جزئیات توجه و نظر دارد. بازپسین شاهد عالی این معنی، تجدید چاپ کتاب بازبینی شده لوکی^۱ (Loki) است که دومزیل با وسواس تمام، همه متونی را که از لوکی سخن می‌گویند در آن گرد آورده است.

۱- خدا یا دیو در اساطیر ژرمنی که شخصیتی مکار و غالباً دلقک و گاه شوم پی است (م).

و تحقیقاً روش دومزیل را در همینجا کشف می‌توان کرد. توضیح اینکه به زعم وی، همه فراز و نشیب‌های زندگانی پر جنب و جوش خدایان و قهرمانان بغستان هندی و اسکاندیناویایی و رومی، از اصول مشترکی در سازمان‌یابی تبعیت می‌کنند. به بیانی دیگر تاریخ به سه کنش که خصیصه ساختار ایدئولوژی هندواروپایی است تقسیم می‌شود. ساختار، اما به شرطی که آن را همذاتِ جوهر و یا ماهیت امر نپنداریم و انگاره انسان‌شناختی ندانیم. ساختار به معنایی که دومزیل از آن مراد می‌کند، اصل ارتباطات و بده و بستان است، درست همانگونه که ساختار زبانی خاص، امکان مبادله و معاوضه را (با زبانی دیگر) فراهم می‌آورد ماوراء تنوع بینهایت تلفظِ اصوات، (در هر زبان). ساختار سه بخشی که دومزیل هیچگاه از کاوش در پویایی آن، باز نایستاده است، گواه بر این است که اقوام هندواروپایی، وارثان نوع اندیشه‌ای هستند که هماهنگی سه کنش فرمانروایی (شهریاری، و جنگاوری و اقتصادی را باور دارد.

ژرژ دومزیل در پژوهش، تابع روشی خاص نیست، بلکه تابع اخلاقیاتی خاص است. نه مکتب‌ها را دوست دارد و نه انضباط رشته (ای از علوم انسانی) را. بدترین خصلت روشی خاص اینست که هیچگاه از این قصد و نیت غافل نیست که پاس قواعد و قوانینش را بر حرمت امور و وقایع، مقدم بدارد و بنابراین مقررات، روش را بیش از نفس‌الامر، محترم می‌شمارد. اما امور و واقعیات پایان‌ناپذیرند و اگر کار کردن با آنها و مقابله دادن‌شان را با امور و وقایع دیگر بدانیم، سرانجام همان واقعیات، نظریه‌ای را که می‌خواست زندانی‌شان کند، نقض می‌کنند. شناخت واقعیات با شناخت ذات یا جوهر و یا مفهومی خاص حاصل نمی‌شود، بلکه از راه شناخت واقعیتی دیگر به دست می‌آید. بنابراین مشغله ذهنی

ژرژ دومزیل در پژوهش، کاربرد مذهب تحصّلی بنیانی و ریشه‌گرائیست که به صورت نظریّه، نسخه‌نویسی نمی‌شود و به همین علت در میدان علوم انسانی، از غرابتی خارق‌العاده برخوردار است.

آیا انسان را در اثرش کشف باید کرد؟ این نکته چندان متقن و حتمی نیست. ژرژ دومزیل بارها این سخن را تکرار کرده است که کارکرد ساختار سه بخشی، دیرزمانی است که پایان یافته است. اساطیر هندواروپایی درس و پیامی ندارند که از آنها بیاموزیم. اخلاق‌شناسی (شیوه) کار (دومزیل) را در این جا نیز سراغ باید کرد و آن جدامانی و انفصال هر چه بیشتر از موضوع بررسی است. پژوهش برای این نیست که در خدمت موضوعی به کار گرفته شود. اگر اسطوره‌شناسی تطبیقی، شوق و سودای ژرژ دومزیل است، ایضاً نقابی است که چهره‌اش پشت آن پنهان است. زیرا دومزیل هرگز از طنز در حق خود و فاصله گرفتن با خود، غافل نیست: مثلاً آنجا که اقرار می‌کند که رؤیایش اینست که آثارش در قفسه کتابخانه‌ای، گردو خاک خورند تا روزی در عصر رنسانس نامحتملی، دوباره کشف شوند. آیا شیوه‌ای سرپوش‌تر از این برای عذر تقصیر خواستن هست؟ یعنی چیزی جز حلقه‌ای از زنجیره بیفایده نسل‌ها نبودن؟

پیک خدایان

گفت‌وگوی فرانسوا اوالد با ژرژ دومزیل

ژرژ دومزیل خط سیرش را در وادی اساطیر و افسانه‌ها ترسیم می‌کند. هدف این گشت و گذار از هند تا ایسلند، بر آفتاب انداختن هویت هندواروپایی است.

– از چه تاریخی پژوهش در اساطیر را آغاز کردید؟

– این عشقی است که از دوران کودکی در من می‌جوشد. سابقاً انتشارات هاشت (Hachette) مجموعه‌ی دو زبانۀ نفیسی چاپ می‌کرد، سطر مقابل سطر، شامل زبان‌های یونانی و لاتینی و آلمانی و انگلیسی و حتی به گمانم اسپانیایی. من هفت هشت ساله بودم. پدرم برای آنکه زبان آلمانی بیاموزم یک مجلد از این مجموعه که تألیفی از نیبور (Niebuhr)، تاریخ‌نویس قدیم آلمانی و فرانسه‌ستیز افراطی بود، پیدا کرد که حاوی افسانه‌های یونانی آرگونت‌ها^۱ (Argonantes) و هراکلس بود. من تمام آن داستان را به

۱- قهرمانان اساطیر یونانی که با کشتی آرگو (Argo) به رهبری ژازون (Jason) به کلشید (Colchide) رفتند در طلب پوست زرین (Toison d'or) و ژازون به یاری مده (Médée) آن را به دست آورد. یک تن از نامدارترین این سفرکردگان هراکلس بود (م.).

خوبی فراگرفتم و کسی نبود که درباره کارهای شگفت هراکلس و ماجراهای ژازون (Jason) و مده (Médée) از من بیشتر بداند.

مضمون هندواروپایی را بعدها کشف کردم. هنگامی که کتابخانه پدر بزرگ مادری‌ام، به خانه‌مان منتقل شد. در میان آن کتاب‌ها، کتابی بود از میشل برآل (Michel Bréal) به نام *واژگان لاتینی* برای دانش‌آموزان سال سوم که در واقع فرهنگ ریشه‌شناختی زبان لاتینی بود. من در آن کتاب کشف کردم که واژه پدر در لغت سانسکریت *pitar* است و واژه مادر، *mātar*. این کشفیات مرا شگفت‌زده کرد و همین کشف، اصل و منشأ عشقم به اساطیر هندواروپایی است.

در آن زمان چیزی به پایان سال چهارم تحصیلم در شهر تروا (Troyes) نمانده بود. استاد زبان لاتینی‌مان، آلفرد ارنو (Alfred Ernout)، شاگرد آنتوان میه^۱ (Antoine Miettet) بود که دستور زبان تطبیقی، تألیف بروگمان (Brugmann) را (به فرانسه) ترجمه کرده بود. من از او اطلاعاتی درباره مه‌بهارات خواستم و استاد مرا با ادب دست به سر کرد و گفت: «وقتی بزرگ شدید آن را خواهید خواند». معه‌ذا به خاطر من، واژه مه‌بهارات را به لغت سانسکریت بر تخته سیاه نوشت.

میشل برآل استاد محبوب دوران جوانی‌ام بود. او چیزهایی را با هم تألیف و ترکیب می‌کرد که جانشینان محتاط‌ترش آنها را از هم سوا می‌کردند و اساطیر و زبان‌ها به یک اندازه و میزان، مورد توجهش بودند. کتابش به نام *Hercule et Cacus*^۲ کتاب بالینم شده بود، و به نظرم بدیهی می‌نمود که هرکول تجسم طوفان باشد.

۱- زبان‌شناس فرانسوی ۱۸۶۶-۱۹۳۶، استاد در مدرسهٔ تنبّعات عالیّه که برجسته‌ترین زبان‌شناس فرانسوی نسل خود بوده است (م.).

۲- کاکوس پهلوان اساطیر رومی است که از سه سرش آتش می‌بارید (م.).

— آیا رشته‌های دیگر هرگز شما را وسوسه نکردند؟

— چرا، فیزیک در سال ۱۹۱۳. در آن سال، چند ماه دو کتاب شوق‌انگیز به چاپ رسیدند، یکی به نام: *L'Aperçu d'une histoire de la langue greque* از آنتوان میه که عشق و شوق و ذوقم به اساطیر هندواروپایی را دوچندان کرد و دیگری به نام *Atomes* از ژان پرن (Jean Perrin). سال ۱۹۱۳ سالی است که من ناکام در ادبیات، نخستین بار در یک کلاس درس فیزیک حضور یافتم و وسایل و ابزار آزمایشگاهی را کشف کردم و با کاربرد آنها آشنا شدم و برخلاف نظر استاد فلسفه‌مان، اطمینان یافتم که اتم وجود دارد.

بعدها در دوره آموزش عالی تردید داشتم که فلسفه بخوانم یا زبان‌شناسی (فقه‌اللغه). چندین بار در کلاس درس لئون روبن (Léon Robin) حاضر شدم که چهارمین کتاب جمهوری^۱ را توضیح می‌داد. با خود گفتم که اگر فلسفه این است، پس همان بهتر که زبان‌شناسی بخوانم. بنابراین فلسفه را رها کردم و از آن زمان همواره نوعی بدگمانی در حق فلسفه دارم. از فلاسفه می‌ترسم. فیلسوفان منتظر پخته شدن مسائل نمی‌مانند تا آنها را بگشایند. آنان توجیهاتی برای همه چیز دارند، حال آنکه من در سراسر عمر، در توجیه وقایع بزرگ یا کوچک، شکست خورده‌ام.

— معهذالگه به دکارت استناد می‌کنید.

— تا حدی که دکارت نیز به عقل سلیم رجوع می‌کند.

— چون از کسانی سخن می‌گوئیم که در شما تأثیر کرده‌اند، دانشمندانی

۱- رساله سیاسی و فلسفی به قلم سیسرون در شش کتاب، به صورت گفتگو و ملهم از افلاطون (م).

چون فریزر^۱ (Frazer) و سالومون ریناخ^۲ (Salomon Reinach) چه نقشی داشتند؟

— هنگامی که بیست و پنج یا سی ساله بودم، دوازده مجلد کتاب شاخه طلایی (Rameau d'or) بسیار مقبول و موردپسند روز بود. فریزر در تهیه نمایه کتاب‌هایش دقت بسیار داشت و نمایه شاخه طلایی، کتاب را برای هر مورخ ادیان، ضرور و لازم می‌ساخت. من توفیق آن را یافتم که با فریزر در کهنسالی‌اش دیدار کنم. در آن زمان مشغله‌ام بررسی زبانهای قفقازی بود و به قصد بزرگداشت فریزر، تحریر مقاله‌ای در باب یک زبان قفقازی را تقریباً به او تحمیل کردم، اما وی تقاضایم را نپذیرفت و گفت: «نه نه، این امر به من مربوط نمی‌شود» و در نتیجه به رغم اصرارم، هیچ چیز به من نداد. بدبختانه سالومون ریناخ را نشناختم. یکبار او را در موزه‌ای در بروکسل دیدم بی آنکه از نزدیک با وی آشنا شوم و بشناسم. این مرد حافظه‌ای باورنکردنی داشت. همه تاریخ دوران باستان را از بر بود. بازو به بازوی زن جوانی در موزه می‌چرخید و همه چیز را با اطمینان تمام برایش توضیح می‌داد. کتابش Cultes, mythes et religions، تألیفی اعجاب‌انگیز است: به همان اندازه که زیباست و خوب نگارش یافته، در توجیه توتمیسم، ساده‌دلانه است.

من هرگز خطر نکردم که در کارم از سالومون ریناخ تأثیر بپذیرم، در عوض من چنانکه همه همسالانم، به شدت تحت تأثیر فریزر بودیم.

— از امیل دورکم (Emile Durkheim) هم؟

— می‌توانستم با او آشنا شوم، اما همواره نوعی احساس دلزدگی و بیزاری در حقیقت داشتم. به غایت جزم‌اندیش بود. کتابش: Les Fomes

۱- قوم‌شناس نامدار اهل اِکس (Ecosse)، ۱۸۵۴-۱۹۴۱ (م.).

۲- زبان‌شناس و باستان‌شناس فرانسوی ۱۸۵۸-۱۹۳۲ (م.).

élémentaires de la vie religieuse به نظرم رساله‌ای می‌نمود که از پیش (پیش از مشاهده واقعات) نوشته شده است. وی در سراسرش، واقعیات و امور را برای اثبات آنچه که به نظرش از پیش قطعی می‌نمود، به هم چسبانده است. در آن زمان، کیش آئین استرالیائیان موضوع محل منازعه میان فریزر و دورکم بود. فریزر خاصه به پژوهشهای قوم‌شناسان بسیار برجسته‌ای چون اسپنسر (Spencer) و گیلن (Gillen) استناد می‌کرد. من این احساس بیگمان نادرست را داشتم که دورکم می‌خواهد به هر قیمت، چیز نوی عرضه کند. دورکم به نوشته‌های مبلغ و مبشر دینی آلمانی‌ای به نام استراهلو (Strahlow) دست یافته بود که همواره با انگلیسیان توافق نداشت. به نظرم چنین می‌نمود که دورکم به‌طور منظم و روشمند او را ترجیح می‌دهد. من دوست نداشتم که کتاب *Les Règles de la méthode sociologique* را پیش از آنکه کارم تمام شده باشد بنویسم. اگر اصرار داریم که قانون وضع کنیم، این کار را جز در پایان عمر نمی‌توانیم کرد، یعنی پس از آنکه بارها اشتباه کرده و پشیمان شده‌ایم.

مکتب دورکم کلاً تحت نفوذ و سیطره روحیه و ذهنیت اسکولاستیکی بود که خواهرزاده‌اش مارسل موس (Marcel Mauss) اسیرش نشد. مارسل موس ذهنی باز و پذیرا داشت و همواره آماده بود تا همه چیز را از سر بگیرد و در همه چیز چون و چرا کند. در همه سالیانی که در کلاس درسش بودم، موس هرگز واژه «توتم» را به زیان نیاورد. البته درس‌هایش را از پیش آماده نمی‌کرد و از مطلب پرت می‌افتاد و آشفته‌گویی می‌کرد، اما خیلی چیزها می‌دانست.

من پیرو دیگری از مکتب دورکم را به نام هوبر (Hubert) شناختم. خلقیات مان با هم جور و سازگار نبود. چقدر جزم‌اندیش بود و چه اطمینانی به خود داشت!

- چگونه ساختار سه بخشی ایدئولوژی هندواروپایی را کشف کردید؟

- می‌پنداشتم که در کتابم ضیافت جاودانگی *Festin d'immortalité* اساطیر هندواروپایی را به وفور و به آسانی، بی‌مشقت بسیار، بازیافته‌ام. اما این حقیقت نداشت. در کتاب دیگرم *Le Problème des Centaures* پنداشتم که مسائل دیرین را بهتر گشوده‌ام. توضیح اینکه در آن زمان، مسائل را به گونه‌ای که در قرن نوزدهم طرح و عنوان شده بودند یعنی براساس برابری نام‌ها، از سر می‌گرفتم. هنگامی که مسئله اورانوس - وارونا (*Ouranos - Varuna*) را از سر گرفتم، شاید صد سالی بود که اسطوره‌شناسان می‌گفتند آندو یک تن‌اند، حال آنکه زبان‌شناسان با سختگیری بیشتر خلاف آن نظر، حکم می‌کردند و می‌گفتند «ou» در لغت یونانی، نمی‌تواند با «va» در سانسکریت مطابقت داشته باشد. من با خود می‌گفتم مسئله زبان‌شناسان را کنار بگذاریم، امری که مسئله را قاطعانه فیصله خواهد داد، مقایسه انواع خدایان و نحوه عمل آنان است. متأسفانه مقایسه وقتی مربوط به یک نکته می‌شود و نه مربوط به ساختاری پیچیده، به آسانی دلخواهانه و من‌درآوردی می‌شود. این تقدیر محتوم از اسمی به اسم دیگر، در کمینم بود.

اما دو چیز تأثیری سرانجام‌بخش در پژوهشم داشتند: من از کودکی ذوقی به زبان چینی داشتم و از زمانی که به پژوهش پرداختم، فریفته کتابهای مارسل گرانه^۱ (*Marcel Granet*) شدم. در سال ۱۹۳۵، پنج، شش ساعت در روز زبان چینی یاد می‌گرفتم. سیلون لوی (*Sylvain Lévy*) که کریمانه مراقب کار و مشغله‌ام بود، به من توصیه کرد که با مدیران

۱- چین‌شناس فرانسوی ۱۸۴۴-۱۹۴۰ که روش جامعه‌شناختی را در تحلیل و بررسی اسناد و مدارک قوم‌شناختی مربوط به چین به کار برد (م.).

پژوهش‌های بخش دیانات (بخش پنجم) در مدرسه تبّعات عالیّه، دیدار کنم، گرچه چنین چیزی مرسوم نبود و تصریح کرد: «به دیدار گرانه نروید، شما را بیرون خواهد کرد».

به زعم این هشدار، وقتی اندکی زبان چینی آموختم، به دیدار گرانه در خانه‌اش رفتم. خودش در را به رویم گشود. ما همدیگر را نمی‌شناختیم. من انتظار داشتم که با لگد بیرونم کند و یا در را با صدا برویم ببندد. اما گرانه پس از اندکی تردید، در را چارطاق به رویم باز کرد و گفت: «بیائید تو، دو سال است که منتظرتان هستم» و به شدت مؤاخذه و ملامت کرد، به گونه‌ای که تا آن زمان، هرگز چنان سرزنش و گوشمالی نشده بودم. بر من ثابت کرد که هرچه تا آن زمان کرده‌ام، ابلهانه است. من قلباً با او موافق بودم و بنابراین از خود دفاع نمی‌کردم و در چهره‌ام نه شگفتی دیده می‌شد و نه بیزاری. برعکس حالت می‌بایست حاکی از رضایت و خوشنودی می‌بود و همین امر او را اندکی شگفت‌زده می‌کرد. گرانه به من اجازه داد که در کلاس درسش در مدرسه تبّعات عالیّه، حضور یابم. سرنوشت کار و تحقیقاتم در همانجا رقم خورد، اگر این واژه معنایی داشته باشد، و در همانجا روشم در پژوهش و یا دست‌کم نحوه‌ی رویکردم به اساطیر سازمان یافت.

– جالب است که شما از راه زبان چینی به درک هندواروپایی نایل آمدید.

– نه، از راه زبان چینی نبود، بلکه به دست‌گذاری یک فرد یعنی گرانه و شیوه‌اش در کاربرد متون و مقایسه‌های نامنتظر و استوار آنها با یکدیگر بود. هنگامی که در سال ۱۹۳۴ کار کردن با او و یا دست‌کم گوش دادن به حرفهایش را آغاز کردم، با مشکلات دست و پنجه نرم می‌کردم، از سال ۱۹۳۸ تاکنون نیز ممکن است که همچنان گرفتار مشکلات دست و پاگیر

باشم - آینده در این باره داوری خواهد کرد - اما همیشه اعتقاد داشته‌ام و دارم که بر زمین استوار گام می‌زنم و زمین زیر پایم لرزان و لغزان نبوده است.

در اواخر سال ۱۹۳۷ در خطابه‌ای که در مدرسهٔ تبعات عالیه ایراد کردم، مسألهٔ برابری فلامن^۱ (Flamen) با برهمن را که درباره‌اش پژوهشی به چاپ رسانده بودم که چون پژوهش‌های پیشینم چندان مایهٔ خوشنودی و رضایت‌خاطر نبود ولی به رغم رأی زبان‌شناسان بدان تعلق خاطری دارم، از سر گرفتم (مسأله کمتر از مورد برابری اورانوس - وارونا، نویدکننده است). مسأله را با نقض و نفی همهٔ چیزهایی که نوشته بودم، از سر گرفتم. روزی دو واقعیت ساختارمند که بدان‌ها توجهی نکرده بودم شگفت‌زده‌ام کرد. در هند، سه طبقهٔ اجتماعی هست: نخستین طبقه، مرکب از برهمن‌ها (کاهنان) است، دوم، طبقهٔ راجانیا (rājanya)، جنگاوران و سوم، طبقهٔ وایشیا (vaiçya) تودهٔ برزیگران. در روم، فلامین‌های مهتر سه تن‌اند، یکی کاهن خاص برترین خدا ژوپیتر است، دومی، کاهن مارس خدای جنگ و سومی کاهن شخصیتی که نسبتاً ناشناخته بود و بعضی هنوز او را همچنان ناشناخته می‌دانند، حال آنکه به گمان من شناخته و روشن است که کیست: کیرینوس (Quirinus). فلامین کیرینوس فقط به کشاورزی می‌پردازد. نامش تقریباً همان معنای وایشیا را می‌رساند. کیرینوس خدای همهٔ انسان‌ها (co - vir - io) -، یعنی همهٔ قوم با تقسیم‌بندی‌های (طبقات) طبیعی قوم است. اساس پژوهش من، مقایسهٔ این دو واقعیت بود و در این مقایسه، برهمن و فلامن به گونه‌ای متقارن باهم قیاس نشده‌اند بلکه سه خدای رومی و سه طبقهٔ اجتماعی، به حسب

۱- flamen, Flamine به لاتینی، در تمدن و فرهنگ رومیان، کاهنی است که در خدمت خدایی خاص و عهده‌دار برگزاری آئین‌های کیش اوست (م.).

ویژگی یا تخصص و «کنش»های همسان، تعریف می‌شوند. از آن پس، بخش زبان‌شناختی این پرونده، سمت و سوی دیگری یافت (یعنی بیشتر به معنای فنی برهمن پرداخت که در همه مراسم قربانی در هند، کاهن حاکم و ناظر بر قربانی است و عملاً همه اهمیتش را از دست داده است).
 - می‌توانید عمل سه‌کنش را توضیح دهید؟

- سه‌کنش، حاکم بر طبقات هندی‌اند و نیز بر کهن‌ترین دیانت هندی یعنی ودایی. تحلیل نخستین‌کنش با جفت خدایان میترا - وارونا، به سرعت صورت پذیرفت و این‌کنش با جمع دو خدا: خدایی که اساساً خدایی کیهانی است و خدایی که بیشتر در غم بشریت است، خدایی که شهریاری جادوگر است و به همین سبب تشویش‌انگیز و خلاق است و خدایی که اصولاً اهل قانون و قضاوت و صلح‌جو و سازمان‌ده است، صورت می‌بندد.

تحلیل خدایان و اساطیر دو‌کنش دیگر دشوارتر بود. کنش سوم، بنا به طبیعتش به هیچ تعریف ثابتی تن در نمی‌دهد. این‌کنش اساساً اقتصادی است و چیزی که در آن مطمع نظر است، کاشتن و خوردن است و بنابراین وابسته به مکان و زمان و خصوصیات زمین است. نظر به آنکه جوامع هندواروپایی مدام در کوچ و حرکت بودند، بنابراین تحقق و واقعیت‌یابی کنش سوم نیز تغییر می‌کرد و هیچگاه ثابت نبود. اما در عین حال این‌کنش، در برگیرنده بارآوری حیوان و انسان و بنابراین به آسانی در تضاد با کنش دوم است، همانگونه که صلح و جنگ با هم تضاد و تباین دارند.

در فهرست خدایان ودایی، خدایان همزاد، آشوین (Açvin) یا ناساتیا (Nāsatyā)، نمایندگان کنش سوم‌اند. اما آنان تنها نمایندگان همه‌کنش سوم نیستند بلکه همکارانی دارند که عبارتند از پوشان (Pūshan) خدای گله‌ها

و ساراسواتی (Sarasvati) الهه جویبارها. همچنین در روم، کیرینوس خدای توده^۱ viri و فلامینش که به امور برزیگری می‌پردازد، همه کنش سوم را شامل نمی‌شوند.

اما کنش دوم که کنش رزمجویی و جنگاوری است. در آخرین چاپ کتابم *Heur et malheur du guerrier*، نظریه‌ای در توجیه نوعی سازمان‌یابی این کنش آمده است، منتهی کنش سوم برخلاف کنش اول، به گونه‌ای جامع و مانع سازمان نمی‌یابد و سازمان‌دهی نمی‌شود، زیرا جنگ و قدرت‌نمایی، آستن بسی حوادث نامنتظر است. به علاوه همه تحلیل‌ها و کاربردهای کنش اول، دستاورد «متفکران» و فلاسفه و در نهایت کاهنان است، چون طبیعتاً کنش خاص ایشان، بیشتر مورد علاقه و توجه‌شان بوده است و فلسفه بی‌قید و بند و در حال و هوایی آزاد، می‌بالد. برعکس به محض آنکه به عالم عینی و مخالط پا می‌نهم، به ناچار تابع تغییرات آن عالم می‌شویم؛ همین‌گونه تغییری در اقتصاد، محال است که در کنش سوم تأثیر نکند و به عنوان مثال، تغییر سلاح، جبراً و حکماً در کنش جنگاوری مؤثر می‌افتد. اما دگرگونی و دستکاری الهیات یا آئین، آثار و عواقب کمتری دارد.

– آیا این سه کنش همانگونه که هستند از متون مستفاد می‌شوند و یا

آنکه حاصل تفسیر متون‌اند؟

– متون اساسی بر آنها دلالت دارند. رسم و آئین دینی در روم که به

موجب آن، هر سال سه فلامین ژوپیتر و مارس و کیرینوس می‌بایست در یک گردونه نشسته برای پیشکش قربانی متفقاً، عزیمت کنند، نمایانگر هماهنگی سه کنش است. در کهن‌ترین دوران تاریخ هند (به موجب

گواهی ای متعلق به قرن ۱۴ پیش از میلاد)، هنگامی که شاهی الهیاتش را خلاصه می‌کرد و از خدایان می‌خواست که ضامن آن باشند، خدایانی که از آنان حاجت می‌طلبید، خدایان کنشی بودند یعنی میترا - وارونا، ایندرا، و ناساتیا. هنوز در قرن یازدهم، در معبد بزرگ اوپسال (Upsal)، برای خدایان سه‌گانه اودن (Odinn) و تور (Thôrr) و فریر (Freyr)، متفقاً، یک آئین مذهبی برگزار می‌شده است.

بنابراین ساختار سه بخشی در بسیاری موارد آشکار است. اما در مواردی دیگر، مثلاً در افسانه سه‌گناه جنگجو، آن ساختار را در تار و پود قصه ملاحظه می‌کنیم، بدین‌تقراری که جنگجویی نمونه، پی در پی مرتکب سه‌گناه در قبال سه‌کنش می‌شود و به دست کنش سوم از پای درمی‌آید. مواردی هم هست که وجود سه‌کنش در آنها فرضی و احتمالی است. بدین معنی که چون ساختار سه‌بخشی، گسترش و انتشار بسیار دارد، آدمی گاه وسوسه می‌شود در موردی که یکی از سه‌کنش بی‌رنگ یا کج‌تاب شده است، وجود آن ساختار را حدس زده به فرض متوسل شود. این موضوع یعنی حدس و فرض و احتمال وجود سه‌کنش، امری است مربوط به درایت و فطانت و عقل سلیم و همواره قابل تجدیدنظر.

— انگاره سه‌کنش عملاً چگونه به کار می‌افتد؟

— بعضی درست بودن واژه «کنش» را منکر شده‌اند. من به حفظ این واژه دلبستگی خاصی ندارم. به جایش می‌توان گفت: «نظرگاه». اما واژه باب و رایج شده است. هرچه هست، شاکله سه‌کنش چون چارچوبی برای تنظیم هرگونه مفهوم به کار آمده است، بیگمان بدین جهت که هیئت روحانیون بودند که «می‌اندیشیدند»، چنانکه پیشتر یادآور شدم. آیا از سر گرفتن این کار (یعنی تجدید تفکر) برای حفظ و یا سازش دادن

مفاهیم (قدیم یا موقعیت‌های جدید) در بقیه سطوح جامعه اهمیت داشت؟ در این باره هیچ چیز نمی‌توان دانست. کار آن روحانیون، کاری فلسفی شبیه و همتراز کار فلاسفه پیش از سقراط یا فلاسفه یونی^۱ (ionien) است.

– برای این چارچوب یا قالب مفهومی، چه ضریب واقعیتی می‌توان قائل بود؟

– این چارچوب در اذهان وجود داشته است و از آن رهگذر، در نهادها و در اساطیر و غیره رخنه کرده است. به عنوان مثال هیچ جبر و الزامی نیست که همه ابوالجمعی کنش سوم، زیر نظر مثلاً فریر (Freyr) یا کیرینوس = باروری، توده جماعت، صلح و غیره گرد آیند. یک تن از ثابت قدم‌ترین معارضانم، آندره پیگانیول André Piganiol این کنش سوم را انبانی می‌نامید که من هر چیزی را که با کنش اول و کنش دوم نمی‌خواند، درهم و برهم در آن می‌ریزم. اما من نیستم که این همه را یکجا، گرد می‌آورم. در جمع خدایان اسکاندیناویایی، مظهر خدای توده مردم یا فولک (folkvaldi, folk) اندام مردی برخاسته‌ایست که به گونه‌ای بی‌پرده و خام، مبین آرزوی جنسی و شهوت است. از سوی دیگر در صورتهای تاریخمند الهیات این خدا، خصائص فرمانروایی و شهریاریش، «صلح فریر» و فراوانی محصول است. هیچ ضرورتی ایجاب نمی‌کند که این عناصر در یک کنش واحد گرد آیند، اما هندواروپائیان چنین خواسته‌اند، حال آنکه اساطیر و فلسفه چینی، به عنوان مثال، این ضرورت را درک نکرده‌اند و ایدئولوژی سه کنشی نیافریده‌اند.

گاه ایراد می‌کنند که این ساختار، طبیعی است و بدون آن، نه جامعه

۱- فلاسفه و دانشمندان مکتب یونی (نام سابق بخش مرکزی آسیای صغیر در کرانه دریای اژه)، در قرن ششم - پنجم قبل از میلاد (م.).

حیوانی وجود خواهد داشت و نه جامعه انسانی و نه سازمان آلی زنده. یقیناً چنین است، اما هندواروپاییان برخلاف غالب جوامع، بدان شعور و وقوف یافته‌اند و از آن، چارچوبی عمومی برای تفکر ساخته‌اند.

– آشکارا کنش سوم بیشتر مورد توجه شماست.

– قطعاً، اما آیا هرگز توفیق خواهیم یافت که شناختش را پایان یافته تلقی کنیم؟ کار ایضاً کنش اول آسان بود، چون کاهنان درباب دو ساحت جادویی و قضایی اش بسیار اندیشیده‌اند. اما کنش سوم نه تنها کنشی است که جست و خیز بسیار دارد و جنبان است، بلکه بی ثبات نیز هست. اگر طایفه از اسکاندیناوی به صحرای آفریقا کوچ کند، بدیهی است که تصورش از اقتصاد، به تبع این مهاجرت، تغییر خواهد کرد. همچنین اگر دامداری جایگزین کشاورزی شود.

– آیا ساختار سه کنش هشیارانه به کار می‌رفت؟

– تکرار می‌کنم که همه متون کهن که در اختیار داریم، به قلم دانشمندان است. دروئید^۱ (druide) های جوانسال، بیست سال در جزیره مان^۲ (Man) برای آموختن همه چیز از ادبیات حماسی تا خداشناسی، بسر می‌بردند. ریگ‌ودا امروزه همان شکلی را دارد که در آغاز عصرمان داشته است و کهن‌ترین سرودهای ریگ‌ودا، اینک همان‌اند که پانصدسال پیش از عصر مان بودند، بی هیچ روایت دیگری به عنوان نسخه بدل. این دوام و بقا مرهون فنون خارق‌العاده یادگیری و یادسپاری است. بدین معنی که برهنه‌های تازه‌کار را وادار به از حفظ خواندن ریگ‌ودا می‌کردند، نه با شروع از آخرین واژه، بلکه از آخرین هجای کتاب. به همین جهت هیچ متنی بهتر از ریگ‌ودا ثبت و ضبط نشده است.

۱- کاهن قوم سلت (م).

۲- جزیره بریتانیای کبیر واقع در دریای ایرلند (م).

– شما واژه ساختار را به کار می‌برید، از آن چه مراد می‌کنید؟
 – آنچه همه مردم همواره از آن مراد کرده‌اند یعنی مجموعی از واژه‌ها که با رشته‌های پایدار به هم پیوسته‌اند، مجموعی از واژه‌های همبسته که نباید آنها را جدا از هم تفسیر کرد و یا آنکه به بیانی دیگر معنای‌شان فقط در ارتباط با هم معلوم می‌شود و تنها در اینصورت است که معنی‌دار می‌شوند. هر ذهن و هر کلمه‌ای ساختارمند است، زبان (langue) نیز ساختارمند است.

– نوع تلقی‌تان از این لفظ (ساختار) با کاربرد همان واژه در قاموس کلود-لوی استروس، نسبتی دارد؟

– آری و نه. مواد و مصالح مورد مطالعه‌مان بسیار فرق می‌کنند و بنابراین شیوه برخورد و رویکردها مان نیز. برای من، لفظ «ساختار» یادآور تصویر تار عنکبوت است که مارسل موس آن را غالباً به کار می‌برد. توضیح اینکه در یک نظام فکری، هنگامی که بر یک مفهوم فشار می‌آورید، و یا نخ یکی از آنها را می‌کشید، همه نظام متأثر می‌شود یا نخ همه مفاهیم کشیده می‌شود، زیرا همه بخشها با رشته‌هایی به هم وصل‌اند.

همچنین هنگامی که لفظ ایدئولوژی را به کار برم، از آن معنایی بس خرد مراد می‌کنم، به همان معنایی که از میتولوژی و تئولوژی استنباط می‌شود یعنی مجموع و فهرست‌نامه‌ای از اساطیر و خدایان و اندیشه‌های راهنما.

– تردیدتان در بیان آشکار نظرتان در باب ساختارگرایی و اتخاذ تصمیم در آن باره را چگونه توجیه می‌کنید؟

– ساختارگرایی، مکتب است و من به مکاتب حساسیت دارم یا به نحوی غریزی از آنها بیزارم. شاید آنچه من به گسترشش کمکی کرده

باشم همان چیز است که از گرانه آموخته‌ام یعنی مفهومی از ساختار^۱. در جوامع چنانکه در مغزها، حداقلی از انسجام و سامانندی وجود دارد. - تشخیص ساختار سه‌بخشی بر تصویری که ما از نیاکان هندواروپایی مان می‌توانیم داشت، بی‌تأثیر نیست.

- من نمی‌دانم هندواروپائیان که بودند و چگونه مردمی بودند. فقط از راه مطالعه زبان‌ها، می‌توان تأیید کرد که جایی میان دریای بالتیک و بحر خزر، میان دانوب و اورال، مجموعی از اقوام می‌زیستند که بی‌تردید هرگز مجموعی وحدت یافته‌تر از جماعت هلنیان در ادوار بعد، تشکیل ندادند، اما به رغم تکلم به گویشهایی که در آن زمان، متفاوت بودند، زبان یکدیگر را می‌فهمیدند و می‌بایست نظام فکری مشترکی داشته باشند، البته با روایات و تابش‌های مختلف، که سعی‌ام در کشف آن نظام فکری است. گفتنی است که این روایات مختلف به گونه‌های شایان توجهی منتشر شده‌اند، چنانکه مثلاً در زمینه‌ی واژگان دینی و نهادهای اجتماعی، میان شرق اقصی و غرب اقصی، بهترین تطابق میان روایات مختلف از یک نظام فکری وجود دارد. بنابراین نیاکان اقوام ایتالو - سلتی - Italo (celtiqws) می‌بایست با نیاکان هندوایرانیان همسایه بوده باشند.

نام «هندواروپایی»، اگر به معنای جغرافیایی کلمه فهم شود، نام بدی نیست. نام هندواروپایی، بر مجموعه اقوامی اطلاق می‌شود که هندیان، شرقی‌ترین اقوام آن کلیت به شمار می‌روند و در غرب، تقریباً در سراسر اروپا سکونت دارند.

- آیا مشکل می‌توانیم از تصویر نیای مشترکی صرف نظر کنیم؟

- شما حق دارید که در هر مقوله هرچه دلتان خواست، در عالم

خیال تصور کنید، به شرطی که بدانید و بگوئید که خیال‌پردازی می‌کنید.

– به صورت بندی این ساختار اندیشه هندواروپایی چگونه پی باید برد؟

– من تصور می‌کنم (خواب و خیال!) که آن ساختار، در دوران پیش از تاریخ، با تقسیم‌بندی واقعی جامعه مطابقت داشته است، متهی آن تقسیم‌بندی، به مرور تخفیف و تغییر یافته و گاه از بین رفته است مگر در دو متهی الیه آن جهان، یعنی در هند و در ایرلند. در هر حال به نظرم چنین می‌نماید که عقل سلیم حکم می‌کند که فرض کنیم اگر اقوام هندواروپایی برخلاف اقوام آسیایی قائل به ایدئولوژی دو بخشی، ایدئولوژی سه بخشی ساخته و پرداخته‌اند، این امر به سازمان اجتماعی خاص آنان مربوط می‌شده است.

من امروزه چنین می‌گویم، اما شاید اندکی بعد، خطر کرده چیز دیگری بگویم. چون کار من این نیست، کار من مقایسه چیزهایی است که تاریخ و نص و متون، مؤید آنهاست.

– ایدئولوژی سه کنش، ناپدید شده از بین خواهد رفت. اگر این ایدئولوژی، در حکم ساختار است، چگونه می‌توان این امر را توجیه کرد که این ساختار همه چیزهایی را که تاریخ می‌توانسته از نو جذب کند، هضم نکرده است؟

– مورد غرب را در نظر بگیریم. مسیحیت نمی‌توانست آن ساختار را ویران کند و براندازد. پس از مسیحیت، بحث‌ها در باب شهریار و جنگ و اقتصاد، به تبع تثلیث دیگری، در چارچوب سنت توراتی، صورت گرفت.

– در باب سه نظام فئودالیسم چه می‌اندیشید؟

– من فکر نمی‌کنم که آن سه نظام، ریشه‌ای مسیحی و متأخر داشته باشند. درباره منشأ آنها فرضیات متعددی وجود دارد. در وهله نخست می‌توان پنداشت که دستاورد ژرمن‌ها، یعنی ویزیگوتهاست^۱ (visigoth). ژوئل گریزوارد (Joël Grisward) همانندی‌های شگفت‌انگیزی میان حماسه ناربونیان^۲ (Narbonnais) و یک دوره از افسانه‌های هندی یافته است. همچنین می‌توان پنداشت که آن سه نظام، ارمغان فرانک‌ها^۳ (Francs) است که بدبختانه درباره‌شان آگاهی بسیار اندکی داریم. ایضاً می‌توان پنداشت که تحت تأثیر ایرلند پدید آمده است، زیرا نخستین گواهی‌های دال بر وجود این ایدئولوژی در انگلستان و در شمال فرانسه، به دست آمده‌اند. در واقع آنگلساکسون‌ها بیشتر تحت تأثیر ایرلند بوده‌اند تا (بقیه) قاره (اروپا). بعضی حتی این فرضیه را آورده‌اند که ایدئولوژی مزبور، میراث روم در دوران امپراطوری است که البته این فرضیه از همه فرضیات دیگر دورتر از حقیقت و باورنکردنی‌تر می‌نماید.

– آیا امروزه هم شاکله سه کنش بقایی دارد؟

– با توسعه علم و صنعت از کنش‌های اول و دوم چه چیز ممکن است بجا ماند؟ کنش دوم، یعنی کنش نظامی، امروزه فلات آلبیون^۴ (Albion) است یعنی فن‌آوری‌ای از جمله فن‌آوری‌ها. افسرانی که در آن فلات یا پایگاه کار می‌کنند، جنگجو نیستند، مهندس‌اند.

۱- گوت‌های (Goth) غرب، گوت‌ها قومی ژرمنی و اسکاندیناویایی اصل‌اند (م.).

۲- ناربون، شهر فرانسوی واقع در جنوب کشور که روزگاری در اشغال ویزیگوت‌ها و اعراب (سال ۷۱۹ میلادی) بود (م.).

۳- قوم ژرمنی که پس از فتح سرزمین گُل (Gaule) جزء امپراطوری روم، نامش را بر آن سرزمین نهاد (م.).

۴- پایگاه پرتاب پرنده‌ها (missile) در فرانسه (م.).

امروزه حکومت‌های یگانه‌تاز و تمامیت‌خواه‌اند که به سهولت تمام، ساختار سه بخشی را بازسازی می‌کنند. البته تا اندازه‌ای هشیارانه. رایش (Reich) سوم، سه مرتبه تشخیص می‌داد: Partei یا سازمان فرماندهی، Reichswehr (نیروی دفاع از رایش) و Arbeitsfront (نیروی کار). در روسیه شوروی، سازمان‌های بزرگ مطبوعاتی به حسب سه کنش تقسیم‌بندی شده‌اند که عبارتند از پراودا و ایزوستیا، برای کنش اول، ستاره سرخ برای کنش دوم و ترود (Trud)، کار، برای کنش سوم. البته این بدین معنا نیست که ایدئولوژی‌های نازی و شوروی، بقایای کنش‌های سه‌گانه‌اند.

در تمدن مدرن، من دیگر هیچ نشان هندواروپایی نمی‌بینم، البته این نه بدین معناست که ایدئولوژی هندواروپایی دیگر اسطوره نمی‌آفریند، چون از اسطوره برای زیست توشه مایه می‌گیرد، اما این اسطوره‌ها، فرآورده جامه ارتباطات و مطبوعات است که وسایل سمعی و بصری در آن، غلبه دارند.

– چگونه می‌توان نهضت گسترده و پهناور بازگشت اساطیر هندواروپایی

و پژوهش درباره آن‌ها را در قرن ۱۹ تبیین کرد؟

– این امر پاره‌ای خرد از نهضت کامل‌گرایی است. به یاد بیاورید که

قرن ۱۸، فی‌المثل ولتر، چه نظری در باب زبان داشت؛ ولتر می‌اندیشید که زبان، دو حالت بد و خوب دارد. به زعم وی کرنی (Corneille) «بد» می‌نوشت؛ ولتر نمی‌پذیرفت که بتوان در کوه‌های آلپ، غلاف نرم‌تنان پیش از تاریخ را یافت و اعتقاد داشت که آن غلاف‌ها را زوار به جا گذاشته‌اند. برعکس نوشته بسیار زیبایی از بوفون (Buffon) درباره شیر هست که گویی به قلم داروین است. اما بوفون این درک شهودی را بسط نداد.

– نهضت ملیت‌ها (ملت‌گرایی) و رمانتیسم نیز باید نقشی ایفا کرده باشند.

– این جنبه ناگوار مسأله است. آلمانی‌ها به شتاب بر چیزی که آن را هندوژرمانی (indo - germanisch) می‌نامیدند، چنگ انداختند و به دنبالش، تأملات نظری خطرناک در باب نژاد آمد و باب شد.

– و واگنر؟

– من از (موسیقی) واگنر لذت می‌برم. شما نمی‌توانید کاری کنید که اپرای نیبلونگن (Nibelungen) اثر بسیار زیبایی نباشد. وانگهی واگنر در نظریه‌پردازی‌های نژادپرستانه، دست نداشت، و هرگز مفهوم هندواروپایی را در سر نمی‌پرورد. نیچه شاید مفهومی خاص از هند و به ویژه ایرانی بسیار شخصی، می‌تراشید.

مفهوم «هند و ژرمنی»، از لحاظ ایدئولوژی، مدت زمانی دراز بی‌خطر بود، تا آنکه آن مفهوم به دست دیوانگان افتاد.

– شما خود را مورّخ «ماورای تاریخ» توصیف می‌کنید، منظورتان چیست؟

– «ماورای تاریخ» آخرین حدّ و مرز دوران پیش از تاریخ یا سرآغاز تاریخ است. یعنی بازپسین زمان‌ها پیش از پراکنده شدن اروپائیان.

– چنین می‌نماید که مناسبات‌تان با مورّخان و خاصه تاریخ‌نویسان روم، دشوار بوده است.

– مناسباتم نه تنها با تاریخ‌نویسان روم، بلکه علی‌العموم با «متخصّصان» رشته‌های مختلف، به‌میزانی که حاضر به خروج از چارچوب تخصص‌شان نبودند، دشوار بوده است. تاریخ‌نویسان روم این نظر را به سهولت نمی‌پذیرند که همبستگی هندواروپایی، می‌تواند روشنگر مفاهیم و نهادهایی باشد که آنان بر حسب عادت، «بومی» و «درون‌زاد» می‌دانند، و

در بحث از نخستین شاهان روم، بدین نکته توجه نمی‌کنند که خصائل و اعمال چهار شاه پیش اتروسکی^۱ (préétrusque) برحسب سه کنش، تقسیم و توزیع می‌شود.

تاریخ‌نویسان روم بدینگونه از وقایع نگاری‌ها (Annalistique)، تاریخ - یا تاریخ‌هایی - برای منشأ روم پرداخته‌اند که واقعیات، آن مباحث را تأیید نمی‌کند. مسأله مورد بحث آنان این بوده است که میزان اعتمادی را که برای افسانه‌ها قایل می‌توان بود، تعیین کنند، البته همانگونه که خود گاه اقرار کرده‌اند، با قید حفظ بیشترین آنها. من کوشیده‌ام در باب بخش بزرگی از این مسأله که به من مربوط می‌شود، یعنی قرن‌های اولیه تاریخ روم، این نکته را روشن کنم که مقایسه (روایات) هندواروپایی، امکان می‌دهد که شکل و محتوای آن روایات را بهتر بشناسیم.

- پس باید این اندیشه را که کلمات نشانگر اشیاء اند رها کرد و به ساختارهایی که انتخاب چیزها و سازمان‌یابی آنها را تعیین می‌کنند، رجوع کرد؟

- در هر دوره‌ای باید تشخیص داد که چه باید کرد. در آنچه به دوران امپراطوری روم مربوط می‌شود، اسناد قابل وثوق به وفور یافت می‌شوند. - اسطوره‌شناسی تطبیقی را امروزه چگونه می‌بینید؟

- من مسائل انباشته شده‌ای دارم که همچنان به گشایش‌شان یکی پس از دیگری ادامه می‌دهم. و وقتی تمام شدند، امیدوارم که دیگران مسائل دیگری خواهند یافت.

- شما مکتبی بنیان نهادید؟

- من میلی به داشتن «پیروان» ندارم. به گونه‌ای چاره‌ناپذیر، تکرو

۱- اتروسک، ناحیه‌ای در ایتالای کهن واقع در میان رود آرنو (Arno) و رود تیبیر (Tibre) است. اتروسکی‌ها به زبانی غیرهندواروپایی تکلم می‌کردند (م.).

هستم. چون معتقدم که هرکس باید به دنبال کار و بار خود باشد و راه و رسم ضابطه‌مندی‌اش را کشف کند.

– معهدا پژوهشگرانی هستند که در اساطیر، براساس ساختار سه‌بخشی‌ای که شما کشف کرده‌اید، تحقیق می‌کنند. مثلاً دانشمند ژاپنی آتسوهیتو یوشیدا (Atsuhito Yoshida) به جستجوی ردّ و نشانه‌های آن ساختار در افسانه‌های کشورش پرداخته است.

– آتسوهیتو یوشیدا تحقیقات بسیار جالب توجّهی درباره‌ی تزیینات معماری سردر اصلی معبدی یونانی کرده و نشان سه‌کنش را در آن تزیینات بازیافته است و نیز ردیفی از کنش‌های سه‌گانه در جاهایی یافته که کسی به جستجوی‌شان در آن جاها نمی‌اندیشد. مثلاً در آثار پیندار^۱ (Pindare) یا در جاهای دیگر. به علاوه چنین می‌اندیشد که ممکن است سکاها و ژاپنی‌ها در سیبری با هم مراوده داشته‌اند و بنابراین فرض کرده است که اساطیر ژاپنی را براساس سه‌کنش تفسیر می‌توان کرد و ژاپنی کره‌شناسی با باور داشتن نظریات یوشیدا، در کره، اسناد و مدارک شاهی‌ای^۲ یافته که قویاً نشان از سه‌کنش دارد. کره در انتهای سرزمین سکائیان واقع است. سکاها حتی تا غرب چین نیز رفته‌اند و یا دست‌کم تأثیرشان تا آنجا نفوذ کرده است، و در سرزمین سیبری، امکان وقوع همه چیز می‌رفت، اما بیگمان این همه محلّ بحث است. منتهی نباید این تحقیقات را متوقّف کرد و همان بهتر که پژوهش ادامه یابد.

– آیا هرگز میل نکرده‌اید که خود را از این کارها خلاص کنید؟ هرگز حس نکرده‌اید که این ساختار سه‌بخشی بسان دام و غلّ و زنجیری بر دست و پای شماست؟

۱- شاعر یونانی ۵۱۸-۴۳۸ پیش از میلاد (م.).

۲- paraphernalia، مربوط به بخشی از دارایی زن که جزو جهیزیه‌اش نیست (م.).

– نه هنوز چنین موقعیتی نیافته‌ام. ساختار سه بخشی بیش از آن به من بهره رسانده که بتوانم درباره‌اش شک کنم و دچار تردید شوم.

– شما به سرخ‌پوستان آمریکا نیز توجه داشتید؟

– به یک زبان خاص سرخ‌پوستی به نام کشوا (quechua).

– به عنوان سرگرمی؟

– منجمله. همچنین برای تحقق خواب و خیالی که در کودکی داشتم:

وقتی سیزده یا چهارده ساله بودم، فریفته سرزمین پروی (Pérou) باستانی شده بودم و حتی براساس یادداشت‌هایی که در لاروس بزرگ آمده بود، تاریخ مختصر اینکاها (Incas) را به شیوه‌ای که دعوی داشتم از سبک نگارش تاسیت^۱ (Tacite) الهام پذیرفته، تألیف کرده بودم. این متن در دفترچه‌ای یادداشت شده بود که من خوشبختانه آن را در ایستگاه یک امنیبوس (ombnibus) اسبی در خط معروف پانتئون - کورسل - (Panthéon - Courcelles) گم کردم.

و اما درباره زبان باید بگویم که از دیرباز، شباهت‌های موجود میان زبان ترکی و زبان کشوا مرا به شگفت آورده بود، و می‌خواستم مسأله را دقیق‌تر بررسی کنم. تمدن پرو، از تمدنهای بزرگ آمریکای جنوبی است و بررسی‌اش از بررسی تمدن مکزیک، بسیار آسانتر است. با گذشت سالیان، متمایل شدم که کارهای دیگری نیز بکنم. این قبیل کارها از مقوله تفریح و تفنن است، مانند تحقیقی که دیرهنگام، در باب نوستراداموس (Nostradamus) و یا درباره فدون^۲ Phédon به چاپ رسانده‌ام. آدمی حق دارد که تفریح کند.

– وقتی می‌خواهید رفع خستگی کنید، چه می‌کنید؟

۱- مورخ لاتینی نویس ۵۵-۱۲۰ میلادی (م.).

۲- از افلاطون در شرح گفتگوی فدون با سقراط در واپسین لحظات زندگانی‌اش (م.).

– تا این اواخر، دستورزیان آلبانیایی یا قوم هائوسا^۱ (Haoussa) را مطالعه می‌کردم.

– مناسباتتان با سیاست چگونه بوده است؟

– پس از جنگ ۱۹۱۴-۱۹۱۸، «جوانان»، به قول معروف، دچار توهم شده بودند. ما حقیقتاً اعتقاد داشتیم که آن جنگ، آخرین جنگ در جهان است. اما بر من زود آشکار شد که اروپا به سوی فاجعه گام برمی‌دارد، این نکته را در سال ۱۹۲۱ دریافتم. حوادث و زیربوم‌های سیاست داخلی کشور، دیگر کلاً بی‌اهمیت شده بودند. اروپا در شرف انفجار بود. با مشاهده نقشه اروپا، حاصل معاهده ورسای این امر بدیهی می‌نمود. امکان داشت که مسأله لهستان را با جابه‌جایی جماعت حل کرد – و سرانجام این همان چیزی بود که شد – اما آن سوی دالان داتریگ، واگذاری ایالتی پروسی به آلمان، غیرقابل دفاع بود. این احساس که همه سیاست‌های اعمال شده در آن زمان، همگرا، به شوربختی و تیره‌روزی منجر خواهند شد، یکی از دلایل دور شدن من از فرانسه بوده است. من این مسأله را خواسته و دانسته، عقده‌گزنفون می‌نامم. همه چیزهایی که در فرانسه رخ می‌داد، در قبال چیزی که بیرون از مرزهایمان پخته می‌شد و می‌رسید، به نظرم بی‌فایده می‌نمود. من در انتظار وقوع فاجعه بودم.

– چنین پیدا است که این دوران، دوران فعالیت عقلانی سترگ شما بوده است.

– در برابر جنگ، کار، پناهگاهم بود. دیگران، پناهگاههای درخشان‌تری داشتند. باید مرا همانگونه که هستم شناخت و پذیرفت. من مرد عمل نیستم.

۱- قوم سیاه‌پوست ساکن غرب آفریقا که اسلام آورده‌اند (م.).

جنگِ سال ۴۰ مرا به شور نیاورد. من طبعاً بدبینم و همواره می‌اندیشیدم که این جنگ پایان خوبی نخواهد داشت، حال آنکه فرجام نسبتاً خوبی داشت.

— شما گاه گفته‌اید که امید دارید «رنسانس» (جدیدی) روی دهد.

— این امیدواری از مقولهٔ ایمان است. در قرن ۱۳ در ایتالیا، چه کسی به

رنسانس می‌اندیشید؟ اما رنسانس در شرف بالندگی بود.

— پس می‌اندیشید که دوران ما همانندِ قرون وسطی است؟

— بدتر از آن ما در عصر انحطاط فلسفه بسر می‌بریم، اما چیزی نو — که

جبران‌کنندهٔ آن انحطاط است — در این دوران، به ظهور رسیده است و آن شکوفایی علم و فنون است.

— انحطاط نسبت به چه چیزی؟

— نسبت به تعادل و توازنی که در تاریخ به ظهور پیوسته است، مثلاً در

قرن ۱۸. در آن عصر، اعتقاد بر این بود که گویی به حقیقت دست یافته‌اند

و هر چه می‌کنند و می‌شود، درست و برحق است. ولتر در مقالهٔ «آزادی»

مندرج در فرهنگ فلسفی (Dictionnaire philosophique) نوشت که به

دورانی رسیده‌ایم که وقوع چیزی مانند انقلابی خونین یا انقلابی به شیوهٔ

انگلیسی، دیگر ناممکن شده است.

من نظرش را در رسالهٔ پژوهش در آداب Essai sur les moeurs بیشتر

می‌پسندم آنجا که می‌گوید تاریخ بشریت ابداً مقدر و خداخواسته نیست

بلکه بی‌ربط و ناپیوسته است. من اعتقاد ندارم کشوری که از سرنوشتش

غافل مانده و یا سرنوشتش بسر آمده است، می‌باید برای دوباره به دست

آوردنش بکوشد، چنانکه دمتریوس فالری^۱ (Démétrius de Phalère)

۱- رجل سیاسی و خطیب آتنی ۳۵۰-۲۸۳ پیش از میلاد (م.).

نمی‌توانست عصر پریکلِس^۱ (Périclès) را تجدید کند. من بر این یقینم که تاریخ بشریت، هدفی ندارد و تقدیر و سرنوشتش این نیست که به چیزی برسد، جز آنکه ویران شود، همانگونه که دینوزورها (dinsaure) نابود شدند.

— شما نباید به اروپا چندان اعتقادی داشته باشید.

— دلم می‌خواست، اما دیر شده است. امروزه تنها شوروی و آمریکا حقیقتاً به حساب می‌آیند. شاید هم چین به زودی و برزیل در ۲۰۰ یا ۳۰۰ سال دیگر. اما این همه از مقوله خیالبافی است. رنسانس شاید در چین به وقوع خواهد پیوست. آیا بهترین یونان‌شناسانی که من می‌شناسم، اینک در ژاپن نیستند؟

آثارم؟ هرچه کرده‌ام در قفسه کتابخانه‌ای به زودی فراموش خواهند شد تا آنکه روزی کسی از آن، چیزی برای فرهنگ آتی بشریت که با فرهنگ کنونی تفاوت دارد، استخراج کند. من این امر را رنسانس می‌نامم. گفتم، خیالبافی می‌کنم.

۱- رجل سیاسی آتنی ۴۹۵-۴۲۹ پیش از میلاد که از آتن شهری باشکوه و درخشان در تمدن و هنر کلاسیک ساخت (م.).

برنامه پژوهشی دومزیل

آثار دومزیل به خودی خود، ارزشمند است. این امری بدیهی است و به همین جهت می‌تواند و باید به شیوه‌ای مستقل، تفسیر شود، کاری که بارها و گاه به گونه‌ای درخشان، صورت گرفته است. اما از سوی دیگر این آثار، جزو مجموعه‌ای پهناور یعنی برنامه‌ای پژوهشی است، و بنابراین پاره‌ای خاص از آن کلیت و برنامه محسوب می‌شود، منتهی کسانی که پیش از همه آثار دومزیل را می‌ستایند، همواره آگاهی روشنی از این مجموعه و کلیت که آثار دومزیل در آن می‌گنجد، ندارند و این نه بدین جهت است که ژرژ دومزیل خود از آن سخن نمی‌گوید، درست برعکس، چون دومزیل علاقه دارد که بعضی مراجع قطعی و سرانجام‌بخش را مدام یادآور شود. اما این مراجع تیره و تار شده‌اند و بنابراین آیا آگاه‌ترین و دقیق‌ترین معاصرانمان همواره می‌توانند شبکه‌ی نهادها و عقلانیتهای را که آن مراجع، باز می‌نمایند، تشخیص دهند؟ می‌توانند در ورای حوادث

مناسبات شخصی میان استاد و شاگرد، برنامه پژوهشی مستمری را بازینسانند که آثار دومزیل در آن برنامه می‌گنجد و حقانیت و مشروعیتش بعضاً از همان برنامه نشأت می‌گیرد؟

به نظر نمی‌رسد که چنین باشد. در وهله نخست بدین علت که این برنامه تماماً ناشناخته است. در فرانسه و جاهای دیگر نمی‌دانند که در پاریس، نهضت علمی و عقلانی‌ای بسط و گسترش یافت که عمری دراز داشت (در حدود یک قرن) و انسجامی فوق‌العاده (برنامه خاصش را می‌توان در چند جمله به هم پیوسته بیان کرد) و پهناوری بسیار (شامل کلیه زبانها و نیز، کلیه مفاهیم و صورت‌بندیهای قوم‌شناختی‌ای که در زبان بازتاب یافته‌اند) و باروری‌ای کلان (مهمترین و جالب توجه‌ترین صورت‌بندی‌های رمزی منجمله ساختارگرایی دستاورد اروپا مستقیماً از آن نشأت می‌گیرند) و وحدت مکانی استثنائی‌ای (گذشته از ژنو که مهاجرانی در آنجا به پژوهش پرداختند، همه پژوهش‌ها در مدرسه تبعات عالیه و سوربون و کلژ دو فرانس، صورت گرفت). این نهضت را می‌توان مکتب زبان‌شناسی پاریس نامید که در ۱۸۷۸ بنیان یافت هنگامی که برآل (Bréal) کلاس درسش را در مدرسه تبعات عالیه به فردینان دو سوسور (Ferdinand de Saussure) تازه‌وارد، واگذار کرد. آنگاه کسانی در پی هم آمدند، همانگونه که استادان آکادمی افلاطون به ترتیب جایگزین هم شدند: چنانکه این رشته از برآل به سوسور و از سوسور به میه (Meillet) و از میه به بنویست (Benveniste) می‌رسد و در هر مرحله، شاگردان و دوستان و همکارانی چون شاخه‌هایی از بدنه اصلی مکتب جدا می‌شوند و همه با کاربرد سیاست علمی و نهادی‌ای که شایسته است دقیق‌تر مورد بررسی قرار گیرد، بی‌آنکه سر نخ را از دست بدهند، تحقیقات بسیاری را تا سال‌های ۱۹۶۰ رهبری می‌کنند. این نهضت

امروزه در برابر دیدگانمان پایان می‌گیرد و آثار ژرژ دومزیل بسان تاجی است که بر تارکش می‌درخشد، چون کار دومزیل، بخشی از همان نهضت است و دومزیل به روشنی خود را منتسب به همان نهضت می‌داند. اما باید دانست که این نهضت چیست و شامل چه موادی است.

در وهله نخست صرف و نحو تطبیقی زبانهای هندواروپایی که فی‌نفسه موجب سوءتعبیر می‌شود، و پیش از همه، سوء تعبیر تاریخی، زیرا اذهان بیدرنگ متوجه کشور آلمان می‌شوند. البته درست است که دستور زبان تطبیقی در دانشگاههای آلمان پا به عرصه وجود گذاشت و تغییر و تبدیل اساسی آن دستور زبان تطبیقی نیز به دست دانشمندان نحوی جدید آلمان در همان کشور صورت گرفت، اما باید بیدرنگ بر آنچه گفتیم این واقعیت را افزود که مکتب پاریس از دوسوسور به بعد، مستقل شده است و پژوهش را به گونه‌ای کاملاً اصیل ادامه می‌دهد. بنابراین هم‌اکنون، باید خاطر نشان ساخت که وقتی ژرژ دومزیل از دستور زبان تطبیقی سخن می‌گوید، در حقیقت فقط به یک روایتش یعنی روایت پارسی نظر دارد. دوم سوءتعبیر عقلانی. دستور زبان تطبیقی به تعبیر درست، چیزی جز بازی دلنشین با تیل‌های شیشه‌ای در بی‌قیدی کامل و عمومی است. و نیز غیر از توهمات مشکوکی است که در سال ۱۹۳۳ گُل کردند، حتی اگر توانسته و هنوز هم می‌تواند بی‌اندازه بدان توهمات تن دردهد. همچنین غیر از زبان‌شناسی و تاریخ است که بعضی به سهولت، دستور زبان تطبیقی را به آنها می‌پیوندند. برای فهم بهتر دستور زبان تطبیقی باید آن را با علم در قرن ۱۹ یعنی علم فاتح و قاهر قیاس کرد، چون همه خصائص افسانه علم‌گرایی را در آن بازخواهیم یافت از جمله (اهمیت و اعتبار مفاهیمی چون): پیشرفت فزاینده، آزمایشگاه، کشف،

تجربه بسیار مهم، لوریه^۱ (Leverrier) و سیاره اورانوس (Uranus)، انقطاع، تغییر و تبدیل اساسی، نابغه‌ای که روزگاری دراز مورد بی‌مهری است و نبوغش دیر هنگام باز شناخته می‌شود، یا نابغه دیوانه و غیره.

بنابراین داستان دستور زبان تطبیقی، داستان علم مدرن است در دوران بیشترین بهره‌مندیش از وثوق باطنی و اعتماد و اطمینان به خود. مکتب پاریس، بیش از هر مکتب دیگر با شور و عشق قهرمان‌واری که الهام‌بخشش ارنست رنان (Renan) بود، بدان سرسپرد و برنامه‌اش، بدین معنا، یعنی از لحاظ علم مدرن، با برنامه مکتب زبان‌شناسی آلمانی که بیشتر به Geisteswissenschaften یعنی در نهایت به مطالعات دانشگاهی وابسته است، کاملاً تفاوت داشت.

از این لحاظ هیچ چیز فریبنده‌تر و گول‌زننده‌تر از بعضی ظواهر نیست: مثلاً اینکه دومزیل آثارش را در مجموعه‌هایی به نام علوم انسانی به چاپ می‌رساند؛ تاریخ‌نویسان مدرن خود را ملهم از مضامین دومزیل می‌دانند و ضمانت او را خواستارند؛ دومزیل خود با ابزار زبان‌شناسی پژوهش می‌کند. اما برنامه دومزیل بسی اندک به تاریخ و به آنچه امروزه علوم انسانی می‌نامند وامدار است، بلکه بیشتر مرهون آرمان علم است بدانگونه که کمال مطلوب فروید یا اینشتین بود.

منتهی این کیفیت علم که به نظر دومزیل، علوم طبیعی مرجحاً مظاهر مجسم‌آند (شاهد این مدعی، ستایش مکررش از کتاب اتم‌های ژان پرن Jean Perrin است)، چیزیست که دومزیل برای دستیابی بدان باید همان راههایی را اختیار کند که تربیت عقلانی وی در پیش‌پایش گشوده‌اند و آن، دانش زبان‌شناسی یعنی دستور زبان تطبیقی است، و در اختیار و انتخاب

۱- ستاره‌شناس فرانسوی (۱۸۱۱-۱۸۷۷) که با بررسی مدار اورانوس، سیاره نپتون را کشف کرد (م).
کشف کرد (م).

این وسیله اشتباه نمی‌کند زیرا در روایت مکتب پاریس از زبان‌شناسی و از دستور زبان تطبیقی، تفاوتی ذاتی از لحاظ روش‌شناسی، میان علم زبان‌شناسی و علم فیزیک نیست. بعضی حوادث ازین بابت معنی دارند: دو سال پیش از چاپ کتاب اتم‌های ژان پرن (۱۹۱۳)، در جنگی، وضع جامعی از علوم تحصّلی در آن عصر، مطرح شد که در آن، علم زبان‌شناسی را میّه (Meillet) توضیح می‌داد و فرضیه هندواروپایی، از فرضیه اتمی که شرحش در همان مجموعه مقالات (De la méthode dans les sciences, 2^e série, Paris, Alcan, 1911) به قلم ژان پرن آمده، قطعی‌تر و متقن‌تر و از لحاظ علمی، کامیاب‌تر، می‌نمود.

به این شرح به آسانی می‌توان چنین خرده‌گرفت که مکتب زبان‌شناسی پاریس بیش از هر مکتب دیگر، موجیّت‌های طبیعت را از موجیّت‌های زبان تفکیک کرده و مهمتر، از این، در تعریف زبان گفته که زبان صورت‌بندی‌ای اجتماعی است و نه پدیده‌ای طبیعی و در تعریف زبان‌شناسی آن را علمی اجتماعی و نه علمی از علوم طبیعت دانسته است. سوسور و میّه هرگز تردید نداشتند که از علم جامعه‌شناسی که شاهد پیدایش بودند، روشنگری‌های بی‌بدیل کسب خواهند کرد. بی‌این نهضت، مناسبات دومزیل با گرانه کاملاً مفهوم نخواهد افتاد. این مناسبات نه تنها موجب جدایی دومزیل از مکتب زبان‌شناسی که خود را بدان وابسته می‌داند، نیست، بلکه برعکس گواه پایبندی‌اش به برنامه اصلی و آغازین آن مکتب است. بیگمان رجوع به مقوله اجتماعی در آثار زبان‌شناسان ژنوی یا پاریسی، امری بی‌رنگ و فاقد توان و حیات است. آنان یقیناً اسطقس واقعیت زبان را اجتماعی می‌دانند، اما از سوی دیگر، این بنیاد جوهری را تعریف نمی‌کنند، بلکه به حالتی که ساکن و بی‌حرکت است رهایش می‌کنند. اما این امر در مناسبات (میان زبان‌شناسی و

جامعه‌شناسی) تأثیر نمی‌گذارد. بلکه برعکس تقویتش می‌کند. توضیح اینکه (در این آموزه) موجیّت اجتماعی، حاکمیّت دارد، اما چون از این حاکمیت هیچ قضیه و پیشنهاد تجربی استنتاج نمی‌شود، پس در نتیجه حاکمیّتی است که دوچندان شایان اعتناست. آیا این امر، وجه‌نظری نیست که از پیش اتخاذ شده است و مبتنی بر ایقان و اطمینانی برتر از حقانیت داده‌های واقعی است؟ به هر حال نتیجه چنین وضعی روشن است و آن عبارتست از گسستن هرگونه پیوند علم زبان (و اساطیر) با علوم طبیعی، به نحوی بنیانی و قاطع.

در اینجا نیز باید مواظب بود تا گرفتار بعضی سوءتعبیرها نشد که عبارتند از: ۱- نهضتی که مکتب پاریس را به تفکیک طبیعت از زبان می‌کشاند، برای مکتب پاریس، در حکم شرط برخورد علمی با زبان است و علم موردنظر مکتب پاریس، می‌تواند و باید به درجه دقّت و ایقان علوم طبیعی ارتقاء یابد؛ بدینگونه المثنای مخالفِ تفکیک دیدگاه‌های پدیده‌های زبان و طبیعت از هم، برابری نظریه‌ها از لحاظ روش‌مندی است، ۲- جامعه‌شناسی فقط نامی است که بر دانش جامعه (علم الاجتماع) می‌نهند، دانشی که باید در دقّت و یقین و قطعیت همپای علم طبیعت باشد، ۳- جامعه چیزی نیست جز نام اثباتی‌ای که مکتب پاریس بر تفکیک زبان از طبیعت نهاده است و بنابراین از عنوان جامعه‌شناسی باید همان تفکیک را مراد کرد. بدینگونه رجوع به جامعه، در واقع تکرار رجوع به علم و یا نام دیگر (و مکرّر) رجوع به علم است.

بنابراین دومزیل پایبند به سنتی است که خود را پیروش می‌داند و از اینرو هیچ شگفت نیست که پس از او، رفتارهای جامعه‌پذیر (آئین‌ها و آداب و رسوم و اساطیر) را از رهگذر دستور زبان تطبیقی بررسی کنند، زیرا همگنی و همانندی یکی با دیگری، اصل موضوعه برنامه پذیرفته

شده است. زنجیره اساطیر تطبیقی با زنجیره دستورزبان تطبیقی گره می‌خورد و این گره‌خوردگی دال بر این است که صورت‌بندی‌های زبان، در گسترده‌ترین حالت، مدعی یا طالب و نیازمند هیچ صورت ناشناخته‌ای از علمیت نیست، زیرا اثباتی‌گری علوم طبیعی، الگوی لازم و کافی صورت‌بندی‌های زبانی است.

معهدا در این قضیه رازی هست که باید شناختش و آن این است که جامعه مورد نظر نباید جامعه‌ای باشد که مارکس از آن سخن می‌گوید و یا دست‌کم جامعه‌ای پذیرای منطق زیربنا و روبنا نباشد. زیرا اگر چنین منطقی درست باشد، موضوع اصلی یا اصل مطلب دیگر بی‌معنی می‌شود و نیز چیزی که خطیرتر از آن است یعنی هرگونه همانندی روش شناختی با علوم تحصّلی، ناممکن می‌گردد. پس جامعه‌ای که فرض می‌کنیم یا حدس می‌زنیم که مقدّم بر صور دیگر جوامع بوده است، کدام است و چه کسی تصویرش کرده است؟ جامعه‌ای که فوستل دوکولانژ (Furstel de Coulange) در کتابش *La cité antique*، توصیف کرده است.

این همان نقطه دوردستی در افق است که همه خطوط بدان می‌رسند تا چشم‌اندازی را بسازند که برنامه مکتب پاریس در آن، بال و پر می‌گسترده و این اطمینان و یقین را که موضوعش اساساً ذاتی اجتماعی دارد، از همان دورنما یا چشم‌انداز کسب می‌کند. اثبات این امر که موس و گرانه تا چه اندازه کارشان را با الگوی فوستل مطابقت می‌دهند، آسان‌اما بی‌تردید زاید است. همچنین اثبات اینکه تا چه اندازه سوسور و میه و بنویست در تحقیقات خاص زبان‌شناختی‌شان از آن الگو تأثیر پذیرفته‌اند،

۱- مورخ فرانسوی (۱۸۳۰-۱۸۸۹) که در تعریف روشش نوشت: «تاریخ، هنر نیست، علم محض است» و نیازمند اسناد و مدارکی دقیق و عینیت تام و تمام و ذهن نقاد تمام عیار. کتابش *La cité antique* (۱۸۶۴)، روشنگر این اصول است (م).

آسان است اما کمتر زائد به نظر می‌رسد. این موارد تأثیرپذیری عبارتند از: قائل شدن اهمیتی اولی برای واژگان مبین نهادها، تلقی اسامی نهادهای هندواروپایی با این قید که هیچ واقعیت توصیفی برای شان قائل نشوند (پدر که والد نیست، برده که شبان نیست، خانه که بنا نیست، مدینه که شهر نیست و غیره)، اما فقط کنشی اجتماعی برای شان قایل باشند. این خصائص همه از فوستل اخذ شده‌اند.

در واقع هدف و نقشه فوستل دوکولانژ از آغاز این بود که بر عناصر زبان تکیه کند، اما آنچه در اختیار نداشت، علم زبان‌شناسی به قدر کافی و وافی بود، زیرا به هنگام انتشار *Cité antique* (۱۸۶۴)، دو سال پیش از انقلابی که دستور زبان جدید (*Junggrammatiker*) و کتاب (*Mémoire*) دوسوسور به پا کرد، دستور زبان تطبیقی هنوز به مقدار زیاد، شکل و شمایل رمان را داشت و پس از سال ۱۸۸۰ بود که برنامه، واقعاً بسط و توسعه پیدا کرد به نحوی که مکتب پاریس را باید حاصل جمع اصیل سه مرجع دانست: زبان‌شناسی هندواروپایی، علم اثباتی سازمان‌یابی‌های اجتماعی در گذشته که فوستل دوکولانژ در نگارش *Cité antique* آن دانش را به کار برده است، الگوی عام علوم طبیعی. اما همانگونه که غالباً پیش می‌آید، نوعی سانحه ناگوار نیز رخ داد که از بد حادثه این ضرباهنگ را شکست. توضیح اینکه فوستل که پژوهش در باب معتقدات (دینی) را آغاز کرده بود، دیرزمانی چنین می‌نمود که گویی همه چیز را در آن باره گفته و نکته‌ای را فرونگذاشته است. بنابراین رشته زبان‌شناسی محض می‌بایست بسط و توسعه یابد و چنین نیز شد یعنی آن علم توسعه‌ای درخشان یافت، بی‌ارجاع روشن و صریح به فوستل، اما به تبع اصول و تجزیه و تفکیکی که وی پیشنهاد و طرح کرده بود، تا زمانی که کتاب فوستل دیگر کفایت نمی‌کند و اثری که بانی برنامه بود، دیگر جوابگوی

نیازهای برنامه‌ایست. به پایان بردن این نهضت و پاک کردن سطر سطر کتابی که در نهان، الهام‌بخش استادانی بود که دومزیل خود را مدیون آنان می‌داند، بر عهده وی (دومزیل) می‌افتد.

بدینگونه حدس می‌توان زد که برای فهم دومزیل چه چیزی در بایست است. نخست باید خود را از قید مارکسیسم خودجوشی که استیلا یافته است خلاص کرد و اگر چنان نکنیم، دچار بدترین اشتباهات می‌شویم چنانکه اخیراً مورخی پنداشته که تأثیر موراس^۱ (Maurras) را در آثار دومزیل تشخیص داده است. چه چیزی از این بهنجارتر، اما چه چیزی از این کوتاه‌بینانه‌تر نیز؟ آنچه مطرح است موراس نیست، بلکه منبع و مأخذ موراس است یعنی *La Cité antique* که از قضا وی آن را به گونه‌ای محسوس، مخدوش کرده است و نیز چیز دیگری که در لابه‌لای این کتاب انعکاس یافته است و آن این خصلت قاطع حیات عقلانی و روشنفکری فرانسویان تا سالهای ۳۰ است که موجبیت‌های اجتماعی را تعیین‌بخش می‌داند، اما آن اندیشه را به زبان مارکسیستی توضیح نمی‌دهد.

بعد از آن باید خود را از قید علوم انسانی خلاص کرد و کلی‌تر بگوییم باید قید این رأی را زد که چندین الگو و نمونه علمیت وجود دارد و بعضی علوم، علوم انسانی (یا اجتماعی) اند و بدینگونه از الگوی علمیتی سخن گفت که هیچ چیز به علوم طبیعی و امدار نیست. این نیز رأی و نظری جاری و ساری است و چه درست باشد و چه نادرست، دومزیل با آن موافقت ندارد؛ دومزیل نه تنها به فرضیه علوم - فرضیه‌ای که فراخور علم است و علوم تابع آنند - نیازمند است، بلکه علاوه بر آن، به نظرش، تنها یک

۱- نویسنده و رجل سیاسی فرانسه (۱۸۶۸-۱۹۵۲) که یونان باستان را به سبب پایبندی به نظم و خرد می‌ستود و در پایان عمر چون از موسولینی و فرانکو و پتن دفاع می‌کرد محکوم به حبس شد (۱۹۴۵)، اما اندکی پیش از مرگ بخشوده شد (م.).

الگوی علمیت وجود دارد و آن الگویی است که علوم طبیعی به کامل‌ترین صورت عرضه‌اش می‌دارند. این نکته را نیز بگوئیم که این الگو به فرضیه انسان نیازی ندارد، همانگونه که نیازمند فرضیه خدا نیز نیست.

کلود - لوی استروس *

طرحی بی بدیل

از همه کسانی که می‌پذیرید بر شما تأثیرگذار بوده‌اند، تأثیر میشل برآل^۱ (Michel Bréal) از همه کهن‌تر است. هنگامی که هنوز شاگرد مدرسه متوسطه (lycée) بودید، او نخستین فرهنگ زبان سانسکریت را به شما داد و شما در پانزده سالگی، ترجمه پنج جلدی وی از کتاب دستور زبان تطبیقی به قلم بوپ (Bopp) را که با پس‌انداز اندک‌تان خریده بودید، به دقت خواندید. مطالعه دیگر آثار برآل شما را از زبان‌شناسی به اسطوره‌شناسی هدایت کرد.

هرچند به مکتب دورکیم بدگمانید، اما به دو استثناء در این مورد قائل‌اید. یکی برای موس که از درس‌هایش بهره بردید و کارت‌تان به دوستی کشید و دیگری برای مارسل گرانه که دیرزمانی، دورادور تحسینش می‌کردید. هنگامی که جرأت کرده به در خانه‌اش رفتید به شما گفت:

* بخشهایی از خطابه کلود - لوی استروس در پاسخ به خطابه ژرژ دومزیل در جلسه پذیرش وی به عضویت آکادمی فرانسه در ۲۲ نوامبر ۱۹۷۹.
۱- زبان‌شناس فرانسوی ۱۸۳۲-۱۹۱۵ (م.).

«به درون بیائید، دو سال است که منتظر تان هستم»، و سپس، سیل انتقادهایش را به سرتان ریخت. بر اثر ارتباط با گرانه و حضور در کلاس درسش که معهدا حوزه پژوهشهایش با قلمرو کارتانه تفاوت داشت، به برکت فعل و انفعالات ناخودآگاه ذهنی، اندیشه‌های اساسی تان شکل گرفت.

این نقش عالمی چین‌شناس ولو نابغه^۱، ممکن است شگفت‌انگیز بنماید اگر وضع تحقیقات هندواروپایی را هنگامی که شما بدان پرداختید، در نظر نگیریم. این علم از یک قرن پیش، به یمن پژوهشهای زبان‌شناسان، پیشرفت‌های کلانی کرده بود. اما آنچه به گونه‌ای شگفت، متناقض‌نما می‌نماید اینست که هر قدر علم قوانین آواشناختی و صرفی و نحوی خاص زبانهای هندواروپایی دقیق‌تر می‌شد، به همان میزان، تصویر خود اقوام هندواروپایی و جوامع‌شان، بیشتر در هاله ابهام فرومی‌رفت. پس از دوران امیدواری به اعاده موضع و حال تمدن هندواروپایی از دولت تحقیقات کوهن (Kuhn) و گریم (Grimm) و ماکس مولر (Max Muller) و شرادر (Schrader)، دوران نقد و تردید و بدگمانی آغاز شد که بیم آن می‌رفت که هندواروپائیان را به وضع شبیحی زبان‌شناختی، فروکاهد. بدین معنی که از سویی می‌خواستند که از آنان فقط زبان‌شان را بشناسند و از سوی دیگر، تصور زبانی مشترک که همه دیگر زبان‌ها از آن برمی‌خیزند، جای به فرضیه‌گوشهای متمایزی داد که از آغاز با هم قرابت‌هایی داشته‌اند و یا به مرور زمان، پدید آمده و گسترش یافته‌اند. در آن زمان آنتوان میه، استاد بلامنازع زبان‌شناسی هندواروپایی بود، شما دقتش را قدر می‌شناختید اما از محدودیت قصد و عزمش، متأسف بودید.

۱- یعنی مارسل گرانه (م).



سه کنش در روم، سه فلامین ژوپیتر (شهریاری)، مارس (جنگاوری) و کیرینوس (توده مردم)، مشترکاً قربانی‌ای به خدایان‌شان تقدیم می‌کنند.

شما از بازسازی‌های بلندپروازانه فرهنگ اولیه هندواروپایی، چیز عمده‌ای نگاه نمی‌دارید و آنچه حفظ می‌کنید و به خاطر می‌سپارید عبارتند از: منشأ جغرافیایی آن فرهنگ که میان دشت مجار و دریای سیاه واقع است، دورانی که هندواروپائیان حرکت در موج‌های پیاپی را آغاز کردند و آن در هزاره سوم یا آغاز هزاره دوم قبل از میلاد است، سازوکار این کوچ و هجرت که همانا پراکندگی گروه‌های سنی جوان در مناطق دوردست بوده است، هجوم و فشار مقاومت‌ناپذیرشان به سبب حضور جنگجویانی که خشم مقدسی در آنان می‌جوشید و به کار بردن گردونه‌های جنگی که اسب‌ها آنها را می‌کشیدند، و سرانجام نقش هیئت روحانیون قدرتمند.

این کارنامه در قیاس با روشنگری‌هایتان در قبال ساختارهای فکری و نظام‌های تصوّرات و مفهوم جهان و جامعه که همه، الهام‌بخش اقوامی بوده‌اند که از جهات دیگر درباره‌شان تقریباً هیچ نمی‌دانیم، قلیل‌مایه است. زیرا شما راهی یافتید که خروج از بن‌بست‌هایی را که در آن‌ها پیشینیانتان سردرگم شده بودند و بسیاری از هم‌عصرانتان هنوز گرفتارند، ممکن می‌ساخت. شما به جای مقایسه و واقعیات خامی که همانندی‌شان سطحی است، به واقعیاتی روی آوردید که همتایی و برابری‌شان عمیق است، یعنی در وهله نخست، متفاوت به نظر می‌رسند، اما پس از نقد و تحلیل و امعان نظر، در مرحله دوم بررسی، معلوم می‌شود که آن تفاوتها، خصائص نامتغییری دارند.

این پابندگی کلیت هندواروپایی، این مضمون بازگشتی و تکرارشونده که زیربنای همه فلسفه اجتماعی و اندیشه دینی است، چیزی جز ایدئولوژی سه کنش نیست که به همت شما، چنان زبانزد و معروف شده که اینک درنگ بر سر آن، محلّ تردید است و بیهوده می‌نماید. به موجب این ایدئولوژی، نه تنها جامعه بلکه شکل جهان و یا این یا آن سازوکار خاص جهان، فقط به یمن همکاری هماهنگ سه کنش که سلسله مراتبی دارند، می‌توانند حیات داشته باشند و بپایند و تکثیر شوند. در رأس این قائمه، قدرت شهریاری و فرمانروایی قرار دارد که به دو وجه ظاهر می‌شود: یکی جادویی و دیگری قضایی؛ سپس نیروی جسمانی است که اساساً نیروی جنگجویی است و سرانجام نیروی باروری انسان‌ها و حیوانات و کشتزارها با سلسله مفاهیمی که بدان وابسته‌اند یعنی تندرستی و زیبایی و جوانی و شهوت.

اما این ایدئولوژی فقط در سطح و رویه ظاهر نمی‌شود، بلکه گاه در الهیات پنهان است، گاه در اساطیر، گاه در ادب حماسی و گاه حتی در

تاریخ یا آنچه که تاریخ پنداشته می‌شده است، چون در واقع چیزی جز فرافکنی پیدایی نوعی نظام اجتماعی آرمانی بر پرده گذشته نیست، متأثر از خواست‌های بسیار کهن فلسفی که در تفکرات وقایع‌نگاران انعکاس یافته است یا بر آنها الزام شده است.



سه‌کنش در اسکاندیناوی. از چپ به راست: تور Thorrr (جنگ)، اودن Odin (شهریاری) و فریر Freyr (مردم).

شما نزد هندوایرانیان و رومیان باستان و اسکاندیناویها، ساختار خداشناسی واحدی را آفتابی می‌کنید که فقط نام‌های خدایان در آن ساختار تغییر می‌کند: میترا و وارونا، ایندرا و آشوین‌ها نزد هندوایرانیان، خدایان سه‌گانه ژوپیتر و مارس و کیرینوس نزد رومیان باستان (پیش از

بنای شهر) و سه ایزد اودن (Odin) و تور (Thor) و فریر (Freyr) نزد اسکاندیناویان. بر این پایه و اساس، هر قوم به راه خود می‌رود. هندیان برای این ساختار خداشناسی در منظومه‌ای حماسی که قهرمانان زمینی را جایگزین خدایان آسمانی می‌کند، همزادی تراشیدند. در عوض رومیان آن ساختار را برای بازسازی کهن‌ترین تاریخ‌شان به کار بردند که در آن تاریخ، به جای آنکه سه کنش را، سه خدا، به گونه‌ای همزمان و متقارن تجسم بخشند، شاهان، به ترتیب، مجسم می‌کنند و این شاهان، یکی پس از دیگری، به جامعه رومی اختیاراتی قانونی می‌بخشند که عبارتند از اقتدار که رومولوس (Romulus) مظهر ساحت جادویی آن است و نوما^۱ (Numa)، مظهر ساحت قضایی‌اش، سپس نیروی جنگاوری با تولوس هوستیلیوس^۲ (Tullus Hostilius) و سرانجام آبادانی و فراوانی که دستاورد آنکوس مارسیوس^۳ (Ancus Martius) است. جامعه رومی پس از استقرار این نظام کامل می‌شود.

این الگوی سخت‌جان را در جاهای دیگر، در همه سنن اساطیری یا افسانه‌ای نیز بازمی‌یابیم: در یونان در نژادهایی که هزیود (Hésiode) توصیف می‌کند^۴، و در قضاوت پاریس^۵ (Pâris)؛ در ایرلند، در اسطوره اقوام ایزدتباری که یکی از پس دیگری آن سرزمین را اشغال می‌کنند؛ در

- ۱- Numa Pompilius، دومین شاه افسانه‌ای روم، ۷۱۵-۶۷۲ پیش از میلاد (م.).
- ۲- سومین شاه افسانه‌ای روم، ۶۷۲-۶۴۰ پیش از میلاد (م.).
- ۳- چهارمین شاه افسانه‌ای روم، ۶۴۰-۶۱۶ پیش از میلاد (م.).
- ۴- شاعر یونانی، قرن هشتم - هفتم قبل از میلاد. صاحب کارها و روزها که در آن شرح می‌دهد چگونه «نژاد مردان آهنین»، جانشین «نژاد پهلوانان» شد (م.).
- ۵- که خدایان او را برای داوری در نزاعی که میان هرا (Héra) و آتنا (Athéna) و آفرودیت برسر این نکته درگرفت که زیباترین کیست، برگزیدند. پاریس آفرودیت را زیباترین زن دانست که به او عشق پیشکش می‌کرد و آتنا حکمت و فرزاندگی و هرا، شهریاری آسیا را (م.).

قفقاز در قصه‌های قومی هندواروپایی به نام اوست^۱ (Ossète) در باب منازعات سه خانواده افسانه‌ای با نام‌های شگفت که به ترتیب بر سه دسته مردم دلالت دارند: هوشمندان، نیرومندان و توانگران.

با چنین معیارسنجشی شما می‌توانید روایاتی را با هم قیاس و رمزگشایی کنید که بعضی از آن‌ها تا آن زمان، محتمل و یا حتی حقیقی می‌نمودند و بعضی دیگر به وضوح تخیلی و به همین علت، کسی اندیشه مقایسه آنها را با یکدیگر در سر نمی‌پروراند. شما این اعتقاد را از بُن فرومی ریزید که روم از وصلت یاران رومولوس با ساینی‌ها^۲ (Sabins)، از زناشویی بعضی با دختران و خواهران بعضی دیگر، پدید آمده است و ثابت می‌کنید که این قصه، دو نژاد را که ذات و جوهری اساطیری دارند به نمایش می‌گذارد که نخستین نژاد، نمودار کنش اول و دوم است و نژاد دوم، نمایشگر کنش سوم. بنابراین ربودن زنان ساینی که نمایی شبه تاریخی دارد، با مضمون اسکاندیناویایی دو نژاد الهی، یعنی آزاها (Ases) و وان‌ها (Vanes) مطابقت می‌کند که صفات و خصائل‌شان یکی است و نخست با هم در ستیز و آویز می‌شوند و سرانجام آنان نیز از دولت وصلت، با هم آشتی می‌کنند و متحد می‌گردند.

همینگونه واقعیت تاریخی کوکلس^۳ (Cociès) و اسکاولا^۴ (Scaevola)

۱- قوم جنگاور و رزمجوی قفقازی که اصل و ریشه ایرانی دارند و به زبانی از خانواده زبان‌های ایرانی سخن می‌گویند (م.).

۲- از اقوام کهن ایتالیای مرکزی ساکن در ایالت سابین (Sabine) که به موجب افسانه، رومولوس زنان ساینی را ربود (م.).

۳- لقب هوراسیوس (Horatius)، یعنی هوراسیوس یک چشم (اعور)، پهلوان رومی که یک چشمش را در جنگ از دست داد (م.).

۴- Mucius پهلوان رومی ملقب به Scaevola یعنی چپ دست (gaucher) زیرا دست راستش را برای مکافات خود از گناه قتل منشی شاه اتروسک‌ها سوزاند، به خیال آنکه شاه اتروسک را کشته است که در ۵۰۸ قبل از میلاد روم را در محاصره گرفته بود (م.).

در ^۱ (De Visis) ما کلاً زایل می‌شود وقتی شما در اسکاندیناوی، جفت خدایانی بازمی‌یابید، یکی، یک چشم و دیگری، یک دست که در هر دو مورد نیز نتایج و اثرات یکسانی دارند بدین معنی که تنها چشم کوکلس پهلوان، همانند یگانه چشم اودن، کانون نیروی متمرکزی است که دشمن را زمین‌گیر می‌کند و اگر خدا تیر (Tyrt) دست راستش را در پوزه گرگی فروبرد و بدینگونه فداکرد، کارش همانند عمل اسکاوالاست که به تلافی خبری دروغ، دستش را بر آتش نهاد.

در ماه ژوئن در روم آئینی بس شگفت برگزار می‌شد بدین قرار که زنان شوی کرده، برده زنی را به پرستشگاه الهه ماتر ماتوتا (Mater Matuta) می‌بردند و با چوب و ترکه می‌زدند و سپس بیرون می‌انداختند و فرزندان خواهرانشان را حرمت نهاده تعظیم می‌کردند. شما با روفتن تفسیری من عندی، در این اعمال، بازتاب اسطوره‌ای هندی متعلق به عصر ودایی را تشخیص می‌دهید که بانوان رومی آن را طوطی‌وار به نمایش می‌گذاشتند، بی‌آنکه از معنایش چیزی دریابند. بر وفق ریشه‌شناسی نام الهه، با نزدیک شدن زمان انقلاب خورشیدی، سپیده‌دم چنین وانمود می‌کند که تاریکی را که به زودی فزونی خواهد یافت، می‌راند و خورشید، پسر خواهرش، شب مهربان یعنی شب کوتاه تابستان را که طلوع خورشید را بیش از آنکه به تعویق اندازد، اعلام می‌دارد، می‌نوازد.

برای شمارش همه مسائلی که از دوران پلوتارک درباره‌شان بحث و گفتگو می‌کردند و شما گشوده‌اید، باید همان‌قدر کتاب نوشت که شما نوشته‌اید. بنابراین من فقط به خاطر نشان ساختن این نکته بسنده می‌کنم که از قرن ۱۴ پیش از میلاد، کتیبه‌ای که از یک شاه خرد هندواروپایی که تا

۱- *De Viris illustribus urbis Romae*، کتاب لاتینی به قلم کشیش شارل فرانسوا لومون (Lhomond) در حدود ۱۷۷۵ که خلاصه‌ای از تاریخ روم به زبان لاتینی ساده است (م).

فرات پیش رانده بود باقی مانده، گواه بر وجود ایدئولوژی سه‌کنش است و ۲۵۰۰ سال بعد، در آن سوی جهان هندواروپایی، مسافران هانسی^۱ (hanséatique) هنوز می‌توانستند در سرزمین سوئد، در پایان دوران شرک، پرستشگاه سه‌خدای اسکاندیناویایی را در شهر کهن اوپسال (Upsal)، ببینند و وصف کنند.

روزگاری شما پنداشتید که شاکله سه‌کنش، به مثابه نوعی اثر و بازمانده ایدئولوژیکی سازمانی اجتماعی است که در گذشته واقعاً وجود داشته است. اما بعداً اطمینان یافتید که مقایسه (سه‌کنش) هیچ ردّ و نشانی از وجود آن ایدئولوژی در دوران پیش از تاریخ به دست نمی‌دهد و بدین وسیله (مقایسه)، به آموزه کهن سیاسی - دینی‌ای دست یافتید که تقسیم جامعه هندی به کاست‌هایی که به ترتیب عبارتند از کاست کاهنان و کاست جنگجویان و کاست تولیدکنندگان، در واقع صورت متحجّر آن آموزه در دورانی متأخر است و این، کشف کلانی بود. در عوض در پاسخ به بعضی از معارضان‌تان که مدّعی بودند چنین شاکله‌ای منحصرأً خصیصه و شاخصه هندواروپائیان نیست، چونکه بازتاب شرایط حیات و بقای هر جامعه محسوب می‌شود (حکومت و دفاع و تولید نسل)، می‌گویید که اما تنها هندواروپائیان به این سه ضرورت چنان به روشنی وقوف یافتند که آنها را به صورت نظریه درآوردند و آن نظریه را در همه جوانب زندگانی اجتماعی و اندیشه دینی‌شان به کار بستند (...).

اگر ایدئولوژی سه‌بخشی، سطوح و وجوهی از تمدن‌های مان را روشن می‌کند، قدم‌هایی که برای روشن کردن‌شان برداشتید، در ورای تاریخ، کلّ علوم انسانی را به کار آمد و سودمند افتاد. توضیح اینکه مفهوم تحول و

۱- از شهر Hanse در ژرمانیا یا توتونیا (Teuton) (م.).

دگرگونی (transformation) که نخست شما از جمع ما آن را به کار بردید، بهترین ابزاری بود که در اختیار علوم انسانی نهادید. سپس، سودمندی و کارآمدی این ابزار در مقولات دیگر نیز به اثبات رسید و امروزه، کشف مجدد ارزش عمومی آن مفهوم از لحاظ کاربردی که در زبان‌شناسی دارد، چنانکه گویی نوآوری بزرگی است، اتلاف وقت است.

شما شیوه‌های پژوهش‌تان را در کتابی قدیمی به نام لوکی (Loki) که من خاصه دوستش دارم، زیرا تا اندازه‌ای به مثابه «Discours de la méthode»^۱ «méthode شماسست و قواعد این روش در راه بردن عقل را آفتابی می‌کند، شرح داده‌اید.

نخست اینکه باید اعتقاد یافت که «در ورای عوامل، این واقعیت که آنها کلیتی بنیان می‌نهند، وجود دارد». تحقیقات شما، به گفته خودتان «به آنجا می‌انجامند که کلیت‌های معنی‌داری را نمایان می‌سازد که برحسب عادت، عناصر گسسته و مجزایی از آنها را جدا جدا مورد مطالعه قرار می‌دادند».

سپس باید همواره فقر آگاهی‌های مان را مد نظر داشت و این درس فروتنی را از شما می‌آموزیم. مقدم بر همه کسانی که شما از آنان نفرت دارید (چون چند تن برای شما از این قماش‌اند) دانشمند منتقد گرافکار و افراطی است که پروست وی را در قالب شخصیت بریشو (Brichot) به نیکی توصیف کرده است. این نوع محقق شکست‌ناپذیر، همه مسائل را کوچک می‌کند و در قبال نویسندگان بزرگ، لحن برتری‌جویانه و متفرعانه و کوچک‌نوازه‌ای دارد و حتی گاه آنان را «دغل‌کارانی که بارها مرتکب تقلب می‌شوند» می‌نامد، چنانکه هزیود و ویرژیل و اووید را

چنین نامیده‌اند، حال آنکه به قول شما (در مورد وقایع‌نگاری از قرن ۱۲-۱۳ که ناحق، بی‌قدر و اعتبار شناخته شده) «آنان چیزهایی شنیده‌اند که ما دیگر نمی‌توانیم بشنویم». شما چنانکه می‌گویید، «این بیماری دوران جوانی (و بدبختانه غالباً مزمن) را که تهدید خطری برای کل فلسفه است و تقریباً همواره با خوشنودی و رضایت‌خاطری پرخاشجویانه همراه است»، بر ملا می‌کنید. واقعیت اینست که اگر در آغاز نوشته‌های کهن را به جد نمی‌گرفتید، به هیچ یک از کشفیات بزرگتان نایل نمی‌آمدید.

در وهله سوم، شما حیثیت روش تطبیقی را بدان باز می‌گردانید که «طبیعتاً شکل روش تجربی در علوم انسانی است»، اما مقدمه راه و روال آن روش را باژگون می‌کنید یعنی به جای آنکه قیاس سطحی، پایه و مبنای تعمیم‌های شتابزده گردد، آنچنانکه در گذشته معمول بود، کار شما درست خلاف آن است بدین معنی که «قیاس، بند و بست‌های جزئی را روشن می‌کند، اما این بند و بست‌ها قبلاً به مدد نقد محتوا، روشن شده‌اند». به بیانی دیگر شما واقعیاتی را با هم قیاس می‌کنید که از رهگذر تحلیل، لایه‌های عمیق‌ترشان شناخته شده‌اند و در آن عمق است که معنای عمومی‌شان و نیت و انگیزه‌ای که توجیه‌شان می‌کند، آشکار می‌گردد.

سرانجام شما توقعی را که روزگاری دراز بر اسطوره‌شناسی تطبیقی سنگینی می‌کرد بدین معنی که آن را در گرو روایتی ابتدایی می‌دانست که تنها روایت حقیقی تلقی می‌شد، بیجا می‌دانید و ثابت می‌کنید که این توقع، بیهوده و نارواست نه فقط بدین علت که «در دورترین زمان‌ها نیز قطعاً روایات مختلفی از یک اسطوره وجود داشته که همه مشروع و برحق بوده‌اند»، بلکه بدین سبب هم که آفرینش جمعی، متوقف نمی‌شود و به

قول شوخ شما «ماریوس (Marius) و اولیو^۱ (Olive)» از ماجراهای خیالی بسیاری که همچنان درباره‌شان می‌پردازند، غنی‌تر می‌شوند، اما تغییر نمی‌کنند، بلکه همان می‌مانند که پیشتر بودند و حتی «خودی‌تر» نیز».

برای توصیف این مجموعه آموزه‌ها، یک واژه بیدرنگ به ذهن می‌رسد. اگر شما در ۱۹۷۳ در مقدمه جلد سوم اسطوره و حماسه آن را با نوعی خشونت رد نکرده و برای پیشگیری از هرگونه ابهام، اعلام نداشته بودند که زین پس واژه‌های «ساختار» و «ساختاری» را از قاموس‌تان طرد کرده، دیگر به کار نخواهند برد.

معهد شما آنها را در چاپ دوم کاملاً دستکاری و تجدیدنظر شده جلد اول اسطوره و حماسه در ۱۹۷۴، حذف نکردید. همچنین توجه دارم که آن واژگان اخراج و رانده شده، در آخرین اثرتان: *زناشویی هندواروپایی*، نقش بسته و نفی بلد نشده‌اند. مهمتر از این، انتخاب من از میان همکارانتان، توسط شما برای آنکه افتخار استقبال از شما را امروز داشته باشم، مایه اطمینان خاطر من است و این دلیل دیگری است برای آنکه سپاسگزارتان باشم. این امر، در صورت نیاز، بهره‌برداری بعضی میانه‌حالان رنجور از نداشتن نام و نشان را که خواسته‌اند ایستادگی و مقاومت‌تان به در تن درندادن به پیروی از مکتبی خاص را، به گمانم، مؤید این فرض بدانند که چنین مکتبی هرگز وجود نداشته است، باطل و نقض می‌کند ...

شما اثری عظیم و بی‌همتا آفریده‌اید که همه بخشهایش دستاورد شماست. روزگاری دراز مخاطبان این اثر از حلقه تنگ ستایشگران فراتر نمی‌رفت و تنها بیست سالی است که پیروان شوقمندی از چهار گوشه

۱- دو شخصیت شوخ و رند فرهنگ مردم (فولکلور) فرانسه (م.).

جهان به دانشی روی آورده‌اند که امروزه آن را به نامی که شما سی سال پیش وضع کردید، در ممالک متحده آمریکا به نام رائج «اسطوره‌شناسی تطبیقی نوین» می‌نامند، حتی بی‌آنکه از شما نامی ببرند، چون دیگر نیازی به ذکر نام‌تان نیست. از همان آغاز شما به تنهایی مکتبی بنیان نهادید. پس چگونه از همت و غیرت واپس‌نگرانی که شما را دیر هنگام کشف کردند و مناسب دیدند که به شما برچسبی بچسبانند که بی‌هیچ تشخیص و تمایزی، بر هرگونه کار و اقدامی می‌زنند و آدمی از اینکه می‌بیند کارش با آن اعمال خلط و مشتبه شده خشنود نیست، به خشم نیاید؟

آثار‌تان از لحاظ منبع الهام و راه و روال و شیوه‌اش، بی‌همتاست و نیز به سبب مواد و داده‌های استثنایی‌ای که مورد استفاده و بهره‌برداری قرار می‌گیرند. به قول شما «در هیچ مورد دیگر، این مجال و فرصت به دست نمی‌آید که محقق بتواند ماجراهای یک ایدئولوژی را در هشت یا ده جامعه انسانی که پس از جدایی کامل از یکدیگر، آن را حفظ کرده‌اند، گاه در طول چندین هزاره، بررسی و پیگیری کند». همچنین در هیچ مورد دیگر پژوهنده نمی‌تواند پایه و مبنایی استوار برای خویشاوندی زبان‌ها بیابد، آنگونه که کوشش کلان‌گروهی محقق آن واقعیت را اثبات کرده و کاویده است، پس از آنکه کشیش کوردو (Coeurdoux) در سال ۱۷۶۷ نخستین نمونه‌های این خویشاوندی را به آکادمی کتیبه‌ها (Académie des Inscriptions) ارائه کرد.^۱

چیزی که طرح و نقشه پژوهشی‌تان را بی‌بدیل ساخته اینست که شما بررسی زبان را پایه و اساس قرار می‌دهید و در مقام زبان‌شناس، همانند

۱- این آکادمی را کولبر (Colbert) در ۱۶۶۳ بنیاد کرد که همواره چهل عضو داشت (م.).

بنویست (Benveniste)، در صفِ بوپ (Bopp) و ماکس مولر و بروگمن (Brugmann) و سوسور و میه، جای می‌گیرید. اما همزمان به یادمان‌های مزین به صور نیز توجه دارید و چون درسهای فریزر و موس و گرانه را شنیده‌اید، غافل نیستید که مواد و داده‌ها را «به‌گونه‌ای که در پژوهش‌های قوم‌نگاری و فولکلوری مرسوم است» بررسی کنید. این رهیافت‌های عدیده که گردآوردنشان، در قلمروهایی جز حوزه هندواروپایی دشوار است، به بینش‌تان غنا و حدّت و عمقی بی‌مانند می‌بخشد. این کیفیات به بهترین نحو در آنچه که من دوره دوم کارتان می‌نامم، تجلّی یافته‌اند.

زیرا پس از چاپ ده‌ها کتاب و کسب شهرتی استوار، هنگامی که در خورِ آسایش‌اید، همه آثارتان را از سر می‌گیرید و از سر تا ته بازبینی می‌کنید و بر غنای محتوای‌شان می‌افزائید و آنرا از جهاتی نو، توضیح می‌دهید و انتقادهایی را که بر شما کرده‌اند، رد می‌کنید و چنین چیزی نزد کسانی دیگر، غیرقابل تصور است. این کاری سترگ و از لحاظ بزرگی و اهمیت برابر با کارتان در مرحله اول است، اما شما آن را با فروتنی «تصحیح خطا همانگونه که جسد را برای تشریح اجتناب‌ناپذیر، به پاکیزه‌ترین نحو ممکن آماده می‌کنند»، می‌نامید.

معهدا نمی‌توان تصوّر کرد که چیزی جاندارتر از کتاب‌های حجیمی چون دین در روم باستان و اسطوره و حماسه در سه جلد و رمانهای سرزمین سکاییان و حوالی آن و چند کتاب کوتاه‌تر دیگر سراغ کرد که شما چنانکه به طنز می‌گویید در آنها از ذکر پانویسهایی احتراز کرده‌اید که «نیمه پائین صفحات را اشغال می‌کنند همانگونه که انبوه آشغالها، حوالی بعضی شهرها را از خوش منظری و ترکیب می‌اندازند». همه این کتابهای دوران شب‌زنده‌داری و یا دوران بازنشستگی، سرشار از شور و نشاط و جوانی‌اند. گویی هنگامی که شما از کوشش برای اتمام کارتان که بعضاً

کوششی ناگوار بوده است فارغ شده‌اید و دیگر نباید کاخ آثارتان را آجر به آجر بنا کنید و از استواریش اطمینان یافته‌اید، اندکی بازپس می‌روید تا از دور تماشایش کنید و هنرمندانه با رنگ آمیزی، بدان جلا بخشید. بیگمان دقت در تحقیق را به هیچوجه فدا نمی‌کنید، اما سخت‌ترین استدلالها را با چاشنی نقل قولهای شوخ که تخیل‌تان آزادانه آنها را از هر جا که بخواهد می‌چیند، شیرین می‌کنید از لامارتین تا هلن زیبا^۱، از مالارمه تا لوئیس کارول (Lewis Carroll) و ژرودو و کوکتو، به اضافه اشارات به بعضی وقایع متفرقه مندرج در مطبوعات روز یعنی مواردی که به قول شما «حوادث روز، گویی پژواک استهزاء آمیز صدای نویسندگان کهن اساطیر و افسانه‌ها را به سوی‌شان بازمی‌فرستد». چون سخن از اساطیر و افسانه‌نویسان کهن به میان آمد، باید بگویم که آیا هرگز کسی سراسر فصل‌هایی از مهابهارات و قصه‌های کهن ایرانی را که به قول شما حاوی «بسیاری از نکات لاکلووار (Laclos) و اندکی سادوار (Sade) است» و حتی شامل برخی مطالب کاملاً عریان به شیوه ساکسوگراماتیکوس (Saxo Grammaticus)^۲، به سبکی چنین لطیف و گوشه و کنایه‌دار (بسان دومزیل) خلاصه یا ترجمه کرده است؟ شما به من گفتید که در نوباوگی، شخصیت‌های اساطیری برایتان همانقدر زنده بودند که آدم‌های قصه‌های پریان و در حدود هفت یا هشت سالگی، آدم‌های داستانهای ادگار پو. این احساس عینیت نزدتان باقی مانده است و مبین این معنی است که چرا ما پژوهشهای‌تان را با همان هیجان‌زدگی و انگیزشی که رمان پلیسی خوبی را می‌خوانیم، مطالعه می‌کنیم.

در کتاب دین رومیان باستان، شما در مقام مورخ ثابت می‌کنید که

۱- اپرای شوخ اثر او فنباخ Offenbach (۱۸۶۴) (م).
 ۲- تاریخ‌نویس دانمارکی ۱۱۵۰-۱۲۰۶ یا ۱۲۱۶ (م).

نخستین ساکنان روم که وارثان سنت هندواروپایی دراز آهنگی بوده‌اند، ممکن نبود مردم بدوی‌ای باشند که زندگانی ناستوار و سپنجی‌ای دارند، آنگونه که گاه پنداشته شده است. اما در مقام فیلسوف ادیان، در سراسر کتاب، تناقضات آشکار میان دین و جامعه رومی را می‌گشاید یعنی از سویی، دینی فاقد اساطیر مشهود و نمایان با خدایانی بی‌گوشت و خون و انتزاعی که با کاریست‌هایی به غایت پیچیده که گاه، «تزویر و نیرنگی مغالطه‌آمیز» است و گاه، آئین‌هایی مشحون به خشونت و وحشیانه، در تضادند، و از سوی دیگر، تاریخی دستخوش اغتشاش به سبب کشمکش‌های اجتماعی و دگرگونی‌های اقتصادی به گونه‌ای تقریباً مدرن که در جامعه‌ای به تحقق می‌پیوندد که متأثر از ظاهرپرستی و سکونی چنان خشک است که شما اینبار در مقام کتیبه‌شناس، می‌توانید براساس آنچه که سیسرون نوشته، کتیبه‌ای سنگی متعلق به پنج قرن پیش از او را بازسازی کنید. و بفرجام با نقش کردن تصاویری تحسین‌آمیز از کاتون اول^۱ (Caton) و ماریوس^۲ (Marius) و سیلا^۳ (Sylla) و پمپه^۴ (Pompée) و سزار و سیسرون نشان می‌دهید که اخلاق باورید.

سه مجلد اسطوره و حماسه که در وصف جلوه‌های ادبی ایدئولوژی سه کنش است، خواننده را مسحور هنری می‌کند که شما در نگارش‌شان به کار برده‌اید. این تألیف عظیم سه بخشی، حاوی بخشهای سه‌گانه دیگرست که برهم سوارند بسان بنایی که در خطر ویرانی است. هر یک از سه جلد، به تنهایی، دارای سه بخش یا سه پاره است و همه آن‌ها

۱- رجل سیاسی روم، ۲۳۴-۱۴۹ پیش از میلاد (م.).

۲- سردار و رجل سیاسی روم، ۱۵۷-۸۶ پیش از میلاد (م.).

۳- سردار و رجل سیاسی روم، ۱۳۸-۷۸ پیش از میلاد (م.).

۴- سردار و رجل سیاسی روم، ۱۰۶-۴۸ پیش از میلاد (م.).

نیز به نوبه خود، مدارج عدیده‌ای دارند. شما ادب حماسی هند و مردم و قفقاز را با هم قیاس و مقابل می‌کنید آنچنان که تصاویر پهلوانان و شاه و جادوگر در ادبیات هند و اسکانندیناوی و یونان برهم منطبق می‌شوند، یعنی تصاویر پهلوانان هند و شاه ایران و تصویر جادوگر در ادب حماسی هندوایران و ایرلند. بفرجام قیاس بدیع افسانه‌های سلتی و هندوایرانی و لاتینی، به شما امکان می‌دهد که تکوین تاریخ‌نگاری روم را براساس اسطوره‌های کهن، روشن کنید.

کتاب جشنهای رومی چشم‌انداز متفاوتی دارد. شما برای تفسیر جشن‌ها و مراسم و آمیزه‌های شگفتی که قدما دیگر معانی‌شان را در نمی‌یافتند، تا آنجا که آن تشریفات به نظرشان «معماهای غریب» می‌نمود، در تألیفات دانشمندان فلاحت زمان به تجسس می‌پردازید و جهان کشاورزی دوران و شیوه‌های فراموش شده‌ای را که مردم برای پیوستن به طبیعت داشتند و دلمشغولیهای هر روزینه یا موسمی‌شان را در باب خشکاندن یا سوزاندن جنگل برای کشت و تجهیزات آبیاری و بلایای آسمانی و آتش‌سوزی انبارهای غله و نگاهداری حبوبات، زنده می‌کنید.

از قرن‌ها پیش معنای قربانی‌ای رومی که جنبه‌هایی اسرارآمیز دارد و به نام «اسب اکتبر» نامیده می‌شود، محلّ سؤال بوده است. شما برای حل این معما و اثبات اینکه کلید فهم رسم مزبور را باید در آئین‌های ودایی اسوامدها (asvamedha) سراغ کرد، مهارت‌های دوندگان در مسابقات المپیک را تحلیل می‌کنید و از علم مهندسان مسّاحی یاری می‌جوئید و حتی از ستور پزشکان می‌خواهید که با دقت، مدت زمان خونریزی از دم یک اسب را که از یکی از این جانوران به دست آمده که در قصابی‌های گوشت اسب‌فروشی سرنوشت شومی در انتظارشان است، اندازه‌گیری کند.

از یاد نبریم که مسائل خطیری، موضوع این پژوهشهای دلچسب‌اند، زیرا دست آخر، غرض اینست که بدانیم آیا مارس در اصل خدای زمین (agraire) بوده است^۱ یا خدای جنگ و آیا باید و یا نباید روم را در ساختار تصوّراتی بگنجانیم که مشترک میان روم و هند و ایران و اسکانندیناوی و ایرلند بوده است؟ معهذاً نمی‌توانیم این احساس را از خود برانیم که شما با دادنِ پاسخ‌های قطعی به این پرسش‌ها و بسیاری پرسشهای دیگر، شوخ‌طبعی و تفریح می‌کنید و موجب تفریح شایان ما نیز می‌شوید. آدمی با خواندن آثارتان، به یاد ولتر می‌افتد که شما از لطف نگارش او و شیوه تند و تیز و برنده و ذوق‌صدور احکام نسخه مانند درخشان و کلام بجا و برحقش بهره‌مندید، اگر این نبود که شوخ‌طبعی‌تان هرگز به زیان متون سترگ گل نمی‌کند، بلکه به قول شما، با ذهنیتی حاکی از «همدستی‌ای ملاطفت‌آمیز»، همراه است (...).

این چالاک‌ی و چابکی تخیل، مختص به شاعر است و من آن را نزد آندره برتون نیز مشاهده کرده‌ام. شما نیز هر بار که نوشته‌هایی از پیروپرس^۲ (Properce) و ویرژیل ترجمه می‌کنید و یا ما را به جهان اعجاب‌انگیز قصه‌های اوستی (Ossète) می‌برید که از ملکه‌هایی سخن می‌گویند که «آنقدر زیبایند و پوست‌شان چنان سپید و شفاف است که به هنگام آب نوشیدن، جریان آب را در گلوی‌شان می‌توانستی دید»، نشان می‌دهید که شاعرید ... اوستی‌ها، بازپسین بازماندگان سکاییان‌اند و ما با وجد و شادی از شما می‌آموزیم که چگونه مطالب مبهم و نامفهوم هردوت، در پرتو متأخرترین فولکلور آنان و یا حتی از رهگذر آگاهی‌هایی

۱- قوانین ارضی (agraire) دروم مجموعه قوانینی حافظ منافع عامه ناس بود تا نجبا و اشراف نتوانند به قلمروهای عمومی دست‌اندازی کنند (م.).

۲- شاعر لاتینی‌گوی، ۴۷-۱۵ پیش از میلاد (م.).

روشن می‌شود که از «دوستانِ کردتان که واکسی و رانندهٔ تاکسی در استانبول بودند» به دست آمده است. توجه و عنایت به این منابع ناچیز محلی شما را از بهره‌برداری از منابعی دوردست‌تر در آمریکای شمالی بازمی‌دارد. در این مورد نیز راهنمای‌تان، درک خدشه‌ناپذیر واقعیت قوم‌نگاشتی است، زیرا آمریکاشناس می‌تواند میان قصه‌های قفقاز و قصه‌های ینگی دنیا، همانندی‌های دیگر کشف کند و تلاقی این دو جهان، از هنگامی که تحقیقات جاری، خویشاوندی میان زبان‌های کالیفرنایی و زبانهای آسیای غربی را آشکار ساخته‌اند، چندان مایهٔ شگفتی نیست. در اینجا نیز شما راهگشا بوده‌اید، زیرا بیست و پنج سال پیش – و با جرأت و جسارت – زبان کشوایی (quechua) و زبان ترکی را با هم قیاس کرده‌اید.

این یافته‌های بس غنی و پربار نباید موجب از یاد بردن این واقعیت شوند که آثار‌تان، دید و بینش جامع و از بسیاری جهات غیب‌آموزی را انعکاس می‌بخشد. زیرا مسأله‌ای که آن بینش مطرح می‌کند و روشنایی‌های بسیار بر آن می‌تاباند، در نهایت، مسألهٔ نقش ایدئولوژی در زندگی جوامع انسانی است، ایدئولوژی‌ای که پس از گذشت قرن‌ها دلبستگی به خرد ظفرمند، شاهد بازگشت صاعقه آسایش هستیم. در سال ۱۹۳۹، در آستانهٔ جنگ، کتاب‌تان *اسطوره‌ها و خدایان ژرمنی* خاطر نشان می‌ساخت که پیشوایان توده‌های آلمانی، بی‌تردید بدون آنکه خود متوجه باشند، «اعمال و عکس‌العمل‌های‌شان را طبعاً در قالب نهضت‌های اجتماعی و مذاهب اسراری که از گذشته‌ای دوردست به ارث برده‌اند، ریخته‌اند». امروزه ما شاهد پدیده‌هایی از همان قماش در ایران و آسیای جنوب شرقی هستیم و در پی فشار ایدئولوژی‌هاست که اقوام در حق هم بدگمان می‌شوند یا با هم می‌ستیزند و فرقه‌بازی‌ها افزایش می‌یابد و منازعات مذهبی سر از خواب گران برمی‌دارند. حتی مایهٔ نگرانی است که برای

دمیدن روح سرزندگی و شور و نشاط حیات به قاره کهن‌مان که بر اثر جنگ‌ها و انقلاب‌ها و بحران‌های اقتصادی ناتوان شده است، گهگاه صداهایی به گوش می‌رسد که استمداد از الهامات روح هندواروپایی را توصیه می‌کنند.

هیچ اثری بهتر از آثار تان نمی‌تواند علیه خطر این‌گونه شبهه‌افکنی هشدار دهد. زیرا نیک می‌دانید که این ایدئولوژی هندواروپایی که شما همه اجزایش را به دقت شناخته و شناسانده‌اید، در طول قرون و حتی هزاره‌ها فقط به گونه صورتی میان‌تهی، دوام و بقا داشته است یا درست‌تر بگوییم، صورتی که محتوایش در ادوار مختلف، به تفاوت از خیالبافی‌های فلسفی و دعوی‌های دودمان‌ها برای تصاحب تاج و تخت و دیگر عواقب و نتایج تاریخ روشنفکری یا اجتماعی، فراهم آمده است و نیز شاهدیم که پس از دوران‌های اختفا، در جمهوریت افلاطون و انه‌ئید (Enéide) ویرژیل و در اروپای قرون وسطی، به مناسبت‌های مختلف و علی‌الخصوص در فرانسه، در ساختار سه بخشی حکومت سلطنتی تا زمان انقلاب کبیر، ظهور می‌کند.

شما این ایدئولوژی خشکیده را از همان روزگاری که نخستین نمونه‌هایش به دست‌مان رسیده تاکنون، سنجیده‌اید و به همین دلیل می‌توانید یونان بی‌وفا و پیمان‌شکن را بستائید که پذیرای تأثیراتی شد که از جاهای دیگر می‌رسید و به قول شما «همواره بهترین سهم را برگزید و به جای پذیرش تفکرات از پیش آماده و ساخته و پرداخته و مناسبات از پیش استوار میان انسان‌ها و چیزها که میراث نیاکان شمالی اصلش بود، خطر کردن و سرنوشت نقادی و مشاهده را بیشتر پسندید و انسان و جهان و جامعه را با دیدگانی تازه نگریست».

دانیل دوبوئیسون*

گواهی روشن روش تطبیقی

بی‌گفتگو روش و برنامه پژوهشی دومزیل، قیاسی و تطبیقی است و از این لحاظ، دنباله شهود خلاق و کارساز دومزیل در ۱۹۳۸ است که وی هرگز در صحتش تردید روانداشت، حتی اگر بعدها، تعریفش را دستکاری کرد و شعاع عملش را گسترش بخشید. بنابراین بجاست که بدان تاریخ بازگردیم. دقیقاً در آن زمان، دومزیل مطالعه مسأله کهنی را از سر می‌گیرد که همانندی شگفت‌انگیز اما گول‌زننده فلامن (flamen) رومی با برهمن ودایی، برای زبان‌شناسان، مطرح می‌کند و می‌پندارد که در پشت این نام‌های کاهنان، دو وارث روحانیت هندواروپایی کهن و واحدی نهفته‌اند و در جریان این بررسی، بر آن می‌شود که دو مجموعه سه‌تایی شامل نام‌های زیر را با هم قیاس کند: مجموعه سه‌تایی فلامین‌های بزرگ (وابسته به خدایان: ژوپیتر و مارس و کیرینوس) و مجموعه سه‌تایی «صبغه‌های» اجتماعی که به موجب تحقیقات هندواروپایی‌ای که پیشتر

انجام گرفته، می‌توان آنها را هندوایرانی دانست. مسأله این است که آیا این دو مجموعه سه تایی (و نیز دو مجموعه سه تایی دیگر که دومزیل قصد دارد بیدرنگ بر آنها بیفزاید، یعنی: خدایان سه‌گانه ودایی: میترا - وارونا، ایندرا و دوآشوین که کهن‌ترین سند دال بر وجود آنان، متعلق به قرن چهارده پیش از میلاد است و خدایان سه‌گانه دین شرک در سوئد یعنی اودن و تور و فریر) و به عبارت دیگر، هم صورت کلی آنان (که سه مرتبه برهم سوارند) و هم سه کانون مفهومی شان (یعنی مفاهیم جادویی - دینی و جنگ و آبادانی و فراوانی مواد در دوران صلح و آشتی) و در یک کلام، تماثل و همتایی شان، اثر و بازمانده سنگواره مانند ایدئولوژی کهنی است که مابه‌الاشتراک نیاکان همه این اقوام بوده است یا نه؟ ژرژ دومزیل به شتاب به این پرسش، پاسخ مثبت داد و بررسی تطبیقی پهناور و شگفت‌آوری را آغاز کرد که در آن، تقریباً تمامی ادبیات هندواروپایی، به گونه‌ای منظم، کاویده و تحلیل شد. محتملاً بیفایده نیست که در اینجا یادآوری کنیم که این اقدام، کاری نوجو و برانگیزاننده بوده است، چون نه تنها به چالاکی، تقسیمات بسیار مقدس دانشگاهی یعنی تفکیک دانشگاه به بخشهای مختلف و پابند به حفظ استقلال شکننده و لغزان‌شان را متزلزل می‌ساخت و باورها و روش‌ها و موضوعات فلسفه صاحب اقتدار و سنتی را باژگون می‌کرد، بلکه این همه را با جسارت و بی‌پروایی و سهولتی که منحصرأ خاص اذهان آزاد و کنجکاو است انجام می‌داد. بنابراین ابدأ شگفت نیست که مقاومت و ایستادگی‌های بسیار که همواره نزاکت‌آمیز نبودند، در برابر این اقدام به ظهور پیوست و زمان درازی گذشت تا وقت مطالعه آثار دومزیل با آرامش و سودمندی فرارسید.

پیش از پرداختن به این ایدئولوژی سه‌کنش، باید خود این مفهوم ایدئولوژی را نقد کنیم. نخست یادآور می‌شویم که تعریف ژرژ دومزیل

از ایدئولوژی، همواره تعریفی است که حداقل معنای ایدئولوژی را می‌رساند و نیز مبتنی بر عقل سلیم است («... مجموعی از تصوّرات اساسی - مضامین عقلانی، داوریه‌های ارزشی ... - و علی‌الاصول منسجم که در نظر منتقدان، وضع و حال جهان و شیوه‌های زندگی جمعی و یا فردی آنان را توجیه می‌کند») تا حتی الامکان، حاوی کمترین مسائل نظری یا فلسفی باشد.

اما این حزم و احتیاط کاری هرگز بر پرسشی که با آن و تا حدی به همان سبب زاده شده بود، غلبه نکرد و نیت ما در این مقاله، نشان دادن اهمیت و لزوم نسبی آن پرسش است.

دیرزمانی ژرژ دومزیل بر این اعتقاد بود (و شاید هنوز نیز با نوعی دلتنگی و حسرت) که نظام سه کنش، چیزی جز تغییر مفهومی سازمان اجتماعی آغازینی (با اندکی جابه‌جایی) که به دقت، تخصص‌های امور قدسی و جنگ و رزم و تولید مادی را از هم تمییز می‌داده است، نیست. این نظر خاصه بدین جهت که از سوی دیگر، چندین انگاره اجتماعی سه بخشی شناخته شده بود (هند و ایران و ایرلند و شاید در اروپای قرون میانه تحت تأثیر ایرلند) که در آن‌ها، کشیشان و جنگجویان و تولیدکنندگان، دارای سلسله مراتبی همبسته‌اند، طبیعی می‌نمود. بدین اعتبار، مفهوم دومزیل از ایدئولوژی، شبیه نظریه اساسی‌ایست که راهنمای مارسل موس در تحقیقش مربوط به «صورت‌های ابتدایی طبقه‌بندی» (طبقات اجتماعی) بوده است. دومزیل همانند موس، این فرض را مسلم می‌دانست که در ورای ایدئولوژی (یعنی مقدم بر آن) ساختار اجتماعی واقعی‌ای وجود داشته که صورتش را بر پندارها و اندیشگی‌های (idéologème) کلان الزام می‌کرده است.

اما با ملاحظه آشکارترین نقیض این نظر، یعنی نمونه روم که در آن، ایدئولوژی سه بخشی، دارای «همتای اجتماعی» نیست، سرانجام قضاوت نخستینش را نرم کرد و پذیرفت که «ایدئولوژی سه بخشی در حیات جامعه، حکماً با تقسیم واقعی همان جامعه به سه بخش، همراه نیست...» (اسطوره و حماسه، I، ص ۱۵) و حتی چند سال بعد از این نیز فراتر رفت و اعلام داشت که کهن‌ترین جوامع هند و اروپایی، محتملاً «دارای طبقات اجتماعی نفوذناپذیر با رسم درون همسری و حدودی دقیقاً تعیین شده، نبوده‌اند» (زناشویی‌های هندواروپایی، ص ۴۴).

اما گویی این اظهارات اخیر، رضایت خاطرش را فراهم نمی‌آورند، چنانکه اظهارات پیشین نیز، زیرا در همان زمان، فاش می‌گوید که بر این اعتقاد است که «طبقات اجتماعی هندواروپائیان در هزاره سوم یا چهارم، اندکی همانند وارناهای (varna) هند بوده‌اند و امکان دارد که ایدئولوژی با تقسیم جامعه مطابقت داشته است، اما تقسیم‌بندی‌ای که به صلابت و سختی و خشکی تقسیم اجتماعی در هند نبوده است و بعدها، سست و رها شده است. دست‌کم این دیدگاه اصلی من است، اما به‌طور قطع و یقین در این باب چیزی نمی‌توان گفت» (اورنیکار *Ornicar*، ۱۹، ۱۹۷۹، ص ۸۳).

این بیانات که بیش از پیش محتاطانه و سنجیده‌اند (و در دیگر بخشهای علوم انسانی نیز که مفاهیم نظری واقعی ایدئولوژیکی، طی سالیان اخیر، مدام بی‌اعتبار شده‌اند، نظایر بسیار دارد) ظاهراً می‌بایست برهان ذووجهین زیر را قوت و تحکیم بخشند: ژرژ دومزیل از سویی تصدیق می‌کند که نظام سه کنشی، فراورده اصیل نبوغ هندواروپایی است و در نتیجه از آن حکم به حق می‌توان چنین استنتاج کرد که تکوین و طرح و نقشه نظام یاد شده، وابسته به زمینه و تاریخ خاصی

است. اما از سوی دیگر، قبول دارد که همین نظام از استقلال کلانی برخوردار است و به همان سبب، از قید واقعیت رهاست و تابع شکل خاصی از سازمان‌یابی اجتماعی نیست و دوام و بقایش بسیار (بسیار) طولانی است.

چنین استدلالی ولو مشروع و برحق، از یک داده‌ی اساسی غفلت می‌ورزد که در قلب مشی و روش دومزیل جای دارد و اصالتِ کارش و اکتشاف آن راه و اقدام محسوب می‌شود و به نوعی، شک و ظنی را که دومزیل، چنانکه دیدیم، ناگزیر از مرتفع کردنش شده، باطل می‌کند و آن اینکه طرح و نقشه‌ی تطبیقی، مشروعیت خاص خود را داراست و زرادخانه‌ای از واقعیات و باورپذیری که باز خاص همان روش است، یدک می‌کشد. خلاصه آنکه اگر پژوهشی تطبیقی که با دقت و صلابت صورت گرفته، امکان می‌دهد که وجود جوهری ایدئولوژیکی (idéologème) را ثابت کنیم، دیگر مجبور نیستیم که علاوه بر آن، الزاماً مسأله‌ی خاص تعیین محل اصل و ریشه و یا خاستگاه مطلق آن را نیز بگشائیم. حتی می‌توان از این نیز فراتر رفت و گفت: روش تطبیق و قیاس باید در مواردی، مرجحاً انتخاب و به کار بسته شود که جستجوی راه‌حل مسأله‌ای، استمداد از انواع تبیینات و توجیهاتی را الزام‌آور می‌سازد که گرچه مأنوس‌اند، ولی به هر حال، بر حدسیات و پنداشت‌های غیرقابل واریسی و تحقیق‌ناپذیر و (یا) الگوهای ساده شده، مبتنی‌اند. در اینجا می‌توان از خود پرسید که مگر اعتقاد (حتی با همه‌ی پیرایه‌ها و متعلقات علمیّت) به امکان تعیین خاستگاهی مطلق برای جوهری ایدئولوژیکی، به نوعی، جزء و سواس اصلی اندیشه‌ی اساطیری نیست؟

در حالیکه دو کنش تحتانی، زمینه‌ای برای مباحثات و مشاجرات درازنفس فراهم نمی‌آورند، زیرا ارزش بنیانی‌شان بسیار روشن است،

یعنی «جنگ» و «نعمت و فراخی» که شرایط و نتایج خاصی دارند، کنش نخست دشوارتر به شناخت تن درمی دهد و چندین مسأله معجل و فوری مطرح می سازد.

تعریف هایی که ژرژ دومزیل از آن کنش به دست داده (فرمانروایی یا شهریاری جادویی و قضایی و دینی: فرمانروایی و شهریاری جادویی و دینی و عقلانی) شاید با این بحث بی ارتباط نباشند. خاصه با توجه به این امر که این کنش غالباً با واژه ای ساده (قربانی، حق، جادو، عقل) بیان و تعریف شده است.

برای فهم پیچیدگی بیش از حد دو تعریفی که از قول دومزیل آوردیم، باید دانست (یا به یاد آورد) که آن تعاریف در عین حال با توجه به جفت خدایان ودایی یعنی میترا-وارونا و به آنچه که به اعتقاد دومزیل، معادل و برابر انسانی آنهاست یعنی جفت «شاه-کاهن» (که به روشنی در هند و ایرلند ملاحظه می توان کرد)، پرداخته شده اند. این اندیشه، دلیل پژوهشهای عدیده ایست که در باب دو ساحت کنش اول، انجام داده است.

اما مسأله ای که کنش اول مطرح می کند، چندان به این دو قطبی بودن مربوط نمی شود، چون آن تقابل دست آخر ممکن است به گونه ای هماهنگ، در نظامی شامل رویارویی و تکمیل گری که الهیات خدایان شهریار و فرمانروای ودایی به بهترین نحو آن را تصویر می کنند، فیصله یابد (ر. ک. به خدا شهریاران هندواروپائیان)، بلکه بیشتر مربوط به این مسأله است که اگر فرمانروایی و شهریاری، مؤلفه واجب کنش اول است، پس چگونه است که بسیاری از سه گانه هایی که ژرژ دومزیل، خود، آفتابی شان کرده، شامل آن مقوله نیستند؟ مثلاً نمونه هند را در نظر بگیریم که از این لحاظ گویاترین نمونه است.

رسالات هندی در باب دارما^۱ (dharma)، جامعه هندی را جامعه‌ای دارای نظم توصیف می‌کنند و همواره فهرست یا ردیفی از نمونه‌های نوعی آن جامعه عرضه می‌دارند (برهمنان / کاهنان، ساتریا (Satriya) / جنگجویان، وایشیا (Vaicya) / تولیدکنندگان) که به نظر ژرژ دومزیل یکی از جلوه‌های ممتاز نظام سه بخشی است. اگر این نوشته‌ها چنین فهرستی ارائه می‌دهند، پس مجازیم چنین نتیجه بگیریم که سببش جز این نیست که به روشنی، میان شاه نخستین کنش اجتماعی به معنای خاص واژه و برهمن‌ها تمییز می‌دهند. همچنین به همان روشنی میان کشاتریا (Ksatriya) و شاه فرق می‌نهند، چنانکه قوانین مانو^۲ (Manu)، پیدایی کشاتریا را به حسب الگوی کهن آفرینش کیهان در وداها (جدا شدن اندام‌های انسان آغازین از هم) تعریف می‌کنند، حال آنکه آفریده شدن شاه را به گونه‌ای متقارن اما وارونه شرح می‌دهند (شاه از پاره‌های جاویدی که از برترین خدایان به دست آمده ترکیب یافته است). پس در بطن سنت هندی هم، دو نوع سه‌گان کنشی هم‌خانه‌اند: یکی «اجتماعی» که شامل واژه شاه و فرمانروا نمی‌شود و دیگری «خداشناختی» که در آن، برعکس، یک جفت شاه مقام اول را دارند یعنی میترای حقوق‌دان و اهل قضا، در تضاد با وارونای جادوگر. آیا ممکن است این دو نمونه نوعی کنش نخست را، روایاتی دانست که یکی جایگزین دیگری می‌تواند شد و یا آنکه نباید میان شواهد خداشناختی (یا وابسته به خداشناسی و این مورد، در حق

۱- واژه سانسکریت به معنی «آنچه اجباری است». از این واژه در هندوئیسم، مفاهیم دیانت و قواعد و مقررات دینی و یا به معنایی وسیع‌تر، قوانینی که باید حاکم بر سلوک باشند، مراد می‌شود (م.).

۲- یا مانوا (Manava) که در اساطیر هند، نیای نژاد انسان و نخستین شاه قانونگذار است (م.).

پهلوانان حماسی که پسران خدایان کنشی قلمداد شده‌اند، صادق است) و دیگر اسناد و مدارک (و در وهله نخست طبقه‌بندی اجتماعی و نیز سه‌گان‌های رموز و کیفیات و نعمت‌ها و گناهان...) به تمییز قائل شد؟ در واقع رویهمرفته، ملاحظه می‌کنیم که مفهوم شهریاری غالباً در شواهد دسته اول نقش بسته است، حال آنکه در شواهد دسته دوم، عملاً غائب است. وانگهی به آسانی می‌توان اثبات کرد که این دو مرتبه ساخت و پرداخت، به قواعدی که اساس و مبنای سه کنش محسوب می‌شوند، رجوع و حواله می‌دهند و متکی‌اند.

طرح اولیه چیزی که ژرژ دومزیل خود، آن را «منطق سه کنش» نامیده است در آخرین شماره مجله انسان (*L'Homme*) - شماره ۹۳، ۱۹۸۵ - آمده است. ما در آن مقاله نشان داده‌ایم که نظام یاد شده ممکن بود به صور مختلف ظاهر گردد که ایضاً می‌توان آن صور را با رمزهای $A + B + C$ ، شاکله‌وار، نمایش داد که منظور از آن، سه‌گان ساده‌ای شامل سه حد متمایز و همگن (سه شیء، سه گناه...) و دارای سلسله مراتب و درجات برتر و فروتر است. رمز (ترکیب یا وضع جامع (سنتز) سه کنش، $(s3f)$ ، نمودار کاربرد بی‌سابقه و بدیع شاکله سه بخشی است، بدین معنی که «فضایل» سه کنش، به یک کنش منسوب می‌شوند و تعلق می‌گیرند (و بنابراین با شاه یا الهه سه ارزه - trivalent - سروکار داریم) که به ذات خود، جامع آن سه کنش می‌گردد: $(s3f) + 1 + x^2 + x^3$ که این شکل، چیزی جز دنباله منطقی شکل پیشین نیست، زیرا دال بر این است که آنچه که سه‌گانه است، و سه وجه دارد، به صورت سه اقنوم همنام، درمی‌آید.

بر این سه‌گان‌های «کلاسیک» باید چهارگانی را افزود که به کرات مشاهده می‌شود ($A + B + C + X$) و به سبب آنکه به گونه مقوله‌ای نظری دنباله پیدا می‌کند، حائز اهمیت است و در آن X که همواره حدی

ناهمگن است، ممکن است ترکیبی و تلفیقی (مثلاً الهه‌ای سه ارزه در برابر سه خدای نرینه) و مافوق همه باشد (مثلاً مفهوم حقیقت) و یا برعکس در خور تحقیر (خدمتکاری که در مراتب زیرین نمایندگان سه طبقه اجتماعی برتر، جای دارد).

همه این اسناد و شواهد، نمودار صورتهای مختلف و ممکن نظام سه کنشی، یک نقطه مشترک دارند و آن تعریفی واحد و تک معنایی از کنش است (به عنوان مثال قداست، دلاوری، دارایی). منتهی کنش‌های مختلف فقط واژه‌های ساده‌ای نیستند که در چارچوب سه‌گان، در تقابل و تضاد با یکدیگر باشند. بلکه هر کنش (در واقع کنش‌های اول و دوم، زیرا دو نیمه شدن کنش سوم، زاید است) دارای ساختار دوتایی یا ثنوی (binaire) خاص خود است، بدین معنی که بده و بستان‌های بسیار ظریف میان دو عمل رویارویی و تکمیل‌گری، ممکن است در آن شکوفا گردد.

این چنین، میترا و وارونا، گرچه هر دو شهریارند، ولی موبه‌موبا هم در تقابل‌اند (روشن / تاریک، نزدیک / دور، دوست / دشمن، آشتی‌جو / پرخاشگر...)، بی‌آنکه این تضاد و تقابل به زیان همبستگی و مکمل هم بودن آنان باشد که این خصلت، دو صفت اساسی در تعریف این دو خداست. همچنین در بطن کنش دوم نیز ساحت تیره و پرخاشجو و حیوانی که خدا وایو (Vayu) مظهر رمزی آن است، در تقابل و تضاد با ساحت تابناک و جوانمردانه‌ایست که در ارجونه (Arjuna)، پسر ایندرا، تجسم یافته است.

بهره‌برداری از این ساختارها که زیربنای کنش‌ها محسوب می‌شوند، به وضوح، طیف صور سه‌بخش را گسترش می‌بخشد، چون در نهایت به این ضابطه‌مندی می‌انجامد:

$$(A \text{ یا } A' + A'') + (B + B' + B'') + (C \text{ یا } C' + C'')$$

که می‌باید این ضابطه را چون ضوابط پیشین، راستکیشانه و درست آیین دانست، حتی اگر به سه گان‌های (کذا فی الاصل) چهار یا پنج واحدی (هیچ مورد شش واحدی تاکنون بدست نیامده است)، بیانجامد. این چنین، $(A' + A'') + B + C$ ، نمودار نمونه کلاسیک نخستین شاهان روم (رمولوس، نوما Numa، تولوس Tullus، انکوس Ancus) است و $A + (B' + B'') + (C' + C'')$ ، نمودار پاندوا (Pandava) یعنی قهرمان مهابهارات است.

احصاء صور مختلف ایدئولوژی هندواروپایی از دیدگاهی منحصرأ منطقی، برای درک شعاع عمل و میدان بُرد و اهمیتش کافی نیست. گونه‌شناسی (typologie) موضوعاتی که آن ایدئولوژی پیکربندی کرده است، نیز آموزنده است. در واقع این ایدئولوژی چنانکه دیدیم، تنها چند شکلی نیست، بلکه چند ارزه (polyvalent) نیز هست. این ملاحظه آخر ما را بر آن می‌دارد که لحظه‌ای به موضوع (پژوهشهای قیاسی) پردازیم و توضیح (یا دست‌کم نشان) دهیم که آن استعداد (خاص) که به روشنی نمودار مفهوم دومزیل از ایدئولوژی یعنی اسطقس غایی در نظام معقولات به زعم اوست، چگونه ترجمانی و بیان می‌شود. این چنین ما نخستین فهرست و صورت از میراث سه کنش را به دست خواهیم آورد به گونه‌ای که نه بر ملاحظات خارجی، بلکه بر تحقیق گونه‌شناختی و معناشناختی آن میراث مبتنی است.

بررسی تک نگاری‌های دومزیل، حتی به شتاب، معلوم می‌دارد که باید سه «موضوع» مشخص را از هم تمییز داد که به ترتیب اهمیت از بالا به پائین عبارتند از: ایزدستان (panthéon) و اسطوره و صورت‌بندی در لفظ (formule).

در نظر ژرژ دومزیل، ایزدستان، گروهی از خدایان‌اند که آئین یا رساله یا مقام و مرتبتی روحانی (ordo sacerdotum) و یا حتی تصویری تجسمی بر وجودشان گواهی و شهادت می‌دهد. خصائص گویا و رسایی را که به هر یک از آنها اختصاص دارد و تعیین‌کننده جایشان در ساختار سه‌تایی است، باید در مآخذ مکتوب دیگر (سرودها، تقریرات قضایی و حقوقی و جادویی ...) جستجو کرد. خصیصه لزوماً مشترک میان همه این ایزدستان‌ها، طبیعتاً همشکلی (isomorphisme) شان یعنی تطابق و تناظر مو به موی این مجموعه‌های پهناور با یکدیگر است. بنابراین هر ایزدستان را می‌توان در بازپسین تحلیل، به مثابه سلسله نمونه‌های والایی (paradigme) تصوّر و تصویر کرد مرکب از دسته‌ای مسند و محمول یا مصداق (prédicat) که ممکن است به ردیفی از تقابل‌ها و تضادهای دو به دو (binaire) تحویل شوند، چه در درون یک گنش (A' / A'') و چه در میان سطوح و مراتب مختلف ($A / B + C ; A + B / C$).

در حالیکه ایزدستان، نظامی فارغ از زمان (achronique) مشتمل بر مناسبات و تضادهایی است که مفهوم پردازی‌اش گاه از اصل ایزدستان بسیار دور می‌افتد و فراتر می‌رود، اسطوره در وهله نخست در قالب داستان و حکایت، ظاهر و روایت می‌شود و بنابراین سه‌کنش و اسطوره، به حسب مورد، از خلال خلیقات و شیوه کار و عمل شخصیت‌هایی که موقعیت شایان اعتنایی دارند، در قالب عناصر همنشینی (syntagme) مرکب از زنجیره سه عمل نمونه (سه گناه جنگجو) و نیز با انتخاب چند شیء ارزشمند (سه طلسم شاه کورماک Cormac) رخ می‌نماید.

زین پس تحقیق در اسطوره‌ها و ایزدستان‌ها از پژوهش در امر جابه‌جایی و نقل و انتقال‌شان یعنی ورود و ظهورشان در آثاری که بلندپروازانه‌ترند چون حماسه یا تاریخ، جدایی‌پذیر نیست. در این

حوزه‌ها، طبیعتاً انواع امکاناتی را که بیشتر ذکر شدند باز می‌یابیم. بدین معنی که متنی دراز ممکن است خواه از جوهر ایدئولوژیکی (idéologème) کامل و تمامی (به دو روایت: سه‌گانه ساده - سه خانواده حماسه اوستی - یا سه‌گان بسط و توسعه یافته - چهار شاه اول روم) الهام‌پذیرد و خواه از ساختار درونی یک کنش بهره می‌گیرد. بدین نحو که محتملاً آن را با مضمونی که سه کنشی است، ترکیب کند. این چنین افسانه رامای از دیدگاه همه آدم‌های افسانه، منحصرأ در حول و حوش کنش جنگاوری سازمان می‌یابد، حال آنکه شیوه روایتش از اسطوره سه‌گانه جنگجو اخذ و اقتباس شده است.

برخلاف این ساخت‌های بلندپروازانه و جسارت‌آمیز که بعضی، از شاکله سه کنش، تصویری انتزاعی و پالوده عرضه می‌دارند، کلام صورت‌بندی شده، آن ساختار را در سه واژه یا سه صفت، فشرده و متراکم می‌کند که بیگمان بی‌پیرایه‌ترین و شاکله‌دارترین نحوه بیان آن ساختار محسوب می‌شود. اما شاید مقاومت و ایستادگی کم‌نظیرش را نیز به همین ستبری و نخراشیدگی اصلی مدیون است و از این بابت همانند بعضی سازمان‌های ابتدایی است که از جهش‌ها و دگرگونیهای تاریخی، به یک اندازه غافل و ناآگاهند.

در این شرایط، روش تطبیقی دومزیل را چگونه تعریف باید کرد؟ آدمی در پاسخ به این پرسش تقریباً تمایل دارد که بگوید منظور در وهله نخست، امری مربوط به حافظه است، حافظه یک انسان به تنهایی در برابر حافظه همه فرهنگ‌هایی که یادی از خاستگاه و اصل دوردست ماقبل تاریخی‌شان را حفظ کرده‌اند. اما روش قیاسی دومزیل تنها به چالش خواندن قوانین متعارف هوش و تحقیق و تتبع نیست، بلکه متضمن این باور و یقین مشترک میان همه علوم این قرن نیز هست که همه چیز به

هم مربوط است و عنصر منزوی که بُت مورد پرستش ضبّاطانِ اسناد است، قادر به توجیه و تبیین هیچ چیز نیست. نظم و قاعده‌ای که در متون کشف می‌کنیم، بی‌توجه به روح و ذهنیتی که طابق النعل بالنعل در آنها جلوه‌گر است، قابل درک و فهم نیست. ایدئولوژی تحقیقاً همین است یعنی بیان لفظی نظامی از مفاهیم و تصورات ذهنی است که در دورانی خاص بر تفکر بخشی از بشریت حاکم بوده و هدایتش را در ساخت دنیای ذهنی خاصش به عهده داشته است. اما از یاد نباید برد که ذهن، صاحب قدرت خیالبافی و ارادهٔ قیمومت‌شکنی نیز هست و به این معنی می‌تواند همواره نه بگوید، چه به مسابقهٔ پهلوانی و دلاوری و چه به شوق بازی، و خوش‌بینی و انسان‌دوستی دوزمیل در همین اعتقاد، به بهترین وجه آفتابی می‌شود.

ژوئل ه. گریسوارد*

داستانهای قرون میانه

هر کتاب‌های ژرژ دومزیل پیش از هر چیز، کتابی مشتمل بر داستانهاست، (historie)، البته منظور تاریخ (Historie) نیست بلکه روایاتی از قبیل اسطوره‌ها و قصه‌ها و افسانه‌هاست. روزی روزگاری، سه تا بودند سه تا نبودند... ژرژ دومزیل دانشمندی است که در وهله نخست قصه گوشت، اما قصه‌گویی که فقط به نقالی بسنده نمی‌کند، بلکه حظّ بازی را بر لذت نقل می‌افزاید. بازی مکانو^۱ (Meccano)، بازی لگو (Lego)، بازی جداسازی که عبارتست از پیاده کردن پیچ و مهره‌ها و سازوکارهای زبان و گفتار و قصه و حکایت و روایت، یک به یک. و بنابراین کتاب قصه، همان کتاب بازی است.

اما این قصه‌های شمشیر و خورشید و باد، غالباً به رغم میل‌شان یعنی ناخواسته و نادانسته، دورترین تاریخ و گذشته‌ما، کهن‌ترین خاطرات ما و

* - Joël H. Grisward، استاد ادبیات قرون وسطای فرانسه در دانشگاه تور (Tours).
۱- بازی ساختِ اشیاء با قطعات از پیش ساخته فلزی به طریق سوار کردنشان بر هم
(م.م).

میراث عصر پیش در متمدن شدن مان را حفظ کرده‌اند. این قصه‌ها و افسانه‌ها و وقایع نگاری‌های شگفت و وهم‌آلود و رمان‌های پرماجرا، طی هزاره‌ها، شواهد و گواهان صادق ریشه‌ها و تاریخ مان را از دستبرد حوادث مصون داشته‌اند و بنابراین اسناد مدفون مایند و رهگذران جاده زمان.

از قرون میانه، سفینه‌ها و مرقع‌هایی که به طرز بسیار فاخری تصویر شده‌اند به میراث برده‌ایم و آن جُنگهای مصور، مجموعه‌ای غنی از روایات حماسی یا عاشقانه‌ایست که هنوز منبع الهام خیال‌پردازی در دوران ماست و کتابهایی شگرف و اعجاب‌انگیزند. بسیاری از «داستانهای» قرون میانه، اگر با ابزارهایی که دوزمیل ساخته است، در آنها بکاویم و با آلات و اسبابی که او با شکیبایی، مناسب تحقیق پرداخته است، کالبدشکافی‌شان کنیم و به کمک نشانگان و ساختارهای ایدئولوژیکی که وی کشف کرده و با آنها به تجسس پرداخته است، به رمزگشایی‌شان بپردازیم، آنگاه آشکار می‌گردد که در بازپسین تحلیل، ریشه در دورترین دوران گذشته مان دارند و به روشنی، با ایدئولوژی کهن «سه کنش» که خاص اقوام هند و اروپایی است، گره خورده‌اند.

منظومه‌ای حماسی از آغاز قرن سیزدهم به زبان فرانسه قدیم، حکایت می‌کند که چگونه امری دو ناربون^۱ (Aymeri de Narbonne) کهنسال - همان امریوی Aymerillot سالخورده و ویکتور هوگو - روزی بر آن می‌شود که سه پسر بزرگش را از شهرش براند و تنها کوچک‌ترین‌شان را به عنوان وارث تاج و تخت خویش نگاه دارد. سه پسر بزرگ (برتران و گیوم و هرنو Hernaut) را به دربار شارلمانی در پاریس می‌فرستد و آنان در

۱- کارنامه پهلوانی منسوب به برتران دوبارسوراوب (Bertrand de Bar - Sur - Aube) که گویا آن را میان ۱۲۱۰ و ۱۲۲۰ نظم کرده است. مضمون شعر ویکتور هوگو به نام امریوی (Aymerillot) در افسانه قرون (Légende des siècles)، مأخوذ از همین داستان است (م.).

آنجا به ترتیب، متقاضی احراز سه مقام می‌شوند: عضویت در مجلس عالی شاه (Pair de France) یعنی مقام مشاور مخصوص او، حمل پرچمی که در لوایش، همه امیران زیر دست شاه (به هنگام جنگ) گرد آمده صف می‌بندند، یعنی مقام رئیس قوای نظامی امپراطوری و مباشرت امور اداری و خدماتی کاخ یعنی مقام مسئول آذوقه و خزانه. از سه پسر کوچک‌تر، یکی به دربار یون دوگاسکاده (Yon de Gascadets) می‌رود و در آنجا با دخترش زناشویی کرده و به هنگام، شاه می‌شود؛ دومی به پاوی (Pavie) نزد لمباردی‌های (Lombard) ثروتمند کوچ می‌کند و تقدیر سومی اینست که به ضرب شمشیر، اندلس اسلامی را از دست حاکمان اسلامی بازستاند. این تبعید، بی‌زاری و اشکباری و خشم فروخورده از سر ناتوانی صورت نمی‌گیرد؛ هرمانژار (Hermanjart)، مادر پسران قهرمان، دیوانگی و کبر و غرور نامعقول شوهرش را نکوهش می‌کند، اما شوهر در عزمش راسخ است و پس از آنکه پسرانش را آخرین بار امتحان کرد، بر تصمیمش پای می‌فشارد و اصرار می‌ورزد. پسران در پایان سلسله ماجراهایی، نقشه‌های بلندپروازانه پدر را تحقق می‌بخشند. معه‌ذا سارازن‌ها که از عزیمت «جوانان» آگاه شده‌اند، از انزوا و تنهایی پیرمرد که اینک از نیروی جوانی و شادابش (پسران)، محروم و بی‌نصیب مانده است، سودجسته، شهر ناربون را در محاصره می‌گیرند. همه کوششهای کنت کهنسال برای درهم شکستن حصر، با پایداری سپاه بیشمار دشمن، شکست می‌خورد. آنگاه امری (Aymeri) که از کارش پشیمان شده است، بر غرورش فائق آمده، کمک می‌طلبد و سرانجام پسرانی که پیشتر رانده شده بودند، پدر را نجات می‌دهند.

آنچه که در پشت این واقعه پنهان است، چیزی که نزاع میان نسل‌ها و فراز و فرود چشم‌گیر حوادث و سوانح پنهانش می‌دارد، نکته‌ای که «ساختارشکنی» و روش تطبیقی و قیاسی دومزیل‌وار عیانش می‌کند، نشان از پاره‌ای میراث هندواروپایی دارد. حماسه ناربونی‌ها (*Narbonnais*) در کسوت مبدل شوالیه‌گری، ادامه سنت عتیقی، اساطیری یا افسانه‌آمیز است که اصل تقسیم دوگانه اجتماعی و جغرافیایی جهان را از راه تقسیمش میان برادران بازمی‌گوید. امری سالخورده که به اسطوره‌ای بسیار کهن وابسته است، همه کارهای اساسی در خور هر «شاه نخستین» را انجام می‌دهد. یعنی جامعه را به حسب تقسیمات کنشی جامعه، سامان می‌بخشد (بدینگونه که سه پسر بزرگش را امانتدار و سرمشق سه کنش اجتماعی می‌کند که عبارتند از تمشیت امور حقوقی و قضایی / نیروی جنگی / سرپرستی آذوقه و مال و ثروت)؛ با تبعید پسرانش به خارج از سرزمین مادری که به کوچکترین فرزند تعلق گرفته است و با پراکندنشان در مداری به تبع چهار جهت اصلی، جهان را بنا به تقسیمات جغرافیایی و نیز کنشی‌اش، سامان و سازمان می‌دهد. در واقع واضح است که سه پسر کوچک‌تر نیز به روشنی، سه مرتبه شهریاری و فراوانی نعمت و نیروی جسمانی را تجسم می‌بخشند. بدین قرار که به نوبت، یک شاه و یک توانگر و یک جنگجو، به ترتیب، از راه زناشویی و به پشتوانه پول و به ضرب شمشیر، سرزمین‌هایی را متصرف می‌شوند که آنها نیز نشان از سه کنش دارند: یعنی کنش شاهی برای ایالت گاسکونی (*Gasconne*)، کنش توانگری برای ایالت لمباردی و کنش آشوب جنگ برای سرزمین اسپانیا. به بیانی دیگر یکی با زناشویی در گاسکونی بر تخت شاهی می‌نشیند و دومی در لمباردی به مال و ثروت می‌رسد و سومی با جنگ و ستیز، سرزمین اندلس را می‌گشاید.

این اسطوره شالده‌ریزی که تقسیم اجتماعی و فضایی جهان شناخته شده و یا مورد توجه را توجیه می‌کند، در نوشته‌ای معروف از هرودوت درباره اصل و ریشه سکائیان بازیافته می‌شود. در ایران نیز دو روایت از آن در دست است. در کهن‌ترین روایت، فریدون (Frétôn) پس از نوعی امتحان کردن سه پسرش، جهان را میان‌شان قسمت می‌کند^۱: به سلم که خواستار مال و خواسته بسیار است، سرزمین روم را می‌بخشد و به تور (Tor) که طالب دلیری است ترکستان و به جوان‌ترین فرزند، ایرج (Eric) که خواهان قانون (شریعت) و دین است، سرزمین ایران، مرکز جهان و برترین قلمرو شهریاری را.

مهابهارات، حماسه بزرگ هند که کهن‌ترین بخش‌هایش متعلق به دوران پیش از میلاد مسیح است، از این لحاظ، سند بویژه شایان اعتنایی محسوب می‌شود: پدر همسر یایاتی (Yayāti)، دامادش را به جرم فریفتن همسر مشروعش، محکوم به پیر شدن پیش هنگام می‌کند. پدربزرگ یایاتی جادوگر است. اما دژخیم به گنهکار اجازه می‌دهد که برای نجات از مکافات، بختش را بیازماید بدین‌قرار که اگر یکی از پسران یایاتی بپذیرد که سنش را با سن پدرش عوض کند (یعنی به جای او پیر شود)، آنگاه یایاتی، جوانی این پسر فداکار را خواهد یافت و پاداش آن پسر از خود

به سه بخش کرد آفریدون جهان
سیم دشت گردان و ایران زمین
همه روم و خاور مر او را سزید
گرازان سوی خاور اندر کشید
همی خواندندیش خاور خدای
ورا کرد سالار ترکان و چین

۱- نهفته چو بیرون کشید از نهان
یکی روم و خاور دگر ترک و چین
نخستین به سلم اندرون بنگرید
بفرمود تا لشکری برگزید
به تخت کیان اندر آورد پای
اگر تور را داد توران زمین

.....
مر او را پدر شاه ایران گزید

از ایشان چو نوبت به ایرج رسید

شاهنامه فردوسی، مسکو ۱۹۶۶، جلد اول، ص ۹۰-۹۱ (م).

گذشته، این خواهد بود که به پادشاهی برسد. یایاتی پنج پسر دارد. چهار پسر بزرگش، تقاضای بخشیدن جوانی‌شان را به پدر رد می‌کنند. تنها کوچک‌ترین پسر از سر مهر و محبت فرزندی، خواست پدر را می‌پذیرد. آنگاه یایاتی، چهار پسر بزرگش را نفرین می‌کند و از سرزمین مادری می‌راند و پادشاهی را به جوانترین پسرش که پارساست وامی‌گذارد. هزار سال بعد، این پسر که حرمت پدر را نشکسته، جوانیش را باز می‌یابد و به جمع خدایان می‌پیوندد. ولی غرق در خوشی و سعادت آسمانی، روزی مرتکب گناه عجب و غرور می‌شود و از اوج آسمانها به حضيض زمین فرومی‌افتد و تنها به یمن فضایل چهار نواده‌اش (که هر چهار، پسرند و همانند فرزندان امری، امری‌ها Aymeride، دسته‌ای کنشی محسوب می‌شوند یا گروهی از برادران که به حسب کنش‌های اجتماعی هندواروپایی سازمان یافته‌اند) مقامش را در بلند جایگاه خدایان باز می‌یابد.

تشابه در اینجا خیره‌کننده است: وجه مشترک ساختاری میان منظومه ناربونی‌ها و مهابهارات، اسطوره توزیع کنش‌های اجتماعی و تقسیم جهان (به سه یا چهار بخش) نیست، بلکه شاکله‌ای افسانه‌ای است بدین معنی که افسانه امری و پسرانش در مجموع و رمان یایاتی و پسران و نوادگانش، رویهم‌رفته، دقیقاً براساس الگوی داستانی واحدی که به احتمال قوی میراث سنت شاهانه بسیار کهن هندواروپائیان است، بنیان یافته‌اند. خنیاگری که در حدود سال ۱۲۰۰، برای مردم قرون وسطی، منازعات کنت دو ناربون و فرزندانش را به ساز و آواز می‌خواند، همان داستانی را حکایت می‌کرد که سیزده قرن پیش از آن، نقال هندی با نقلش مخاطبان خویش را محظوظ می‌ساخت!

اگر دوره داستانهای امری، نمودار آثار و بقایایی از نقش و تصویری خیال‌آمیز از شهریاری است و این نشانه‌ها نیز به روشنی قابل تشخیص و

شناسایی اند، کارنامه ئیدر (Yder) برعکس، ریشه در اساطیر و ایدئولوژی جنگجو دارد. دو خصلت اساسی شخصیت این قهرمان (غلبه بر خرس و شکست دادن سه غول)، نقش کسی را که مثل اعلای انسان کامیاب در امتحان رازآموزانه هندواروپایی است، زنده می‌کند و رمان شاه ئیدر که شوالیه تمام عیاری بود (*Roman du reis Yder com il esteint bon chevalier*) براساس شاکله و کلیتی اساطیری (نبرد با غولان و ماجرای آب‌های زهرآلود مرگزا)، بنا شده است که نظایر چشم‌گیرش را در هند، در داستان قتل هیولای سه سر و حدیث ایندرا، خدای جنگ و دیو ناموچی (Namuci) و در روم، در داستان پیروزی هوراس (Horace) جوان بر سه کوریاس (Curiace) و حکایت تولوس هوستیلوس Tullus Hostilius و متیوس فوفسیوس Mettius Fuffetius، بازمی‌یابیم و بهترین توجیهی که برای این همانندی‌ها می‌توان یافت، این است که اصل مشترکی داشته‌اند. ماجراهای شاه آرتور و ادبیات فاخر دلاوران (شوالیه‌های) میزگرد، بر چنین ریشه و خاستگاهی دلالت دارند. پرسوال^۱ (Perceval) و گرال (Grael) او، دنباله‌ها و صورت‌های استحاله‌یافته شاکله باستانی افسانه شهریاری اند که در بطن آن شاکله، اشیایی (چند طلسمی که در کاخ شاه ماهیگیر حفظ می‌شوند و عبارتند از شمشیر و نیزه‌ای خون‌چکان / جام گرال / تخته‌ای یا صفحه‌ای فلزی که (تا پایان قرن ۱۴) بر آن گوشت می‌بریدند) اندام‌وار به هم پیوسته‌اند و به ترتیب با کنش‌های دو و یک و سه تطبیق می‌کنند. چگونگی مرگ قهرمان‌وار شاه آرتور، تنها یک نمونه

۱- قهرمان آخرین رمان ناتمام‌ترین تروایی Chretien de Troye به نام: *Preceval ou le conte de Graal* (در حدود ۱۱۸۰) که مظهر نمادین و دراماتیک موقعیت انسانی است. پرسوال که مادرش را ترک گفته است برای آنکه شوالیه شود، سرانجام از دولت آشنایی با راز گرال در کاخ شاه ماهیگیر، از گمراهی معنوی و روحانی نجات می‌یابد (م.).

مشابه دارد و آن مرگ شگرف یک قهرمان - شمشیرزن، وارث آرس^۱ (Arès) سکایی در قفقاز است! از سوی دیگر، همه داستانهای به غایت معروفِ آبستن شدن به شاه بزرگ (آرتور) و به شاهی رسیدن نوزاد را می‌شناسند. دست‌کم دو تصویر از این دو ماجرا در حافظه ادب افسانه‌ای ما نقش بسته و باقی مانده‌اند که عبارتند از: یکی تصویر پدر (Uther Pendragon) که به نیروی جادوی مرلن (Merlin) جادوگر^۲ به صورت دوک دروکورنوای (Cornouailles) درآمده و اینچنین همسر فرزانه و پارسای وی، ایگرن (Yguerne) را می‌فریبد و با وی همبستر می‌شود و ایگرن از او بار می‌گیرد و آرتور را می‌زاید، و دو دیگر تصویر پسر که شمشیر اکسکالیبور (Excalibur) را از تخته سنگ شگرف بیرون می‌کشد. این دو صحنه چشم‌گیر که همچنان به نیروی تخیل مان توشه و مایه می‌رسانند (از جمله فیلم‌های ریچارد فلچر Richard Fleischer، والت دیسنی و جان بورمن John Boorman) در واقع نمایشگرِ ته‌مانده و گونه‌ای سنگواره‌اند که از سازمان آلی بزرگ‌تر و کلّ ساختارمندی، جدا شده‌اند.

خواننده، بافت و تار و پود قصه نخست را می‌شناسد. شاه اوتر پاندرگون عاشق بیقرار ایگرن زیبا، همسر دوک گورلوا دو کورنوای (Gorlois de Cornouailles)، می‌شود و دل‌بستگی‌اش را به گونه‌های مختلف منجمله با پیشکش کردن جام طلایی و جواهرات و همه رقم درّ و گوهر، بروز می‌دهد. اما این همه بیهوده است. ایگرن که به همسرش سخت وفادار است، نزد شوهر پرده از ترفندهای شاه برمی‌گیرد و آنگاه زن و شوهر، بی‌کسب اجازه مرخصی، دربار را ترک می‌گویند. اوتر به خشم

۱- خدای یونانی جنگ، پسر زئوس و هرا، برابر با مارس رومیان (م).

۲- شخصیت افسانه‌ای دوره داستان‌های برتانیایی (م).

آمده، به بهانه تلافی جویی از اهانتی که به وی شده، به مصاف امیر زبردستش (vassal) می‌رود. اما شهریند به درازا می‌کشد و شاه به سبب ناکارآمدی کوشش‌هایش و شکست حمله‌هایش، نومید می‌شود. سرانجام برای برآوردن آرزویش، از مرلن یاری می‌خواهد و مرلن به نیروی جادو، او را به شکل و شمایل دوک درمی‌آورد. اوتر با این مکر و تزویر به درهٔ تتناژل (Tintagel) که پناهگاه دوشس است راه می‌یابد و شب با ایگرن که از ظاهر اوتر فریب خورده است می‌آرامد. ثمرهٔ این هماغوشی، شاه آرتور آینده است.

این داستان به وضوح در قالب سه کنش پیکربندی شده است: اوتر پس از انجام دادن سه کار که هر یک از آن‌ها، به ترتیب با یکی از سه کنش مطابقت دارد به کام دل می‌رسد: (پیشکش) جواهرات و جام طلایی و یورش نظامی و جادوی مرلن. جواهرات و جام زرین با کنش سوم (توانگری) تطبیق می‌کند و نیروی رزم با کنش دوم و جادو با کنش اول و گفتنی است که خدا فریر نیز در منظومه‌ای اسکاندیناویایی به نام سفر اسکیرنیر (Skirnir) همان‌گونه، دختری سرکش را می‌فریبد و از او کام می‌گیرد.

آرتور هم که نطفه بستنش مستلزم کاربرد سه کنش بوده است، پس از پیروزی در سه امتحان، یا سه آزمون که هر کدام توانائیش را در یکی از بخشهای سه گانه، معلوم می‌دارد، تاجگذاری می‌کند و آن سه کار دشوار عبارتند از بیرون کشیدن شمشیر از سنگ (کنش دوم)، حل و فصل حکیمانهٔ مشکلی قضایی (نخستین کنش) و توزیع بصیرتمندانهٔ ثروت و دارایی (کنش سوم).

غنا و بزرگی یک اثر تنها با مقیاس «شکوه‌مندی» اش، سنجیده و ارزیابی نمی‌شود، بلکه چشم‌اندازی که می‌گشاید و راههایی که باز می‌کند

و نشانه‌هایی که برای نمودن طریقی که باید پیمود، بجا می‌گذارد نیز ملاک پرمایگی و عظمت آن کار است. اثر ژرژ دومزیل فقط کلان و سترگ نیست، بلکه پربار نیز هست. این اثر، ابزارهایی برای تجسس و کاوش در بخشهای دیگری از قلمرو هندواروپایی، فراهم می‌آورد و نقشه افسانه‌ای جزیره گنج را به ما می‌دهد. زین پس، نقشه راهنمای ذیقیمت و ابزارها و کلید رازگشا را در اختیار داریم.

ژوئل ه. گریسوالد

دومزیل، ۲ تک خال و نیکلا کوچولو

ژرژ دومزیل بارها در پانوشته‌های عالمانه‌ترین آثارش، گوشه چشمی شیطنت‌آمیز به وقایع متفرقه مندرج در مطبوعات روز کرده، نظری شوخ به «مواردی که اخبار روز، پژواک استهزاء‌آمیز کهن‌ترین اساطیر و افسانه‌ها می‌شود» انداخته است. همانگونه، ادبیات امروز ویژه کودکان، گاه به مثابه آینه‌ای است که نقشی طنزآمیز از جویندگان سه کنش، می‌نمایاند.

سازمان انتشاراتی کاسترمن (Casterman) از حدود بیست سال پیش، سلسله کتابهای مصوری به سیاق «مضحک قلمی» (bandes dessinées) به چاپ می‌رساند که داستانهایش، نوشته ژرژ شوله (Georges Chaullet) است و تصاویرش، به قلم فرانسوا کرائنه (François Craenhais) و ماجراهای چهار نوجوان: چهار تک خال را با مارهای دریایی و اژدهای برفی و ماده گاو آسمانی حکایت می‌کنند. این چهارتن که جدایی‌ناپذیرند عبارتند از: روشنفکری مولع کتابخوانی که فقط با نقل قول‌های لاتینی افاده مقصود می‌کند (دُکت Doct)، ورزشکاری پُردل (لاستیک Lastic)، شکم‌باره‌ای که در سراسر داستان، سرگرم لمباندن است و وردِ زبانش،

خوردن و خوراکی است (بوفی Bouffi) و سرانجام دختری که اشکش در آستین است و عقلش اندکی پارسنگ برمی دارد (دینا Dina). به بیانی دیگر سه مرد این داستان‌های مصوّر (B. D.)، دقیقاً شاکله سه کنش اجتماعی هندواروپایی را به ترتیب ۳/۲/۱ بازمی‌سازند و نمایش می‌دهند و حتی دینای خُل و روده‌دراز و پرمدعا نیز در این جمع به جای خود است یعنی در همان جایی است که انتظار می‌رود و در واقع چهره زنانه‌ایست که این مجموعه مردانه ساختارمند را متوازن و تکمیل می‌کند. درست است که ترش‌رویان بدعنق، بهترین برگه را در دست دارند تا این حجت را بر ضد حریف برگردانند و بگویند که در ساختار سه بخشی تا امروزه روز، جایی برای سگی اسکار (Oscar) نام، پیش‌بینی نشده است

زنگ‌های تفریح نیکلا کوچولو نوشته سمپه (Sempé) و گوسینی (Gosciny) - دونوئل (Denoël)، ۱۹۶۱ - شرح جایزه‌دادن‌های عجیب و غریبی است: «همه جایزه گرفتند، آگنان (Agnan) که شاگرد اول کلاس است و عزیزدردانه خانم معلم، در حساب و تاریخ و جغرافیا و دستورزیان و املاء و علوم و رفتار و انضباط جایزه گرفت. آگنان از شادی در پوست نمی‌گنجد: اود (Eudes) که بسیار قوی است و دوست دارد که بر بینی همشاگردی‌ها مشت بکوبد، در ورزش جایزه گرفت. السست (Alceste) همشاگردی فربه‌ی که مدام مشغول خوردن است، برای دوام سعی و تلاشش جایزه گرفت، و این بدین معناست که همواره به مدرسه می‌آید و سزاوار این جایزه است، زیرا مادرش نمی‌خواهد که او به آشپزخانه‌اش برود و السست چون نمی‌تواند در آشپزخانه بماند، پس ترجیح می‌دهد که به مدرسه رود. ژوفرا (Geoffroy) که پدر بسیار ثروتمندش برای پسرش هرچه که او بخواهد می‌خرد، به سبب آراستگی ظاهر جایزه گرفت، زیرا همواره خوب لباس می‌پوشید. گاهی با لباس

کابوی یا به هیئت ساکنان کره‌مریخ یا با لباس تفنگدار به کلاس آمد که به راستی شیک بود...».

آیا نیازی به تفسیر طولانی هست؟ همشاگردی‌های نیکلا کوچولو که به ترتیب عبارتند از آگنان «که شاگرد اول کلاس است» و اود «که بسیار قوی است» و آلسست «که همواره مشغول خوردن است» و ژوفروآ «که پدری بسیار ثروتمند دارد»، بی‌هیچ انحراف در پیچ و تاب، به ترتیب ۳/۲/۱، از بالا به پائین، با سه کنش تطبیق می‌کنند. داستان، دقت و باریک‌بینی را به جایی می‌رساند که کنش سوم را، آنچنان که غالباً در سنت هندواروپایی پیش می‌آید، به دو جنبه مکمل یکدیگر قسمت می‌کند: خوراکی و توانگری.

پزشکی و سه کنش

امیل بنویست (Emile Benvéniste) در یکی از نخستین «مقالات مربوط به سه کنش» که پیش از جنگ به چاپ رساند^۱، مقایسهٔ سودمند و آموزنده میان دو طبقه‌بندی وسایل پزشکی را که یکی ایرانی و دیگری یونانی است و قبلاً دار مستتر پیشنهاد کرده بود^۲، از سر گرفت.

اوستا (وندیداد ۷، ۴۴)، سه درمان اثربخش برمی‌شمرد که عبارتند از درمان با کارد، با گیاه و با ورد یا کلام مقدس. پیندار^۳ (Pindare) می‌گوید (در *Pythique*، ۳، ۴۷-۵۵) که آسکلیپوس^۴ (Asclépios)، دانش

1- «La doctrine médicale des Indo - Euorpiens», *Revue de l'Histoire des Religions*, 130, 1945, PP. 5-12.

2- *Ormazd et Ahriman*, 1877, P. 293.

۳- شاعر غنایی یونان، ۵۱۸-۴۳۸ قبل از میلاد (م.).

۴- خدای پزشکی در اساطیر یونان، اسکولاپ (Esculape) در اساطیر رومی که پزشکی را از قنطورس (Centaure) شیرون (Chiron) آموخت و نه تنها شفابخش بیماران است، بلکه مردگان را نیز زنده می‌کند و به همین سبب به فرمان زئوس، صاعقه بر او فرود آمده می‌کشدش (م.).

درمان بخشی بیماری‌های بسیار دردناک آدمیان را از استادش: شیرون (Chiron) قنطورس (Centaure) آموخت (ترجمه آندره پوئش André Puech با تصحیحات امیل بنویست): «اسکلیپوس همه بیمارانی را که نزدش می‌آمدند و زخمی بر تن داشتند و شیء مفرغین برآقی (زوبینی) و یا سنگی که به سوبشان پرتاب شده بود، مجروح‌شان کرده بود و گرمای تابستان و سرمای زمستان به جسم‌شان آسیب رسانده بود، یک به یک درمان می‌کرد، گاه با خواندن ورد و افسونی (کلام مقدسی) نرم و ملاحظت‌آمیز، گاه با دادن شربت‌های سلامت‌بخش و یا با نهادن مرهم‌های گوناگون بر اندام‌های‌شان و خواه با عمل کردن‌شان».

در ساختمان این عبارت طولانی سه گونه درمان تشخیص می‌توان داد: درمان با ورد و افسون (کلام مقدس)، با شربت یا مرهم و با کارد. درمان با شربت یا مرهم نیز کاربرد عصاره گیاهان در مداواست که یکی برای خوردن است و دیگری برای مالیدن.

تطابق این دو شمارش، خاصه از لحاظ خصلت آموزشی طرز مداوا و این ادعا که درمان از این سه حالت بیرون نیست و آنچه گفته شده همه موارد شفا را شامل می‌شود، شگفت‌انگیز است. بیگمان نزد همه اقوام این سه شیوه مداوا مرسوم بوده است، اما به ندرت این چنین در یکجا گرد آمده و طبقه‌بندی شده است.

آیا نوشته پیندار، طبقه‌بندی بیماری‌ها را نیز مطابق طبقه‌بندی درمان‌ها، به ذهن‌خطور می‌دهد؟ نه به وضوح. این انطباق‌یابی ممکن است به گونه‌های مختلف صورت گیرد: جراحی هم در مورد قرحه و زخم‌های سرباز و هم در مورد جراحات کاربرد دارد، و دارو و افسون (کلام مقدس) برای همه موارد مناسب است، چون یکی، از طرق اسرارآمیز طبیعت مؤثر می‌افتد و دیگری به برکت معجزه. وانگهی

بیماری‌های گوناگون یاد شده، فی نفسه، میان کنش‌ها تقسیم نمی‌شوند: اگر جراحی بی هیچ شگرد و ترفندی به خشونت مربوط است و رنه همواره به جنگ، نه قرحه و زخم‌های سرباز و نه زبانه‌های ناشی از فصول، الزاماً یادآور قداست یا باروری نیستند. بنابراین آنچه از تطابق و مقابله (بیماری‌ها با درمان‌ها) به قطع و یقین حاصل می‌شود اینست که در هر دو مورد، (فقط) خصلت کنشی هر مداوا، روشن است و این نتیجه مهمی است.

استدلال بنویست آنجا که این طبقه‌بندی را به هندودایی ربط می‌دهد، چندان الزام‌آور نیست. بنویست می‌پندارد که در سرودی برای دو همزاد آشوبین یا ناسیاتا که دو هنجار آفرین کنش سوم‌اند، اگر طبقه‌بندی درمان‌ها را نیافته، دست‌کم طبقه‌بندی دردهای درمان شده را یافته است که این امر، مستلزم وجود فهرستی طبی (یعنی درمان‌ها) همانند سیاهه‌های درمانی اوستا و پیندار است (ریگ ودا ۱۰، ۳۹، ۳): «... در سرودی از دهمین ماندالا (Mandala)، از آشوبین‌ها به عنوان خدایان شفابخش چنین یاد شده است: «ای ناساتیاها شما را درمانگر کسانی می‌دانند که کورند و نزار شده‌اند و استخوانشان شکسته است». بدینگونه ناساتیاها را درمانگر سه‌گونه بیماری دانسته‌اند که نام‌هایشان، شامل همه بیماری‌های علاج‌ناپذیر می‌شود. این سه صفت از میان صفاتی که مبین ناتوانی جسمانی‌اند، برحسب تصادف برگزیده نشده‌اند. هریک از آن‌ها به درستی با یکی از سه شیوه درمان که می‌شناسیم، تطبیق می‌کند. کور (andha)، به دردی مبتلاست که الهی پنداشته شده است و چنانکه می‌دانیم غالباً شرط بصیرتی فوق‌طبیعی و یا وحی و الهام شاعرانه، محسوب می‌شود (تیرزیاس Tirésias، همسر)، و تنها یک تن از خدایان می‌تواند درمانش کند و یا نیروی «طلسم و جادو».

«آدم نزار (kriçara) از درد تحلیل قوا که می‌کاهدش رنج می‌برد و درمانِ دردش که ناتوانی است، داروهای گیاهی است که قوت می‌بخشند و شفا می‌دهند.

«شکسته استخوان (ruta) را با جراحی درمان باید کرد.

«شاعر ودایی ندانسته و ناخواسته، مضمونی را که حتماً مضمونی سنتی بوده است، باز می‌سازد و در واقع روایتی معکوس از آموزه منعکس در نوشته پیندار و اوستا به دست می‌دهد. بدین معنی که پیندار و اوستا درمان‌ها را برمی‌شمرند، و شاعر ودایی، بیماری‌ها را و این درمان‌ها با همان طبقه‌بندی بیماری‌ها، تطبیق می‌کنند».

چندین ایراد بر این نوشته وارد می‌توان کرد. نخست اینکه اسناد هر یک از بیماری‌ها به یکی از کنش‌ها، تصنعی است. اگر آشوبین‌ها بر حسب اتفاق نایبایی را بینا می‌کنند، خدایان هیچ نقشی در مصیبت کوری وی نداشته‌اند، بلکه پدرِ ریحراشوا (Rijraçva) دیدگانِ پسرش را به سبب قصورش در نگاهداری گله و رمه، ترکانده است و این چنین مجازاتش کرده است. بنابراین حق نداریم از نایبانیان پیشگوی بزرگ در داستانهای یونانی برای دفاع از این نظر که نایبایی در هند، چنانکه در یونان، ذاتاً و در همه حال، «دردی الهی» است، یاد کنیم.

همچنین تطبیق هر یک از سه واژه طبقه‌بندی ایرانی داروها بر یکی از این بیماری‌ها، به همان اندازه که در باب نوشته پیندار گفتیم، تصنعی است. اگر درمان کوری تنها به برکت معجزه مقدور است و اگر شکستگی، غالباً از طریق اعمال خشونت‌آمیز متقابل درمان می‌شود، «طبّ گیاهی»، مرهم و ضماد، به عنوان وسیله اصلی درمان و یا کمک درمان، در هر موردی کاربرد دارد، چه در التیام زخم و جراحی و چه در درمان ضعف و فتور عمومی.

بفرجام این سیاهه بی اندامی‌ها - که فقط در دو سرود برای آشوین‌ها «پزشکان خدایان» یافت نمی‌شود، بلکه در سرودهای بیشتری برای ایندرا و نیز در سرودی برای سومه (Soma) نیز به چشم می‌خورد - گاه چنین می‌نماید که پاره‌ای از طبقه‌بندی‌های گسترده‌تری باشد که چشم‌انداز دیگری می‌گشایند. این معنی در مورد همان سرود برای آشوین‌ها که مورد استناد بنویست بوده صادق است (۱۰، ۳۹، ۳). بنویست فقط نیمه دوم بندی را ذکر کرده که کلش چنین است:

«شما بخت کسی هستید که در خانه‌اش پیر می‌شود (عزب است). شما یاران کسی هستید که نمی‌تواند به شتاب برود و آخرین کس است (بازپسین کسی است که به پایان مسابقه دو می‌رسد). می‌گویند شما ناساتی‌ها شفابخش مردمان نابینا و تکیده و شکسته استخوانید».

ساختار این فقره، طبقه‌بندی سه کنش را به ذهن القاء می‌کند اما این طبقه‌بندی، طبقه‌بندی متفاوتی است یعنی طبقه‌بندی شیوه‌های هرگونه عمل آشوین‌هاست که اعجاز‌گرند، طبقه‌بندی‌ای که دانش پزشکی با اشکال گوناگونش، تنها یک حدش یعنی حد سوم آن محسوب است پس از حد دیگری که مستلزم هیچ بیماری جسمانی نیستند و عبارتند از:

۱- بهاگا (bhaga) «قسمت» فراخور هر کس: آشوین‌ها کسانی هستند که همانگونه که سرودها غالباً خاطر نشان می‌سازند، به پیرپسران و پیردختران، برخلاف امیدشان، همسری اعطاء می‌کنند. اما بهاگا حتی با این معنای محدود و تقریباً فنی، مقام و مرتبتش را در سلسله درجات مفاهیم اساطیری حفظ می‌کند. بدین معنی که اگر به معنای خاص به کار رود، مراد یکی از دو آدیتیا (Aditya) یعنی «شاهان خرد» است و یا یکی از

دو یار و یاور میترا (Mitra) در جناح کنش اوّل و غالباً به شیوه حاکمانه و آمرانه آدیتیا عمل می‌کند.

۲- آویتارا (avitārā) «یاری‌دهندگان» به چه کسی؟ ظاهراً در مسابقه دو (و از راه تمثیل در موارد دیگر) به دونه فاقد سرعت که ممکن است آخرین کسی باشد که به پایان خط می‌رسد. مسابقه، جنگ نیست، اما در زمان صلح و آشتی، چیزی است که بیش از هر چیز دیگری به جنگ شباهت دارد (چنانکه واژه در لغت سنسکریت یا یونانی یادآور همین معنی است) و وسیله (کامیابی یا شرط شرکت در آن)، نیروی جسمانی است، چنانکه در جنگ و ستیز نیز.

۳- بهیشاجا (bhisajā)، یعنی «پزشکان» به معنای خاص واژه. آشوبین‌ها در سه مورد که بنویست ذکر کرده، پزشک‌اند و در این موارد آنان بی‌گفتگو، به حسب یکی از تخصص‌های اساسی‌شان، عمل می‌کنند. حتی اگر باید توضیح کهن‌ترین نام‌شان یعنی ناساتیا را براساس ریشه آلمانی ge - nesen یعنی «درمان کردن» کنار نهاد، چنانکه به احتمال قوی چنین باید کرد، آنان در بسیاری اساطیر نقش دارند و در بعضی آئین‌ها از ایشان به عنوان درمان (گر) و شفا (بخش) (و منحصرأ همین) یاد شده است، گذشته از نوع عمل‌شان و بیماری‌ای که مداوا می‌کنند.

بنابراین آنچه از این بند برمی‌آید متفاوت با چیزی است که بنویست از آن دریافته است. آشوبین - ناساتیا‌های نیکوکار و معجزنما که کارشان هیچ محدودیتی ندارد و مشروط به هیچ شرطی نیست، بنا به موقعیت و مورد، همچون بهاگا یا آویتارا یا بهیشاجا عمل می‌کنند یعنی ۱- همچون «مشیت» و تقدیر الهی که بخت یا سهم مقدر هر کس را به وی می‌بخشند؛ ۲- همچون بخشندگان نیرو و قوت اضافی به مسابقه‌دهنده‌ای که دچار مشکل و مشقت شده است؛ ۳- همچون پزشکان شفابخش همه‌گونه

ضایعات سلامت و تندرستی که در اینجا سه نمونه از آن ذکر شده است ولی آن نمونه‌ها از لحاظ کیفیت کنشی، مشخص نشده‌اند. نتیجه آنکه پزشکی در اصول و انواع گوناگونش، در این سرود فقط به کنش سوم تعلق دارد.

پروفسور یان پوهول (Jaan Puhvel) پس از بحثی سودمند در باب تلقی بنویست از سرود در ستایش آشوین‌ها، راه دیگری برای تقسیم معالجات ودایی به حسب سه کنش پیشنهاد کرده است^۱ و آن، تقسیم مداوها نه به حسب نوع و و یا کاربردشان، بلکه به حسب عاملانی است که آنها را به کار می‌برند. در واقع نه فقط آشوین‌ها، بلکه خدایان دیگر سطوح کنشی نیز، هریک بر وفق خصلت یا تخصص‌شان، قادرند که دردهای جسمانی برانگیزند و در نتیجه درمان‌شان کنند. خدا شاه وارونا که از آغاز با آب ارتباط یافته، مولد بیماری استسقاء است. رودرا که نامش، دست‌کم به صیغه جمع، متعلق به کنش دوم است و حوزه عملش در مرز میان دو دنیای اهلی و وحشی واقع است، هم پرتاب‌کننده زوین‌های هراسناک است و هم صاحب گیاهانی که خاصیت درمان‌بخشی اسرارآمیزی دارند. این نکته، البته درست است، اما آیا چنین رصدگاهی که مجموع خدایان را در میدان ذید دارد، می‌تواند ساختاری را معلوم و مشخص کند؟ چون تنها خدایان کنشی نیستند که قادر به درمان کردن‌اند.

از سوی دیگر خدایی هست که ظاهراً در این زمینه و سیاق طبی، ممتاز می‌شود. اما با درخششی دیگر. روایت اندک متفاوتی با صورت‌بندی سه بخشی‌ای که بنویست از سرودی در ستایش آشوین‌ها

1- «Mythological reflexions of indo - European Medicine», *Indo - European and Indo - Europeans*, Un. of Pennsylvania Press, 1970, PP. 369-382.

استخراج کرده است، در سرودهای ستایش آمیز برای ایندرا آمده است (آن روایت در دومین سرود برای آشوبین‌ها نیز تکرار شده است، ۱، ۱۱۲، ۸). از جمله قدرت‌هایی که به این خدا منسوب شده است، قدرت درمان‌بخشی است. در همه این موارد، به نیاتِ خاصِ خیرخواهانه در حق افرادی اشارت رفته که یا نام‌شان ذکر شده است و یا قابل تشخیص اند و مفسران کهن کوشیده‌اند تا هویتشان را معلوم کنند. این چنین در سرود ۲، ۱۵، ۷ شرح کارهای شگفت و نمایانی که ایندرا می‌مست از شرب سومه انجام داده، آمده است:

او نهانگاه زن بی‌شوی را کشف کرد،

(کودک) سرراهی (?) برخاست و نمایان شد،

لنگ به پا خاست و نابینا، نگریست.

یا در سرود ۴، ۱۹، ۹:

تو ای خدا که اسبان کهر داری، پسرِ دخترِ جوانِ شوی نکرده را
از سوراخی که مورچگان در آنجا می‌خورندش، بیرون کشیدی.

و یا در سرود ۴، ۳۰، ۱۹، پس از آنکه دو بار کشتی از غرق شدن نجات یافت (۱۷) و دو آسورا^۱ (asura) مجازات شدند (۱۸).

تو دو تن را که همه رهایشان کرده بودند، همراهی کردی،

نابینا و لنگ را، ای گشنده ورتیرا (Vritra)

۱- در اساطیر هند و بودایی، به خدایان ودایی ای اطلاق می‌شود که بعدها اهریمنی شدند و مدام در جنگ و ستیز با دواها (Deva) یعنی خدایان راستین‌اند (م.).

چنانکه می‌بینیم دو مداوای کور و لنگ با هم می‌آیند و به گونه‌ای همبسته در فهرست خدماتی که جز این دو، بقیه‌اش مربوط به پزشکی و درمان نیست، آمده‌اند. بنابراین می‌توان چنین پنداشت که آن دو شفابخشی، نه چندان به عنوان درمانگری و مداوا به معنای اخص واژه، بلکه همچون تجلیات خیرخواهی و قدرت متعال خدا، همگن با دیگر صفاتش، ارزیابی شده‌اند. به هر حال آن شفابخشی‌ها را که به جفتی قابل قیاس با تصویر ذهنی وحدت یافته‌تر ما از کور و چلاق تقلیل پیدا کرده است، نمی‌توان به مثابه طبقه‌بندی کنشی مسکن‌های جسمانی تلقی کرد.

این معنی در باب شاهد و سندی سلتی و ایرلندی نیز که به نخستین نگاه، گیرا و جالب توجه می‌نماید، صادق است. یان پوهول به حق خاطر نشان ساخته است که در روایت حماسی نبرد دوم مویتورا (Moytura) که از قطعات زیبای اساطیر تاریخی شده است، خداپزشک و دیانسخت (Diancecht) و پسرش، در مداوا، ورد و افسون‌خوانی می‌کنند یا کلمات مقدس بر زبان می‌رانند و گیاهان شفابخش به کار می‌برند. اما این دوگونه درمان در آن روایت، به صورت جدول، سازماندهی نشده‌اند و حتی به گونه‌ی یک جفت مداوا نیامده‌اند و عمل جراحی نیز با آن دو شیوه معالجه همراه نیست، به نحوی که اگر یقین است که آن سه‌گونه درمان در میان هندواروپائیان، چنانکه در همه‌ی جوامع، مرسوم و متداول بوده است، در عوض، تنها پیندار و اوستا از آن معالجات، شرحی به دست می‌دهند که بنویست آن را «آموزه» خوانده است، یعنی شرحی نظام‌پرداز یا نظام‌بند و پرسشی که یان پوهول در آغاز مقاله‌اش عنوان کرده است، همچنان به قوت خود باقی است و آن اینکه آیا ممکن نیست چنین مناسبت و تطابقی (میان پیندار و اوستا) محدود به دو حوزه‌ی جغرافیایی

بسیار نزدیک به هم که ایونی^۱ (Ionier) های آسیای صغیر از آغاز، رابطه‌ای عقلانی میان آن دو استوار کردند، چون بسیاری تطابقات و تناظراتی که پوهول برمی‌شمرد، حاصل وام‌گرفتن یکی از دیگری باشد؟ و آیا این مناسبت و تطابق، شاهدهی دال بر وجود «آموزه‌ای هندواروپایی» است یا نتیجه تفکری که قطعاً بر وفق ایدئولوژی سه‌کنشی شکل گرفته است، اما پس از پراکندگی هندواروپائیان و در یکی از جوامع بازمانده آنان و سپس از آن جامعه به جامعه‌ای دیگر نشت کرده است؟

ذکر بعضی ملاحظات تکمیلی سودمند است:

۱- از یکی از دو سند یعنی از سند اوستایی، روایت دیگری در دست است. توضیح اینکه در حالیکه ونیدداد ۷، ۴۴، فقط از سه‌گونه پزشکی آشکارا کنشی، به حسب کارد و گیاه و افسون یا ورد به خشکی یاد می‌کند، در سرودی (یشت ۳، ۶) پیش از این ردیف درمان‌ها، دو واژه نامتجانس با انواع درمان‌ها آمده که نخستین عنصر (در آن واژه مرکب)، نام ابزاری عینی و ملموس و محسوس برای درمان نیست، بلکه مفهومی انتزاعی است، بدین‌قرار: «پزشکی (درمان به واسطه اشا) (asha) یا به واسطه نظم (Ordre) (کیهانی، اجتماعی و اخلاقی و غیره) و «پزشکی (درمان به واسطه داتا) (dâta) یا به واسطه قانون نهادی^۲. سرآغاز این

۱- یا ایونیه، یونانیان مهاجر ساکن ایونی، کشوری در ساحل غربی آسیای صغیر (م).
 ۲- یشت سوم، اش و هیشت، اردیبهشت یشت است. فقره یاد شده چنین است: «کسی (از طبیبان) به واسطه اشا معالجه کند، کسی به واسطه قانون شفا بخشد، کسی با کارد علاج نماید، کسی با گیاه درمان دهد، کسی با کلام مقدس شفا دهد، در میان درمان بخشان، درمان‌بخش‌ترین کسی است که با کلام مقدس شفا دهد، کسی که امعا و احشای مرد پاک را معالجه کند، چنین کسی درمان‌بخش‌ترین درمان‌بخشندگان است». یشت‌ها، گزارش پور داود، ج ۱، ۱۳۴۷، کتابخانه طهوری، ص ۱۴۳ (م).

فهرست بلند را که ظاهراً فقط ممکن است مربوط به نخستین کنش یعنی شهریاری مقدس باشد، حال آنکه آن مفهوم، در ردیف کوتاه‌تر، با واژه ماترا (manthra)، ورد، کلمه مقدس، بیان شده است، چگونه فهم باید کرد.

این اطناب پوهول را بر آن داشته که ماترا را از درجه‌ای که در «ردیف کوتاه» دارد، خارج کرده و معتقد شود که ماترا، همانند گیاهان، وسیله درمانی‌ای «مردم‌پسند» و بنابراین متعلق به کنش سوم است و این چنین جا را در برترین مرتبه (برای اشا و داتا) باز کند. اما مشکل می‌توان، کلام ورد مانند مقدس را که در سراسر جهان هندواروپایی، اهمیت شایانی دارد، از کنش اول منتزع کرد و به مرتبه نوعی افسون‌خوانی («am - stram - gam») در جادوگری پست، تقلیل و تنزل داد، حال آنکه در متن «درمان‌بخش‌ترین درمان‌ها» توصیف شده است. بنابراین من متمایلم اعتقاد کنم که این اطناب یا زایده دارای برترین مرتبه اهمیت و معنی دار است. آیا الهیات مزدایی، شیوه‌ای سخت همانند این شیوه به کار نمی‌برد؟ در واقع مزدیسنا، در رأس شش «فرشته» که مظاهر والایش یافته همه خدایان کنشی در دیانت چندخدایی هند و ایرانی است، دوزات جای می‌دهد که یکی اهورامزدا، خدای یگانه است و دیگری سپنت مینو^۱ و با اینهمه هیچ معنی ندیده است که در رأس فهرست «فرشتگان»، دو اصطلاح مبین کنش اول یعنی «اشا» و «وهومنه» (آئین - Ordre - و پندار نیک) را حفظ کند که از شهریاران وارونا و میترا^۲ به جای مانده‌اند که در دیانت چندخدایی پیش از زرتشت، کسی و چیزی برتر از ایشان نبود، مگر شاید

۱- «عقل مقدس و خرد پاک» پورداود (م.).

۲- ر. ک. به زرژ دومزیل: Les dieux souverains des Indo - Européens, 1977, PP.

دین (Dyn)، یعنی آسمانی دوردست و نه چندان کارساز. بیگمان یک تن از عالمان دین مزدایی، همان‌گونه، ضمن حفظ ردیف سنتی و جامع سه درمان، چنین پنداشته که کلام مقدس یا ورد، به اندازه کافی، شکوه و جلال و قدرت اهورامزدا را در نقشهای آفریدگار و نگاهدار که بر عهده اوست، منعکس نمی‌سازد و بنابراین با توجه به این نقشهای دوگانه، دو درمان برتر نیز تصور کرده است، بی‌آنکه محتوا و طرز کاربردشان را تصریح کند. این نظر خاصه بدین جهت بیشتر محتمل می‌نماید که آن دو درمان افزوده، در سومین یشت آمده که تحقیقاً مختص به اشا یعنی مظهر «راستی و درستی و تقدس و قانون و آئین ایزدی»^۱ است که تکرار می‌کنم، صورت والایش یافته بزرگترین خدا در فهرست سه کنش مزدیسناست. اما در باب اینکه چرا داتا (قانون Loi) و اشا (آئین Ordre) باهم آمده‌اند، من نظر یوهول را می‌پذیرم که می‌گوید اشا، در حکم «نصف وارونا» (یا «نصف اشا») یعنی نیمه کیهانی‌تر شهریاری است و داتا به منزله «نصف میترا» (یا «نصف وهومنه») است که بیشتر غمخوار بشریت است.

۲- اگر سه‌گونه مداوای پیندار و اوستا برحسب سه کنش تقسیم می‌شوند، دیدیم که بیماری‌های درمان‌پذیر بدان سه طریق، دست کم در نوشته پیندار که تنها او نمونه‌ای از آن معالجات به دست می‌دهد، در چارچوب سه کنش سازمان نمی‌یابد. این ناخوانی و عدم تطابق، بی‌نظیر نیست؛ بلکه مثلاً در «پیکار جادویی» میان اولیس و سیرسه (Circe) در سرود دهم اودیسه، باز یافته می‌شود.^۲ ضد جادوگری‌های اولیس آشکارا سه کنشی‌اند و به ترتیب صعودی طبقه‌بندی شده‌اند: اولیس نخست تأثیر نوشداروی حریفش را با گیاهی که هدیه هرمس به اوست خنثی می‌کند،

۱- پورداد (م).

۲- ر. ک. به ژرژ دومزیل: Apollon sonore، ۱۹۸۲، ص. ۱۲۶-۱۳۱.

سپس با تهدید شمشیر بر سیرسه چیره می‌شود و زان پس سیرسه موجودی بی‌آزار و حتی آماده همکاری است. چون اولیس ناگزیرش می‌سازد که به خدایان بزرگ سوگند خورد که دیگر به وی آزار نخواهد رساند. اما این سه مرحله دفاع، خاصه مرحله سوم (سیرسه می‌خواهد با اولیس همبستر شود)، با تحلیل خطرات مراتب حمله و ستیز، به موازات مراحل دفاع، همراه نیست.

این استقلالِ ردیف دردها و بیماریها از ردیفِ درمان‌ها، کوشش برای جستجوی نشانه‌های فرضی سه‌گونه درمان‌کنشی را در لابلائی سوانح جسمانی که کنشی نیستند و در سرودهای ودایی برشمرده شده‌اند، بیفایده می‌سازد و از اعتبار می‌اندازد. برعکس، تصنع آشکار طبقه‌بندی پنج واحدی در یشت سوم که در آن، دو واژه انتزاعی و به سختی توجیه‌پذیر، مقدم بر سه واژه عینی آمده‌اند، این اندیشه را به ذهن‌خاطر می‌دهد که این ردیف کوتاه که به خودی خود کافی و وافی است، قدیمی‌تر و بیگمان مقدم بر گشایشِ خداشناختی زرتشت است. آیا این ردیف سه‌تایی، به رغم فقدان اسناد دال بر وجودش در هند، هند و ایرانی است و پیشتر هند و اروپایی بوده است؟ ممکن است، اما فرضی است که قابل اثبات نیست.

۳- تنوع سه‌کنشی درمان‌ها، مانع از این نیست که پزشکی روبه‌مرفته، متعلق به کنش سوم تلقی شود. در هند، به عنوان مثال، در برگزاری آئین سوترامانی (sautrāmanī) - چنانکه در افسانه تجدید شباب سیاوانا Cyavana - آشوپین‌ها همچون «پزشکان» کامل، به شمار آمده‌اند. در ایران نیز، در افسانه تقسیم «فرّه شهریارِ» ییما (Yima) به سه بخش کنشی، بخش سومین کنش که به فریدون تعلق می‌گیرد، همبسته با برزیگری و پزشکی، توصیف شده است. این نمونه جدیدی از استعداد ایدئولوژی

سه کنشی در تولید مجدد خود است در بطن خویش^۱ بدین معنی که پزشکی، همه پزشکی‌ها (به علاوه بسیاری تخصص‌های دیگر)، سومین حد ساختاری است که دو حد دیگرش، یکی قداست و شهریاری است و دیگری، زور و خشونت؛ سپس این حد سوم، خود، به سه شیوه و طرز عمل، تجزیه و تقسیم می‌شود که اولی بر درمان جادویی - دینی مبتنی است و دومی بر خشونت و سومی بر خواص گیاهان.

۱- درباره افسانه‌های هراکلس ر.ک. به G. Dumézil, *L'oulli de l'homme et l'honneur des dieux*, 1985, PP. 71-79.

جغرافیای اساطیر

ژان شید*

اساطیر رومی

در پائیز سال ۱۹۰۷، مدیر مدرسه‌ای نزدیک بود که موجب قطع فوری حرفه لاتین‌شناسی ژرژ دومزیل شود. پدر شاگرد مدرسه جوان در پایان مسابقه «مچ انداختن» پرصلابتی گفته بود که «او فرزندی به دنیا نیاورده است تا از آموختن زبان لاتینی محرومش کند»، و مدیر مدرسه سر تسلیم فرود آورد و دومزیل را در کلاس ششم A پذیرفت و دومزیل یکی از نامدارترین لاتین‌شناسان نسلش شد. اما به گفته دومزیل «پیش آمدها به گونه‌ای بود که گویی روح خبیثی می‌کوشید تا انتقام پیروزی دیرین پدر بر مدیر مدرسه را از او و لاتین‌آموزیش بگیرد (در واقع این آموزش دچار فترت‌های گاه و خیمی شد). بیگمان باید خصومت بی‌امان و بی‌وقفه بسیاری از لاتین‌شناسان و مورخان امپراطوری روم با آثار دومزیل را نیز به این انتقام‌جویی منسوب کرد.

* Jean Scheid، مدیر تحقیقات در مدرسه تبعات عالی، بخش علوم دینی.

1- Discours de réception de M. G. Dumézil à l'Académie française, Gallimard, 1979.

دلیل دیگر این عداوت و ضدیت به گمان من، نه چندان بدگمانی در خصوص راههای تازه‌ای است که دومزیل گشود، بلکه خاصه خللی است که تحلیل‌هایش در ارکانِ بازسازی‌های اساسی ریشه‌ها و تاریخ‌پیدایی روم، ایجاد کرد. در واقع متخصصان این بخش از تاریخ، به تازگی شبح رویکردهای به غایت نقادانه را که از آغاز قرن بیستم، باب روز بود، زایل کرده بودند که پژوهنده جوانی روشن می‌ساخت که منابع و مأخذی که آن زمان تازه به تصرف تاریخ درآمده بودند، به مقدار زیاد تخیلی اند. عکس‌العمل بسیاری از همکاران دومزیل در قبال این رخنه جدید شک و تردید، خصومت‌آمیز بود، اما به مرور که نتایج کاوش‌ها در مرکز روم به چاپ رسید، این زخم زبان‌ها ملایم‌تر شد، چون کاشف به عمل آمد که درک و دریافت منابع و مأخذ، بیش از آنکه تصور می‌رفت دشوار است. به موازات این کاوش‌ها، تحقیقات انسان‌شناختی اجتماعی که سنگ پایه روش تطبیقی دومزیل است، متدرجاً به دانش‌های شناخت دوران عتیق، راه یافت اما این جنبه از آثار دومزیل، متخصصان را نمی‌راند و به هراس نمی‌افکند. خلاصه آنکه امروزه می‌دانیم که نباید تیت‌لیو^۱ (Tite Live) را موبه‌مو و طابق النعل بالنعل باور کرد و شناخت ریشه‌های روم، مستلزم رویکرد ظریف‌تری است، و اینک اگر هم همه مشاجرات پایان نیافته‌اند^۲، مورخان امپراطوری روم، نقل قول از دومزیل را به‌طور معمول آغاز کرده‌اند و نیز لاتین‌شناسان که رفته‌رفته دریافتند که ژرژ دومزیل جدا از

۱- «مورخ رومی، ۶۴ یا ۵۹ پیش از میلاد - حدود ۱۰ میلادی، صاحب کتاب تاریخ روم در صد و چهل و دو کتاب (م).»

۲- به عنوان مثال مشاجراتی که از بیست سال پیش تا کنون میان A. Momigliano و ژ. دومزیل، ادامه دارد. نک به مجله Opus II، ۱۹۸۳، ص ۳۲۹ - ۳۴۱، و L'oubli de L'homme et l'honneur des dieux, Paris, 1985, P. 299-318.

برنامه تطبیقی و قیاسی‌اش (در زمینه اساطیر و افسانه‌ها)، سهم عظیمی در تجدید مطالعات مربوط به تمدن روم داشته است و کمکش در تحقق این معنی، سترگ است.

پیش از بررسی نوآوری‌های دومزیل، بجاست خاطر نشان کنیم که در برنامه کلی دومزیل، شناخت ذهنیات رومی، فی نفسه، هدف نیست. به رغم اهمیت آثار زیر: دین رومیان باستان که کتاب حجیمی است، زنجیره دراز اساطیر رومی (ژوپیتر، مارس، کیرینوس، IV-I، هوراس و کوریاس‌ها (Curiaces)، سرویوس (Servius) و بخت، تارپیا (Tarpeia)، الهگان لاتینی و اساطیر ودایی، اسطوره و حماسه ۳)، یا بررسی‌های تحلیلی آئین‌ها و مفاهیم (میراث هندواروپایی در روم، جشن‌های تابستانی و پاییزی)، بی‌احتساب مقالاتی که در مجلات به چاپ رسیده‌اند، همه، سلسله گمانه‌زنی‌هایی برای کشف آثار و مآثر ایدئولوژی‌ای معروف به ایدئولوژی هندواروپایی، به شمار می‌روند. این چنین، گذشته از کتاب دین رومیان باستان، بررسی‌ها، هرگز نظام‌دار (سیستماتیک) و مستوفا نبوده‌اند، بلکه تفحص‌هایی محسوب می‌شوند برای کشف سنگواره‌هایی که جایشان در دیرین‌شناسی تصورات ذهنی جوامعی است که به زبان متشکر هندواروپایی سخن می‌گفته‌اند (و آن تصورات در زبان‌های کهن گذشته به یادگار مانده‌اند).

برای تاریخ‌نویس روم، این طرح، هرچند شوق‌انگیز و دلچسب، همواره اولویت ندارد. حاصل مستقیم و بیگمان کرامند این گشت و گذار در بیشه دانش‌های سنتی، اثرات و عواقب روش شناختی‌اش بود. تاریخ‌نویسان با غارت باروبنه‌ای که این کاشف پرشور سنگواره‌های هندواروپایی به جا گذاشت، متدرجاً به کشف اموال بس گرانبهایی نائل آمدند. نتیجه این تملک و تصرف را می‌توان از سه دیدگاه مد نظر قرار داد.

دومزیل برای تاریخ‌نویس روم، کاشف برخی ساختارهای ایدئولوژیک تقریباً محو شده است که در آئین‌ها و نهادها و بیانات یا روایات، لانه کرده‌اند. دومزیل همچنین روشنگر شگرف معنای نهادها و محتوای ذهنیات و متون و نصوص است. سرانجام دومزیل، تازه‌نفس نوآوری است که گشایش تدریجی روزنه‌های این رشته نو را بر علوم هم‌مرزش، مژده می‌دهد.

دومزیل در یک رشته تحقیق، معلوم داشته است که در روم سیسرون و اوگوست، تکه‌پاره‌هایی از اساطیر بسیار کهن، محفوظ مانده‌اند. از قبیل آئین مبهمی که زنان اشراف زاده رومی در ۱۱ ژوئن در معبد ماتر ماتوتا (Mater Matuta) برگزار می‌کردند و عبارت بود از بردن برده زنی به درون معبد و سپس بیرون راندنش به ضرب چوب و سرانجام بغل کردن خواهرزادگان‌شان و جنابندن‌شان چنانکه گویی در گاهواره غنوده‌اند. قیاس این آئین با آئین‌هایی که در انقلاب خورشیدی دیگر در ماه دسامبر برپا می‌شد و نیز با سنن ودایی در باب اوساس (Usas) - سپیده‌دم - امکان رازگشایی اسطوره سپیده‌دم را نه در چارچوب روایت، بلکه به گونه‌ای نمایشی یا در قالب اعمال، فراهم آورد (الهگان لاتینی، ص ۹-۴۳). بازمانده اسطوره‌ای دیگر یعنی داستان بسیار معروف هوراس‌ها و کوریاس‌ها^۱ نیز روزنه‌ای بر سنن مربوط به آئین‌های رازآموزی در روم

۱- Horace نام سه برادر رومی که در جنگ میان روم و آلب (Albe) - قرن هفتم قبل از میلاد - به عهد تولوس هوستیلیوس Tullus Hostilius، در مقابل سه قهرمان آلب یعنی سه Curiace، قهرمانان روم شناخته شدند. دو برادر هوراس در این جنگ به قتل رسیدند و سومین هوراس، وانمود کرد که می‌گریزد و با این حيله و تزویر، سه برادر کوریاس را یکی پس از دیگری کشت. و در بازگشت به روم، خواهرش کامی (Camille) را به قتل رساند چون وی قتل نامزدش به دست برادر را سخت نکوهش می‌کرد. هوراس قاتل به

می‌گشاید (هوراس‌ها و کوریاس‌ها). این اسطوره‌ها و یا اسطوره‌های انتقال یافته از بستر اصلی شان به وادی افسانه‌های تاریخی شده و یا به قلمرو آئین‌ها، به یکی از عناصر عالم و یا به یکی از ساحات زندگانی شهروند، مربوط می‌شوند. آثار و مآثر دیگر، فهم ایدئولوژی‌ای را که شمول بیشتری دارد و تصویر شهری آرمانی را باز می‌تاباند، امکان‌پذیر می‌سازد. شهر آرمانی در این آثار بجامانده از اساطیر کهن، شهری است که با همکاری مسالمت‌آمیز سه کنش (که بعضی از آنها ممکن است به دو جنبه مکمل هم تقسیم شوند) قوام می‌یابد: یعنی تحقیقاً کنش شهریاری، کنش جنگاوری و کنش بارآوری. این ساختار سه‌کنشی معروف در سازمان‌یابی بعضی رسوم و آئین‌های مقدس باستانی (فلامین‌ها - flamine - یعنی کاهنان ژوپیتر و مارس و کیرینوس)، در وجود خدایان سه‌گانه پیش از جمهوری روم، یعنی در ژوپیتر و مارس و کیرینوس، در روایات تاریخی شده چون داستان چهار شاه نخست روم (۱- رومولوس - نوما - Romulus Numa، کنش شهریاری، ۲- تولوس هوستیلیوس Tuluss Hostilius، کنش جنگاوری، ۳- آنکتوس مارسیوس Anctus Marcius، کنش اقتصادی)، و یا در سه‌گونه قانون زناشویی در روم، به جا مانده است. عنصر اصلی این کشف این نیست که روم باستانی، واقعاً به حسب این شاکله، نظام و سازمان یافته بوده است، بلکه این است که شماری از سنن قدسی یا تاریخی‌اش، بنا به این اصل سازمان‌دهی، نظام و قوام یافته‌اند. با فهم چگونگی عملکرد هر ماشین، می‌توان به پیاده‌کردنش به نحو مطلوب، پرداخت و مثلاً با نمایان ساختن انگیزه‌هایی که در ساختن روایات مربوط

→ مرگ محکوم شد، اما ملت بخشیدش و به حکم پدرش مجبور شد که از زیربوغ (نیزه‌ای که به شکل افقی روی دو نیزه دیگر که عمودی در زمین فرو کرده بودند، می‌گذاشتند و رومیان قدیم دشمن مغلوب را از زیر آن عبور می‌دادند) بگذرد (م.).

به چهار شاه نخست روم، دخیل بوده‌اند، می‌توان بهره‌برداری تاریخی از عناصر این سنت را که جایی ریشه در واقعیت دارند، آغاز کرد.

پژوهش‌های دومزیل، در ورای این کشفیات که ممکن است مورد توجه و علاقه دسته‌ای از مورخان قرار گیرد، ابزاری به دست همه پژوهندگان و متفنان در پژوهش، می‌دهد که در واقع، هنری استثنائی در قرائت و درک و رمزگشایی است. دومزیل با تحقیقاتش به خواستاران می‌آموزد که چگونه باید روایات افسانه‌آمیزی را که تا آن زمان به مثابه روزنامه رسمی شهریار روم تلقی می‌شد و یا متون مذهبی و نهادها و حتی یک کتیبه، مانند میله سنگی معروف واقع در میدان عمومی شهر روم و متعلق به قرن ششم پیش از میلاد را (زناشویی هندواروپائیان، ص ۲۵۹-۲۹۳) دریافت. دومزیل به کمک زبان‌شناسی و ریشه‌شناسی (فقه‌اللغه) تاریخی متفقاً، ضمن بهره‌گیری از مباحثه با تنی چند از همکاران، از این متن مثله شده و مبهم، تفسیری به دست می‌دهد که همه عوامل مطرح شده در آن را در بر می‌گیرد. و بفرجام پایبند به روشی تجربی که در نظرش ارزشمند و گرامی است، با آئینی که در کتیبه وصف شده، اسطوره‌ای ودایی را قیاس می‌کند و این قیاس، مدلل می‌دارد که طریق برگزیده برای تفسیر، پوچ و لغو نیست (منظور قاعده بدشگونی و به فال بد گرفتن پارگین افکندن چارپایان بسته به گردونه و غیره است!)، بلکه برعکس ثابت می‌کند که آن قاعده، مناسب درک و فکر آدمی است و به ذهن انسان خطور کرده است و حتی می‌تواند گونه‌ای از مضمون سه کنش باشد. روش رمز و رازگشایی دومزیل، مبتنی بر این اصل است که تفکر انسان، نظام‌مند است و بنابراین دومزیل می‌کوشد تا در وهله نخست، بهترین زاویه دید را برای بررسی و امعان نظر بیابد: اگر این نخستین مرحله

پژوهش که همانا سنجش و سبک سنگین کردن و ارزیابی کلی مسأله‌ایست که وی مطرح خواهد کرد، موفقیت‌آمیز نباشد، بخت پیروزی از همان آغاز از دست می‌رود و بیم آن هست که پژوهش به یاوه‌گویی بیانجامد، اما اگر بر عکس، پرسش‌های خوب و سنجیده، مطرح شده باشند، دور نیست که توفیق به دست آید، یعنی پاسخ مورد انتظار را بیابیم و یا غالباً چنانکه بارها پیش آمده، کشفی که انتظارش نمی‌رفت، پاداش زحمات پژوهنده شود و بدینگونه اجر کوشش‌هایش ضایع نماند. اما هنگامی که در باب تمدنی کهن تحقیق می‌کنیم، یافتن یا باز یافتن «طول موج مناسب» آسان نیست. بنابراین باید مطمئن بود پرسشی که می‌خواهیم پاسخش را در اسناد بجوئیم، در خور تمدنی است که تمدن ما نیست، یعنی دیگر تمدن ما نیست. دومیل برای واری واری صحت این امر که آیا پیشینیان می‌توانسته‌اند چنین اندیشه‌هایی داشته باشند، در تمدنی هم‌تا که رومیان بدان نزدیک‌تر بوده‌اند تا به تمدن غربی در قرن بیستم، معیاری مرجع برمی‌گزینند و بدان استناد می‌کنند. مثلاً در مورد کتیبه باستانی میدان عمومی روم، مأخذ مورد نیازش را و هند و دایی می‌یابد و در مواردی دیگر، آنرا نزد ایرانیان، اسکاندیناویان و یا سرخ‌پوستان سراغ می‌گیرد.^۱ پس از اینکه از درستی پرسش اطمینان یافتیم، تحلیل (و تنها تحلیل) است که باید ثابت کند که آیا رومیان، به شیوه مورد انتظار می‌اندیشیده و عمل می‌کرده‌اند یا نه.

این روش تجربی که محقق را از خطا در توقیت (anachronisme) مصون می‌دارد و دشواری فهم و درک تمدن‌های دیگر را قویاً خاطر نشان

۱- نک به:

Loki, P. 90; *L'héritage indo - européen à Rome*, P. 99; *Mythe et épopée* I. P. 16; III, P. 14.

می‌سازد، میان رومیان و ما فاصله انداخت و با این کار، گسست و انقطاعی در تحقیق مربوط به پیشینیان پدید آورد، یعنی آن رشته پیوندی را که به زعم بعضی، میان آنان و ما هست، برید. برای دومزیل، روم دیگر آن روم بورژوازی مکتب‌خانه که رئیس کلژ نوف شاتو (Neufchâteau) می‌خواست او را از ورود بدان بازدارد، نیست، یعنی آن رومی که چهره دیگری از ماست و در حکم آینه‌ای در دست نخبگان بود. دومزیل ثابت می‌کرد که رومیان، مردمی دیگر، متفاوت با ما بوده‌اند و درک همه پرده‌ها و تابشهای تمدن‌شان، بی‌هیچ وسیله مگر تنها به مدد عقل سلیم، ممکن نیست. معهذا دومزیل، در عین حال که روم را صاحب تمدنی دارای مرتبه‌ای جهانی نمی‌دانست، کیفیت و ماهیتی را بدان اعاده می‌کرد که حتی پرشورترین ستایشگرانش از وی دریغ داشتند و آن خصلت، هوشمندی و حتی هوشی نظری است. همه پژوهشهای دومزیل درباره روم، گذرا این حقیقت حیرت‌انگیز برای لاتین‌شناسان را بر آفتاب می‌اندازد که رومیان عهد باستان، نظام‌های تفکر ظریفی بنیان نهاده بودند.^۱ این احقاق حق، موجب شد که رومیان، هم‌سخنان دانشمندان قرون میانه‌شناس و آسیاشناس و آفریقاشناس شوند؛ همچنین این جان تازه که وی در مطالعات مربوط به روم باستان دمید، مورخان متخصص در عهد عتیق را به جامعه‌شناسان و قوم‌شناسان و روان‌شناسان نزدیک کرد. این گشایش بخشی از علم که در بست به یادگیری زبان و یا آموزش نخبگان انحصار و اختصاص یافته بود، به روی نهضت علمی پیش و پس از جنگ، تنها مرهون تلاش دومزیل نیست و به عنوان مثال کارل کُخ (Carl Koch) در آلمان (سرزمین ژرمنی زبان)، انژلو برلیش (Angelo Brelich) در ایتالیا و

۱- نک به پاسخ ژرژ دومزیل به پ. بوآیانسه (P. Boyancé) در: *Revue des études latines*, 34, 1956, 109-110.

هانری لوی - برول (Henri Lévy - Bruhl) حقوقدان در فرانسه، در همان مسیر کار می‌کردند، اما نه با همان قدرت و اهتمام دومزیل و شاید هنوز زیاده از اندازه «لاتین‌شناس» بودند. دومزیل بیگمان بدین جهت که خود را متخصص روم‌شناس نمی‌دانست و دامنه تفکراتش را به مجموعه‌ای از اقوام گسترش می‌داد و خاصه به مسأله‌ای که فقط انسانی است و به انسان مربوط می‌شود نظر و توجه داشت، توانست در قلمرو لاتین‌شناسی، پیشاپیش همه، روزنه‌ای بگشاید که لویی ژرنه (Gouis Gernet) و ژان-پیر ورنان (Jean - Pierre Vernant)، چنان‌گشایشی در پژوهش‌های مربوط به یونان پدید آوردند.

بدینگونه، تنها افسوس تاریخ‌نویس متخصص روم یعنی این دریغ که این پژوهشگر نوآور، همه وقتش را مصروف تمدن رومی نکرد، نشانگر اصالت سترگ دومزیل است. دومزیل با دورشدن از روم توانست آن را بهتر بشناسد.

دانیل دوبوئیسون

هند: مهابهارات

مهابهارات، یک کتاب نیست. این واژه (کتاب) متضمن محدودیت‌های بسیار است. حجم مهابهارات (شامل ده‌هزار صفحه)، انبوه شخصیت‌هایش (صدها تن) و شمار داستان‌های ثانوی‌اش را در نظر بگیریم. آیا این همه، متعلق به یک کتاب است، به آنچه که ما به هر حال، کتاب می‌نامیم؟ پس آیا بهتر نیست که آن را مادر-کتاب بدانیم؟ یکی از آن کتابهای بورخسی که پرداختش ناممکن است و آدمی این خیال را در سر می‌پرورد که کلّ دانایی‌هایش را تا ابد، در آن ثبت و ضبط کند؟ بیگمان مهابهارات چنین کتابی نیز نیست، زیرا جستجوی علم و اطلاعی دقیق (یا حتی تقریبی) در باب «جهان واقعی» و تاریخ و طرز اداره و حیات روزمره‌اش در آن، کاری بیهوده است.

بنابراین به نظرمان مناسب‌تر آن است که بگوئیم مهابهارات به تنهایی، استعارهٔ مکتوب هند است (در دو هزار سال پیش یا بیشتر)، اما هندی تکیده و ریاضت‌جو که از وجودش، فقط چیزی را که ذات ثابت و استوار و جاودانش تلقی می‌کند، نگاه داشته است.

زیرا این «کتاب» به تمام و کمال خاص، تنها یک موضوع و یک وسواس دارد که ما در غرب، آن را اخلاق می‌نامیم، اما دارما (dharma) چیزی به مراتب بیش از اخلاق است، چون خود، متضمّن اخلاق است و هیچ چیز از حیطة سلطه و اقتدارش بیرون نیست، یعنی وظایف کاست‌ها کلاً (به یقین)، ولی زناشویی و آموزش و درستی برگزاری آئین نیز. هر یک از این عناصر، از خرد تا کلان، در حفظ نظم و نظام کیهانی، دستی و سهمی دارد، حتی اگر به درستی و دقت چنین هدفی را نشانه نگرفته باشد. دارما دین قانون جهانشمول نیز هست که تنظیم‌کننده هر نظام آرمانی و بغایت مطلوبی است که از آن (دارما) نشأت می‌گیرد.

«نگاهداری» این مجموعه سترگ و انبوه، شامل الزامات دقیق و باریک درهم تنیده و اصول «ظریف» و آداب و رسوم نیاکانی، تنها یک تن است: شاه که تندی و تیغش (هرچند به گونه‌ای نظری) فقط در خدمت دارما است که ضامن همه نعمت‌ها و برکت‌هاست.

بنابراین مهابهارات، داستان شاهان است، اما داستانی درامی. جهان خسته است و دارما، ناتوان و سست شده است و نشانه‌های بدشگونی که خبر از آینده‌ای شوم می‌دهند، بیش از پیش افزایش یافته‌اند: ما به پایان دوره‌ای کیهانی رسیده‌ایم و ناظر بازپسین تشنج و تب و تاب جامعه‌ای هستیم که دشمنان نظم مقدس، آشفته‌اش کرده‌اند. بنابراین انهماک جهان در الوهیت و نابودی بشریت پیش از آن، اجتناب‌ناپذیر است، گرچه هنوز باید آخرین کلام (یعنی جرثومه‌ای که جهانی نو و زندگانی تازه یافته از آن زاده خواهد شد) به جناح «خیر» یعنی پانداواها (Pāndava) واصل گردد. در برابر پانداواها، عموزادگان اهریمنی‌شان، به رهبری دوربودانا (Duryodhana) به پا خاسته‌اند. نتیجه نبرد مقدّری که میان آنان درخواهد گرفت، اجتناب‌ناپذیر است، زیرا آن ستیز نیز از ملزومات نظم دارمایی

است و بنابراین لازم است که جهان یکبار به هرچند گاه، ویران گردد تا دوره کیهانی دیگری آغاز شود.

اما در حال حاضر، پیکار و نبرد برادرکشی‌شان طبیعتاً برسر کنش شهریاری است. مظهر رمزی این کنش در مه‌بهارات، شیئی یعنی تخت یا تاج نیست، بلکه ملکه دروپردی (Draupadi) درخشان است که زاده زمین است، زمین پاکی که جایگاه برگزاری آئین‌های بزرگ شاهی است، زمین تیره پر بار و سرشاری که روزی ده مردمان است و همچنین خدایان این زمین آسیب‌پذیر نیز که زیر بار گناهان سنگین مردمان کوفته و درمانده شده است، به یمن نذورات و پیشکش‌های مؤمنان به درگاه آنان، رزق مردمان را می‌رسانند.

زمینه این جنگ و ستیز که عواقب و انعکاسات کیهانی دارد، دیرزمانی است که به سبب بروز بحرانی بومی (اگر بتوان گفت) در دودمان شاهی، فراهم آمده است. این بحران که در عین حال علت و نشانه زوال و افول است، چندین بار نزدیک بود که رشته تبار شاهی را بگسلد. پانداواها از دولت امتیاز خاصی که به کونتئی (KUNti)، مادر بزرگترین‌شان تعلق گرفت، به دنیا آمدند. کونتئی در جوانی، به شکرانه غیرت و همت صبورانه‌ای که در خدمت‌گذاری به مرتاض کهنسال تندخویی داشت، این امتیاز را به دست آورد که بتواند چندین بار از خدایانی که خود برمی‌گزیند، یاری بطلبد و حاجت بخواهد و بعدها وقتی شوهرش به شومی نفرینی نمی‌توانست همسرش را باردار کند، چون پس از کام‌گیری بی‌درنگ درمی‌گذشت، از چند خدای صاحب‌شان خواست که جایگزین همسر ناتوانش شوند و چون کریم و بخشنده بود، مادری (Mâdri) همسر دوم پاندو (Pandu) را نیز از آخرین عنایات و الطاف الهی که به وی اختصاص داشت، بهره‌مند ساخت. بدینگونه بزرگترین فرزندان کونتئی (یعنی

یودیستیرا Yudhisthira و بهیما Bhima و ارجونا) به ترتیب پسران دارما و وایو Vāya و ایندرا هستند و آشوین‌ها، پدران دو فرزند کوچک کوتی یعنی ناکولا (Nakula) و ساهادوا (Sahadeva).

نمودار بسیار ساده‌ای که می‌توان از این وصلت‌های فوق طبیعی رقم زد که در آن، در برابر فهرستی از پنج خدا، صورتی از پنج قهرمان (دو آشوین، دو قلویند مانند دو فرزند کوچک: ناکولا و ساهادوا) قرار دارد، شامل همه عناصر قضیه بحث‌انگیز و تطبیقی‌ایست که گشودنش، دلمشغولی ژرژ دومزیل پس از استیگ ویکاندر (Stig Wikander)، شد که نخستین بار وی به تطابقات و تناظرات مسأله‌انگیزی اشاره کرده بود. در واقع رمان کوچکی که شرح خلاصه‌اش گذشت، بهانه‌ای برای آموزش خداشناسی‌ای باورنکردنی و حیرت‌انگیز به دست داد.

فهرست خدایان به رغم نو شدن مرتبه شاهی‌اش (دارما، جایگزین شاهان میترا و وارونا می‌شود) با فهرستی که از دورترین دوران ودایی، به روشن‌ترین وجه، نمایشگر نظام سه‌کنشی است، تطبیق می‌کند. نمودگار دو جنبه‌کنش جنگاوری در آن فهرست، وایو / وارونا هستند و کثرت و انبوهی مرتبه سوم، نه تنها با توأمانی تمثیل شده، بلکه آن‌کنش به‌گونه‌ای رمزی با دو کنش برتر، فاصله گرفته است و این جدایی، خصیصه دیگر این مرتبه محسوب می‌شود. بنابراین گروه ساختارمند قهرمانان از رهگذر پدران‌شان، همتای بی‌فزون و کاست آن الهیات باستانی است که نظایرش را در دیگر ایالات قلمرو هند و اروپایی (اسکاندیناویا، روم، ایران) باز می‌توان یافت. اگر بر این آگاهی‌های همسو، این واقعیت را بیفزاییم که دروپردی که در نتیجه سوءفهمی، همسر مشترک پنج برادر شده است، مظهر مجسم صورتی شناخته از الهه سه‌ارزه است (که در عین حال ضد و مکمل ردیفی از خدایان نرینه است که نمایشگر سه‌کنش‌اند)، می‌توان

چنین نتیجه گرفت که مهابهارات اساساً از جابجایی شماری از مفاهیم نسبت و ساختار که در اساطیر ودایی، نظائری کمابیش دقیق و گسترده دارند، پدید آمده است.

اهمیت این برهان از فایده و ارزش محدود و موضعی‌اش که به هر حال مربوط به مثنوی هندشناس می‌شود، فراتر می‌رود. ژرژ دومزیل با نمایان ساختن ساختارهای زیرینی که این منظومه پهناور بر آن مبنا بنا شده، یکی از کلیدهای رازگشای آفرینش ادبی را احتمالاً به دست می‌دهد. اگر حماسه هندی، تجدید و جابه‌جایی و بسط و گسترش متنی بسی ساده‌تر و شاکله‌وارتر یعنی اسطوره است، آیا نمی‌توان از راه تخمین و قیاس گفت که ادبیات (به خاص‌ترین معنای واژه) غالباً چیزی جز بسط و گسترش شاعرانه مثنوی مفاهیم همبسته نیست؟

ژاک دوشن - گیمن*

جهان ایرانی

ژرژ دومزیل با قیاس ادیان هند و روم که در دو منتهی‌الیه قلمرو هندواروپایی، دیانت ابتدایی را به بهترین نحو، حفظ کرده بودند، توانست در کتابش *Flamen - Brahman* و سپس در مقاله «فلامین‌های بزرگ در دوران پیش از تاریخ^۱»، ثابت کند که در دیانت ابتدایی، سه بخش اجتماعی و کیهانی تمیز می‌توان داد.

از سوی دیگر ایران، به لحاظ زبان و دینش (پیش از اسلام) به هند بسیار نزدیک است. نام ایران، کوتاه شده نام ایران شهر، «امپراطوری آریاها» است و هندوان نیز خود را آریایی می‌نامند. اوستا، کتاب مقدس دیانت کهن ایران حاوی اندیشه‌های زرتشت، به زبانی چنان نزدیک به زبان کهن‌ترین متون هند یعنی وداها نوشته شده که معلوم می‌دارد آن دو قوم در گذشته می‌بایست قوم واحدی بوده باشند. بنابراین آنچه که در باب دیانت هند، در قیاس با روم، به اثبات رسیده بود، می‌بایست به گونه‌ای،

* - Jacques Duchesne - Guillmin، استاد دانشگاه لیژ (Liège).

1- La Revue d' histoire des religions, no 118, 1938, P. 188-226.

روشنگر دیانت ایران باشد، خاصه که طبقات اجتماعی هند کهن، در ایران باستان نیز یافت می‌شوند. ژرژ دومزیل بر این اساس توانست افسانه‌ای از سکائیان را که ایرانیان کوچ رواند، و هرودوت (IV، ۵) نقلش کرده، تفسیر کند. افسانه بدینقرار است: در دوران پادشاهی سه شاه که پسران نخستین سکایی بودند «چندین ابزار طلایی: یک خیش و یک یوغ و یک تبر و یک جام از آسمان بر سرزمین سکاها فروافتاد» و جواترین پسر، تصاحبشان کرد، و بدینگونه، مالک نشانه‌های سه کنش گردید، چون خیش و یوغ، نمودار کشاورزی و دامداری‌اند و تبر، نشانگر جنگ و جام، نمودگار دین که به لحاظ نظری، حاکم و فرمانرواست.^۱

دومزیل سند دیگری که مربوط به آئین چندخدایی هند و ایرانی و دالّ بر همین معنی است یافته و عرضه داشته است. از یک شاخه ملت هند و ایرانی که زود از آن گسست و به زبانی سخت همانند زبان هند کهن سخن می‌گفته است، سندی به جای مانده که معلوم می‌دارد که این مردم، اساساً پنج خدا را می‌پرستیده‌اند که نام‌هایشان در ودا نیز آمده است و عبارتند از میترا و وارونا، خدایان کنش شهریاری، ایندرا، خدای جنگ و دوناساتیا، خدایان باروری.

آئین هندوایرانی، به دو گونه متفاوت در هند و ایران، تحوّل یافت. در ودا، تنها دو خدای نخست موسوم به دوا (deva، معادل deus لاتینی، به معنای تحت‌اللفظی یعنی «آسمانی»)، اسورا (asura) یعنی «سرور»، مهتر (seigneur) دانسته شده‌اند. اما بعدها دیوانی به شمار آمدند که با دواها در ستیز و آویز دائم بسر می‌برند. در اوستا نیز اهوراها (برابر با اسوراها، با تغییر آوایی مطابق قاعده) ذواتی بلند پایگهند تا آنجا که دائواها

1- *Jupiter Mars Quirinus*, 1941, P. 41-68: *Mythe et épopée*, I, 1968, P. 586-588.

(daevas، برابر با دواها devas) به مرتبهٔ خدایان فروتر و اهریمنانی که پرستش و نیایش‌شان منع شده، تنزل یافته‌اند. یک تن از این اهوراها، اهورامزدا، «ایزد فرزانه» است که در الهیات زرتشتی، بلندترین پایگاه را داراست.

این خدای بزرگ را ذوات یا فرشتگانی در میان گرفته‌اند که همه فرمانبردار اویند و اصل و منشاء‌شان، روشن نبود. آیا نظام سه‌کنشی، کلید گشایش این معما را به دست می‌توانست داد؟ ژرژ دومزیل در کتاب *Naissance d'Anrchanges* معلوم داشت که چنین است و این سخن را در کتاب دیگرش *Tarpeia* تکمیل کرد. فرشتگان در الهیات پیامبر، همان پایگاه خدایان قدیم را دارند. به عنوان مثال، خدا میترا (Mithra)، برابر میترای Mitra هندی) که با ساحت آشتی‌جویانه و خیرخواهانه‌اش، مظهر شهریاری بود، با ذات و هومنه «پندار نیک» جایگزین شد و در پرتو این جایگزینی است که خاصه می‌توان یکی از هفت سرودهٔ زرتشت را (که تنها نوشته‌هایی است که از او به یادگار مانده است) و به سرود گلهٔ روان و رزاو موسوم است^۱، تفسیر کرد. مضمون این سرود، مضمونی سنتی است. این نکته را ژرژ دومزیل در ۱۹۶۵ بازنموده است و من در ۱۹۷۳ تأیید کرده‌ام^۲. در این سرود، مادام که روی سخن روان گاو تنها با بیمرگان به‌طور کلی، یعنی با اهورامزدا و موکب اوست، خواستش برآورده نمی‌شود، بلکه پندار نیک است که در بند ۸ به وی پاسخی قطعی می‌دهد.

۱- گوشورون. «از گئوش اوروان، روح نخستین آفریدهٔ اهورامزدا مقصود می‌باشد. چه در آئین مزدیسنا، و در میان مخلوقات جاندار، گاو اولین آفریدهٔ کردگار است». ابراهیم پورداد، گاتها، گزارش پورداد (گزارش اول) ۱۹۲۶، ص ۹۷، گاتها، گزارش پورداد، بمبئی ۱۹۵۲، ص ۱۰ (م.).

2- "On the complaint of the ox - soul", Journal of indo - european studies, I, P. 101-104.

بدین قرار که اهورامزدا برایش نگاهبانی یافته است که همانا زرتشت است.^۱

بعدها شهرت می‌یابد که جمع و ترکیب سه اصل: یکی شهریاری و دومی جنگاوری و سومی مادی، زمینه ساز ولادت زرتشت انسان کامل، بوده است. دانشمندی که این نکته را به همان روش پژوهشی دومزیل، بازنموده، ایران‌شناس کاج بار (Kaj Barr) است.^۲

دومزیل تحقیق درباب برابری میان میترا (Mitra) - میترا (Mithra) و هومنه را ادامه داد. در کتاب خدایان هندواروپایی، روشن ساخت که در ودا، دو خدا، همراه میترايند: یکی آریاما (Aryama)، نگاهبانِ جماعتِ اروا (arva) و دیگری، بهاگا (Bhaga) ناظر بر تقسیم متعارف ثروت و اموال. در الهیات زرتشتی، آریامن (Aryamen) با سروش (Sraosa) که نگاهبان جماعت زرتشتی است جایگزین شده است و بهاگا با فرشته مونت اشی (Asi) که بر تقسیم عادلانه ثروت و نعمت در این جهان و آن جهان، نظارت دارد.

سه کنش (به ترتیب ۲-۳-۱) در کتیبه‌ای از داریوش هخامنشی یافت می‌شود که وی در آن از اهورامزدا می‌خواهد که سرزمینش را از «گزند دشمنان و خشکسالی و دروغ»^۳ در امان دارد و منظور از این واژه سوم (دروغ و فریب)، نشناختن حقوق پادشاهی است.

اخیراً دومزیل در روایت هرودوت که می‌گوید داریوش گرچه پسر

۱- «(بهمن گوید): یگانه کسی که اینجا من شناخته (و) کسی که آئین ما شنیده، زرتشت سپتیمان است، ای مزدا که (اندیشه) ما و اندیشه دین راستین بگستراند، از اینرو به او گفتار دلپذیر دادیم». گاتها، گزارش دوم، ص ۹۴، گزارش اول، ص ۱۳ (م.).

2- Festschrift Hammerich, 1952, P. 26-36.

۳- «اهورامزدا مرا یاری کناد و این کشور را اهورامزدا از دشمن و خشکسالی و دروغ محفوظ دارد. به این کشور نیاید دشمن و خشکسالی و دروغ» (م.).

ویشتاسپ (Hystaspe) بود، اما توانست جانشین کبوجیه (Cambyse) گردد، نشانه‌هایی آئین از قربانی اسب یافته^۱ که رد آن آئین را در روم روشن ساخته بود^۲.

متون دینی متأخر بر سروده‌های زرتشت و حماسه ایرانی شاهنامه، متضمن رگه‌های بسیار از اساطیری بسیار کهن اند و این معنی را قیاس آنها با متون هندی، آفتابی می‌تواند کرد. الهه امرانی آناهیتا، ونوس (زهره) ایرانی که پیشتر دانشمندی آلمانی، او را همتای الهه هندی سراسواتی (Sarasvati) دانسته بود، سه نام دارد که عبارتند از اردوی سورا آناهیتا (ناهید) «نمناک و نیرومند و پاک»^۳ و این صفات، همان کنشهای باروری و جنگاوری و دینداری اند (که کنش اخیر همواره به لحاظ نظری، برترین است)^۴.

دومزیل چندین قهرمان حماسه ایرانی را به دقت با همتایانشان در حماسه هندی قیاس کرده است از جمله ترات آن^۵ با تریتای (Trita) هندی^۶، کرساسپ (کرساسپ، Keresaspa) با کرساسوا^۷ (Krsasva). همچنین وی کوی اوسن^۸ را که صد سال پیش، ناشیانه، با کویا اوسانا (Kavya Usanas) قیاس شده و سپس به دلالت فقه‌الغهای دقیق اما کوتاه‌بینانه، تصور می‌رفت که همتایش نیست، در پرتو بررسی واقعیات،

۱- ویشتاسپ یا گشتاسپ یعنی دارنده اسب (م).

۲- این تحقیق در کتاب زیر چاپ شده است: Orientalia J. Duchesne - Guillemin emerito oblata, 1984, P. 143-149. ۳- نک به یشت‌ها، ۱، ص ۱۶۴-۱۶۵ (م).

۴- Tarpeia, P. 56-66.

۵- نک به ارتور کرس‌تین سن، کیانیان، ترجمه ذبیح‌الله صفا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶، ص ۲۳، ۶۸، ۲-۱۵۱ (م).

۶- Mythe et épopée, II, 1971, P. 137-138.

۷- همان، ص ۱۳۹-۱۴۲. ۸- کی‌کاوس (م).

در اصل، جادوگری در خدمت دیوان دشمن خدایان می‌داند که بعدها در هند، اندکی برهمنی و در ایران، عرفی و دنیوی می‌شود و در هند، راز و رمز زنده کردن مردگان را می‌داند و در ایران، صاحب دارو یا مرهمی است که حتی زخمی مرگبار را درمان می‌کند و در هر دو سرزمین، بهره‌مند از قدرت پیر کردن جوانان و یا جوان کردن پیران است.

دومزیل سپس به دلایل متقن، تردیدش را در اینکه کیانیان وجود تاریخی داشته‌اند، ثابت می‌کند. به اعتقادش این سلسله، دودمان اساطیری تاریخی شده‌اند، چنانکه نخستین شاهان تاریخ روم نیز^۱. سرانجام دومزیل به این مسأله می‌پردازد که دو شخصیت متفاوت یم (Yima)، شاه ایرانی عصر طلایی و نجات‌بخش آتی، پسر ویونگهان (که خود پسر خورشید است) و خواهرش (به موجب متونی متأخر) یمک نام دارد و خدای هندی یم (Yama)، شاه مردگان، پسر ویواسوات (Vivasvat) و برادر یمی (Yami برابر یمک)، در آغاز هویت واحدی داشته‌اند و این یگانگی غیرقابل انکار است ولی ادعا ندارد که مشکل را کاملاً گشوده است. دومزیل در قیاس یم هندی با یم ایرانی، یایاتی (Yayati) و واسو اوپاریکرا (Vasu Uparicara) هندی را نیز با یم ایرانی قیاس می‌کند.

اوستی‌ها، قوم ایرانی‌ای که در قفقاز، پرت افتاده‌اند و اقوام قفقازی، در میانش گرفته‌اند، حماسه‌ای دارند که در دوران جدید، ضبط و ثبت شده است، اما دومزیل خصایص اساطیر ایرانی و البته هندوایرانی را علاوه بر جلوه سه کنش اجتماعی - اقتصادی، در آن، آفتابی کرده است. در واقع،

قهرمانان دوره‌های کهن، موسوم به نارت‌ها (Nartes) اساساً به سه خانواده تقسیم می‌شدند: یک خانواده بسیار هوشمند بود و خانواده دوم به پهلوانی و زورمندی نامبردار بود و خانواده سوم، به داشتن گله‌های بسیار، شهرت داشت.^۱

1- *Mythe et épopée*, tome I, P. 439-575; *Remans de Sythie et d'alentour*, 1977; *La courtisane et les seigneurs colorés*, 1983, P. 77-155.

فرانسوا - گزایه دیلمن*

خدایان ژرمنی

ژرژ دومزیل از قدیم‌ترین پژوهش اسطوره‌شناختی‌اش تا آخرین کتابی که از وی منتشر شده است، یعنی از ضیافت جاودانان *Festin d'immortalité* تا فراموشی انسان و شرف خدایان *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*، به واقعیات ژرمنی، توجهی ثابت و پایدارتر داشته است. در نخستین بررسی «اسطوره‌شناسی تطبیقی هندواروپایی» به سال ۱۹۲۴، فصلی سراسر به «دوره داستانهای مائده لذیذ خدایان ژرمنی» اختصاص دارد و شصت سال بعد، در دو «گرته»، انتقادهای ژرمن‌شناسی آلمانی از کتاب *Dieux des Germains* را رد می‌کند.

ژرژ دومزیل، به موازات بعضی پژوهشهایش که اساساً به اسطوره‌شناسی ژرمنی مربوط است از قبیل: اسطوره و خدایان ژرمن‌ها *Mythes et Dieux des Germains* (۱۹۳۹)، لوکی *Loki* (۱۹۴۸)، حماسه هادینگوس *La Saga de Hadingus*، از اسطوره به رومان *Du mythe au roman*

* François - Xavier Dillmann، محقق در CNRS - موسسه اسکاندیناویایی دانشگاه پاریس - ۴ سوربون.

roman (۱۹۵۳ و ۱۹۷۰) و خدایان ژرمن‌ها *Les Dieux des Germains* (۱۹۵۹)، در پژوهش‌های سترگ و تطبیقی هندواروپایی‌اش، همواره از تعالیم اساطیر اسکاندیناویایی، عملاً سود برده است. چنانکه در دومین بخش کتاب میترا - وارونا (*Mitra - Varuna*)، دو خدای همبسته ژرمنی یعنی اودین (*Odhinn*) و تیر (*Tyr*) که شهریار و فرمانروایند، بررسی و تحلیل شده‌اند و پرونده نبرد میان قوم آس (*Ase*‌ها) و قوم وان (*Van*‌ها)، بخشی بزرگ از کتاب تارپیا (*Tarpeia*) را در بر می‌گیرد و تحقیق در باب پهلوان استارکاتروس *Starcatherus* (*Starkadhr*)، در هر یک از چاپ‌های پی در پی فرانسوی و آلمانی و انگلوساکسونی کتاب سعد و نحس جنگجو *Heuret malheur des guerrier*، با بازبینی و تجدیدنظر آمده است و سراسر نخستین بخش کتاب *اسطوره و حماسه* (جلد دوم) را شامل می‌شود.

بنابراین سهمی که تحقیقات ژرمنی در آثار ژرژ دومزیل دارد، حائز اهمیت است چه به لحاظ شمار و کیفیت پژوهشهایی که درباره خدایان در آئین چندخدایی سرزمین اسکاندیناویا صورت گرفته است و چه از حیث کمکی که به ساخت و پرداخت نظریه جامع پهناورتری کرده است. اما نوآوری این تحقیقات در چیست؟ و فهم بهتر و حتی تبیین و تفسیر کدام اساطیر خاصه ژرمنی را میسر ساخته است؟

پژوهشگران بسیار، ریشه‌شناس و مورخ ادیان، از دیرباز ملاحظه کرده بودند که خدایان اسکاندیناویایی، گروهی سه‌تایی‌اند. این واقعیت که چندین سند متعلق به دوران قرون وسطای علیا، تأییدش می‌کنند، به روشن‌ترین وجه در توصیف معروف کشیش آلمانی وقایع‌نگار موسوم به آدام برمی (*Adam de Brême*) از پرستشگاه آئین چندخدایی واقع در اوپسالای سوئد، بیان شده است، بدین‌قرار: «در این پرستشگاه سراسر

طلاندود، قوم، پیکره‌های سه گانه سه خدا را پرستش می‌کند که عبارتند از: تور (Thorr)، قدرتمندترین خدا که در میان دو خدای دیگر، ودان (Wodan) در دست راست و فریکو (Fricco) در دست چپ، بر تخت نشسته است. به آسانی می‌توان تشخیص داد که این نام‌ها، نام‌های سه خدای اصلی خطه شمال اروپاست یعنی تور (Thorr) و اودین (Odhinn) که ژرمن‌های قاره ویرا ودان Wodan و انگلو - ساکسونها ودن Woden می‌نامند) و فریر (Freyer) و اینان خدایانی هستند که ماجراهایشان، تار و بود سرودهای ادا (Edda) و بسیاری حماسه‌های (Saga) نروژ و ایسلند را به هم می‌تنند.

ژرژ دومزیل، خصیصه انداموار و کنشی این گروه‌بندی سه‌تایی خدایان اسکاندیناویایی را روشن ساخت و نیز ثابت کرد که این گروه‌بندی، ادامه ایدئولوژی سه‌کنشی هندواروپایی است. این نوآوری یا کشف بزرگ، به گونه‌ای کاملاً مدلل در کتاب: اساطیر و خدایان ژرمن‌ها مطرح شده است، یعنی نخستین کتابی که پس از کشف «چارچوب سه‌کنشی ایدئولوژی هندواروپایی» در ۱۹۳۸، به چاپ رسیده است.

در حالیکه قبلاً بیشتر دانشمندان، خدایان مختلف ژرمنی را از هم سوا می‌کردند و با سخاوت و دست‌بازی، می‌پنداشتند که خدایان از تصاویر منقوش بر سنگ در عصر مفرغ تا منظومه‌های ادا در پایان دوران چندخدایی، تحول و تکامل یافته‌اند و اعتقاد داشتند که در این مسیر، خدایی ناپدید شده و یا خصلت خدایی دیگر در دورانی متأخر به وی تعلق گرفته است، به سبب یورش‌ها و تهاجماتی که در دوران پیش از تاریخ به وقوع پیوسته و یا بر اثر تاثیرات ادبی سلتی یا مسیحی و یا شرقی، دومزیل خاطر نشان ساخت که سه خدای بزرگ اودین و تور و فریر (یا

Freyr، Freyja، و Frey (Njördhr) همبسته‌اند و عاملان سه کنش محسوب می‌شوند: «نخست خدایی شهریار و جادوگر، سپس خدایی جنگجو و سرانجام خدا یا زن ایزد یا گروهی از خدایان که ضامن باروری‌اند». قیاس این اسطوره با اساطیر دیگر اقوام هندواروپایی (بویژه هندوایرانیان و رومیان) که این گروه‌بندی سه کنش نزد آنان نیز یافت می‌شود، قدمت این ایدئولوژی را در ژرمانی تأیید کرد.

از آن پس، ژرژ دومزیل توانست به آسانی نظریات مختلف کسانی را رد کند که سعی در دست‌کم گرفتن اهمیت خدایی چون اودین در عهد عتیق داشتند و می‌پنداشتند که وی «آسیایی تباری تازه به دوران رسیده است». اما در واقع جایگاه این خدا در مرتبه فرمانروایی و شهریاری، از همان آغاز، امری مسلم است و قیاس وی با خدایان همتایش و پیوند انداموارش با دیگر خدایان، این معنی را ثابت می‌کند. اودین و تیر، جفتی خاص به شمار می‌روند، بدین معنی که در ازای مثله کردن ارادی خویش کیفیت ویژه‌ای کسب می‌کنند که در مورد اودین، منظور فدا کردن چشم و کسب موهبت بصیرت و غیب‌آموزی است (اودین با گرو گذاشتن یک چشمش، جادوگر پیشگویی تمام عیار می‌شود) و در مورد تیر، از دست دادن بازوی راست و به دست آوردن این مزیت که حق حکمیت و داوری دارد. (تیر که بر مجالس اهل حقوق و قضا ریاست دارد، با فدا کردن یکی از اندام‌هایش، اعتبار قراردادی را ضمانت می‌کند).

همانگونه که در جمع خدایان ودایی، میترا، «خداشهریار داور» است و وارونا، «خداشهریار جادوگر»، تیر، خدای بزرگ حقوق یا داوری و قضاوت نزد ژرمن‌هاست و اودین، برترین استاد انواع مختلف جادوگری، از علامات کتابت ژرمنی (rumes) گرفته که از آغاز (تاریخ) تا روزگاری

دراز پس از آن نیز (تا زمانی متأخر در قرون وسطای مسیحی) کاربردی جادویی داشتند و ژرژ دومزیل نام آن کتاب یعنی rune را با نام وارونا قیاس کرد، تا توانایی‌های گوناگون پیشگویی و غیب‌آموزی و مسخ شدن و دگردیسی به صورت جانوران.

معهدا اودین، وارونا نیست، زیرا کنش‌های آنان از بسیاری جهات، به گونه‌ای محسوس، متفاوتند. در اینجا به یکی از ثمربخش‌ترین جهات و جوانب پژوهش علمی ژرژ دومزیل می‌رسیم که به رغم اهمیت اساسی‌اش، مفسران گوناگون دومزیل، عمدتاً، بر سر آن، چنانکه باید، اصرار نکرده و تأکید نوزیده‌اند.

در واقع آثار دومزیل را بیش از حدّ، فقط به یک کشف یعنی شناخت کنش‌های سه گانه و نمایان ساختنش نزد اقوام مختلف (هندوایرانی و لاتینی و سلتی و ژرمنی و غیره) که همه از قوم آغازین هندواروپایی منشعب شده‌اند (و نکته مهم، این امر نیست) تقلیل داده‌اند. بیگمان این کشف، حقیقتاً کشفی سترگ بود که سنجش همه عواقب و نتایجش، هنوز پایان نیافته است. اما دومزیل، مدام بر سرِ خصیلتِ خاصی که ایدئولوژی سه بخشی نزد هر یک از اقوام مختلف یافته، نیز تأکید ورزیده است.

وارونا و اودین، هر دو جزء ساختاری دوتایی‌اند که در برترین مرتبه خدایگان جای دارد؛ اما، چنانکه دیدیم، کنش‌های اجتماعی‌شان کاملاً بر هم منطبق نمی‌شوند، زیرا اودین، علاوه بر شهریارش بر جهان و اقتدارش از دولت جادوگری، با جنگ و ستیز و رزمجویان، پیوندی تنگاتنگ دارد؛ اما وارونا، تصادفاً و یا در موقعیت‌هایی خاص، با پیکار و نبرد ارتباط می‌یابد. اودین، خود، نمی‌جنگد، بلکه سرنوشت پهلوانان را رقم می‌زند، و رزم‌آورانی را که خود، به دستِ والکیری‌هایش (Valkyrie) برمی‌گزیند که همه خصائص جنگجویان را دارند، در وال‌هول (Valhöll) می‌پذیرد و

جنگجویان درنده‌خو، یعنی دسته‌های مردان جوانسال یا میانه‌سالی که گاه پوست خرس (berserkr) یا گرگ (ulfhedhnar) به تن داشتند و در حال و هوایی خلسه‌آمیز به نبرد می‌پرداختند و خود تا اندازه‌ای به جانورانی درنده چون خرس و گرگ تبدیل می‌شدند، بنا به گواهی غیرقابل انکار مورخ ايسلندی سنوری استورلوسون (Snorri Sturlusson) در آغاز قرن ۱۳ که قولش مبتنی بر منظومه بسیار کهنی به زبان شمالی مشترک میان اقوام شمال (norrois) اروپاست، «اصحاب اودین» بوده‌اند.

ژرژ دومزیل پس از اوتو هوفلر (Otto Hofler) دانشمند بزرگ اطریشی که تحقیقات مربوط به اقوام شمال اروپا به وی بسیار مدیون است، به درستی بر رشته‌هایی که این جنگجویان از خودبیخود و این «جماعات مردانه» را به اودین می‌پیوندند که همه طلایه شکارگران وحشی قرون میانه به شمار می‌روند، انگشت نهاد و آن پیوستگی را به گونه‌ای دلپذیر چنین تفسیر کرد: «جنگ بر ایدئولوژی و کردار ژرمن‌ها سایه افکنده و همه چیز را تحت تأثیر قرار داده است». بیگمان ویژگی بزرگترین خدای اسکاندیناوی و مهمتر از آن مجموع خدایان ژرمن را در پرتو این واقعیت، فهم و تفسیر باید کرد. زیرا این «تاییدگی جنگ» تنها منحصر و محدود به چهره اودین نیست، بلکه بسیاری خصوصیات تیر، دیگر شاه خدای اسکاندیناوی‌ها نیز با نبرد و کارزار ارتباط می‌یابد تا آنجا که تیرگاه همانند مارس پنداشته شده است و حتی منابع ادبی به زبان مشترک اقوام شمال اروپا، صراحت دارند که برای کسب پیروزی می‌بایست نامش را به زبان آورد و از او مدد خواست.

بنابراین در الهیات خدا تیر با مضمون ژرمنی دیگری سروکار داریم بدین معنی که در این جهان ژرمنی، هیچ تضادی میان مفاهیم «خدای جنگ» و «خدای حق» نیست و این نکته‌ایست که از نظر پژوهشگر هلندی

یان دووری (Jan De Vries) پوشیده نماند که کتاب مرجع و استوارش در باب تاریخ ادیان ژرمنی که هنوز تالی ندارد، از نظریات بدیع ژرژ دومزیل بهره بسیار برده است. در واقع، بسیاری از میان داستان‌های حماسه‌های ایسلندی، به وضوح نمایشگر این همزیستی حق و جنگ‌اند، چنانکه کهن‌ترین تینگ (thing) یعنی کهن‌ترین مجلس شورای (پارلمان) جهان غرب، مکانی بود که نشان از جنگ نیز داشت و مردان با سلاح بدان جا می‌رفتند و مباحثات در آن، غالباً صورت شاخشانه کشیدن و زورآزمایی حقیقی به خود می‌گرفت. در مقابل، جنگ تن به تن مستلزم رعایت قواعد سختگیرانه حقوقی بود، حتی در یکی از کهن‌ترین نوشته‌ها به نام حماسه کورماکر (Saga de Kormakr)، «قوانین» (lög) نبرد در جزیره (معروف به هل‌مگانگا (Holmganga) ذکر شده است.

بدینگونه اهمیت کمک ژرژ دومزیل به پیشرفت تحقیقات مربوط به اقوام شمالی، دو وجه دارد: از سویی قدمت ایزدستان ژرمنی با اطمینانی بیش از آنچه که در قرن ۱۹ حاصل آمده بود، به اثبات رسید و معلوم شد که احتمالاً در دورترین زمان، سازمان یافته و صورت بسته است و از سوی دیگر، خصلت ویژه بسیاری خدایان و اساطیر عیان گردید و بدینگونه مجال تفکر در تاب غرابت جهان ژرمنی در بطن اروپای کهن فراهم آمد و تبیین و توضیح پدیده‌های دینی و فرهنگی‌ای امکان‌پذیر شد که از آبدره‌های (fjord) ایسلند تا جنگلهای تیرول (Tyrol)، مستلزم وجود ذهنیاتی است که بیش از هر ذهنیت دیگر، متأثر از جنگ و قواعدش و ذوق شیداگونه رزم است و اینهمه طبیعتاً زمینه‌ساز گسترش بینشی بدبینانه از حق و دنیایی است که در «شامگاه خدایان»^۱ فروخواهد پاشید.

۱- «Crépuscule des Dieux»، نام اپرای معروف واگنر (۱۸۷۶) و نیز رومان المیر بورخس (Elémir Bourges) ۱۸۵۲-۱۹۲۵ (م.م).

ژرژ دومزیل با پژوهش‌هایش در این زمینه، سهم بزرگی در اعادهٔ حیثیت و بازشناسی ارزش و مقام ادبیات به زبان مشترک اقوام شمالی اروپا و گواهی‌ها (Edda) و حماسه‌ها (saga) دارد (برای اثبات این مدعا کافی است که از تحقیقش در باب لوکی (Loki) یاد کنیم که در آن، ارزش و اعتبار قول سنوری استوار لوسون را در پایان بحث ریشه‌شناختی به ویژه دقیقی - که به گفتهٔ کلود لوی - استروس در آکادمی فرانسه، در حکم «گفتار در روش‌شناسی» اوست - و نیز ارزش و اعتبار قول راهب دانمارکی ساکسوگراماتیکوس را (در کتاب *La Saga de Hadingus* که بررسی مسأله‌گیری‌گذار از اسطوره به رمان است)، به اثبات می‌رساند).

در دورانی که بسیاری از عالمان فقه‌اللغه و فولکلورشناس، دعوی دارند که می‌توانند مفاد متون اساطیری را به توده‌ای از فروع و جزئیات بازمانده از قصه‌های مردم‌پسند که در سراسر عالم پخش و پراکنده‌اند فروبکاهند و یا به مثابهٔ اقتباس‌های بیرنگی از مضامین توراتی - مسیحی، تبیین کنند، شایستگی شایان ژرژ دومزیل اینست که از نو، پژوهندگان را واداشت تا این نوشته‌های کهن را به جد بگیرند و از راه قیاس آن متون با ادبیات دیگر اقوام باستانی هندواروپایی، چفت و بست‌های درونی‌شان را روشن سازند.

اساطیر یونانی

تحقیقات مربوط به هندوایران و قوم سلت و اسکاندیناوی، پس از پژوهشهای ژرژ دومزیل، دگرگون شده‌اند و دیگر آنچنان که پیش از وی بوده‌اند، نمی‌توانند بود. گسست میان این دو دوران، روشن و سترگ است و می‌توان گفت که به سادگی صورت گرفت، زیرا شیوه تطبیقی که سرانجام، روشش را به استواری بنیان نهاد، در فرهنگهای یاد شده، میراثی مشترک به نام «هندواروپایی» کشف کرد، میراثی چنان مبرهن و آشکار که به سهولت می‌توان هر یک از آن فرهنگ‌ها را، دنباله و ادامه (بیگمان) اصیل فرهنگی ماقبل تاریخی دانست که از بین رفته است و به منزله تمدن - مادر چهار فرزند سابق‌الذکر، محسوب می‌شود.

اما در مورد یونان، چنین نیست و این ملاحظه سلبی با دو واقعیت مربوط به فرهنگ یونان، تضادی باطل‌نما دارد. نخست اینکه یونان از هزاره دوم پیش از میلاد (دست‌کم)، به زبانی سخن می‌گوید که هر عالم

* Bernard Sergent صاحب تألیف معروف: همجنس دوستی در اساطیر یونانی (Payot)،

نحوی، هر دانشمند ریشه‌شناس، بیدرنگ آنرا سخت همانند سانسکریت و لاتینی و زبان اوستایی در ایران و غیره می‌داند یعنی زبانی هندواروپایی بنا به تسمیه‌ای که غالب محققان در تقابل با «هندوژرمنی»، نام محبوب آلمانی‌ها، وضع کرده‌اند. این زبان از جمله، ناقل اساطیری کلان و در واقع سرشارترین اساطیر جهان است تا آنجا که مجرد لفظ «اساطیر» بی‌ذکر صفت یونانی، نام آن سرزمین را به ذهن متبادر می‌کند. البته اسکاندیناویان قدیم و سلت‌ها، خاصه سلت‌های ایرلند و بویژه هندیان نیز اساطیری شکوهمند دارند که دانشمندان غربی، اساساً در قرن ۱۹ توانسته‌اند به متون آن اساطیر دست یابند و بدیهی است که با آگاهی از همانندی زبان‌ها، در فرآورده‌ها و آفریده‌های اندیشه آن اقوام دقیق شده‌اند تا نشانه‌های عقلانی مشترکی در قدیم را کشف کنند. اما در تلاششان تقریباً به‌طور کامل شکست خوردند. زیرا نه خدایان و نه پهلوانان یونان نام‌هایی ندارند که همانند نام‌های خدایان و پهلوانان در سراسر جهان هندواروپایی باشد (به استثنای یک مورد و آن خدای آسمان زئوس یونانی و ژوپیتر (رومی) برابر با دیائوس Dyaus در هند است و ...).

معهد ژرژ دومزیل، در نخستین تحقیقاتش در سالهای ۲۰، خاصه از راه قیاس داده‌های یونانی با داده‌های هندی، در جستجوی این همانندی‌ها بود (عناوین این کتاب‌ها به خودی خود گویاست: مسأله قنطورس‌ها *Le problème des Centaures* در ۱۹۲۸، اورانوس - واروپا *Ouranos - Varupa* در ۱۹۳۲). می‌دانیم که برنامه تطبیق و قیاس سرانجام در ۱۹۳۸ به نتیجه رسید، یعنی دومزیل در آن زمان، به این کشف نائل آمد که سه اصلی که در ریگ‌ودا، کهن‌ترین متن دینی هند، پیش نمایش تقسیم بعدی جامعه هندی به کاست‌هاست، نوعاً با آئین‌های مذهبی‌ای که برگزاری‌شان در کهن‌ترین دوران روم، به عهده سه کاهن (Flamine) بزرگ

است، تطبیق می‌کند. در این جا، همان گسست اصلی معرفت‌شناختی پیش می‌آید، چون این کشف که بیدرنگ مورد تأیید قرار گرفت، نشان می‌داد که قیاس واقعیات رمزی و خداشناختی و اساطیری، باید بر همزمانی و تقارن ساختارها مبتنی باشد، نه بر خویشاوندی‌های زبان شناختی. این کشف، نخست با محقق داشتن گستردگی ساختار «سه کنش» بازیافته، صورت گرفت و به زودی کاشف به عمل آمد که کهن‌ترین الهیات اسکاندیناوی و ایران نیز بر وفق همان وضع و ترتیب ساختاری، سازمان و سامان یافته‌اند. بدینگونه باب قیاس هندواروپایی گشوده شد و ساختارهای دیگری در پی ساختار سه کنش، عیان گردید (تضاد میان دو نوع شهریاری که مکمل یکدیگرند: یکی میترا و دیگری وارونا؛ «خدایان چارچوب ساز»؛ اسطوره صورت‌بندی نخستین جامعه انسانی یا خدایی در پی نبردی که میان نمایندگان دو کنش نخست و نمایندگان کنش سوم درمی‌گیرد). اما آنچه در این میان به چشم نمی‌خورد، اینست که یونان در این برنامه قیاس تقریباً بالکل غائب است، و یا حضورش در کتابهایی که دومزیل از ۱۹۳۸ تا ۱۹۵۰ حدوداً نوشته است، حاشیه‌ایست و هرگز در متن و مرکز قیاس، جای ندارد. منابع اساسی دومزیل برای تحلیل و پژوهش، ریگ‌ودا و تاریخ تیت-لیو و گاتها و اوستا و ادای (Edda) سنوری استور لوسون‌اند. اما چنین منابعی در مورد یونان وجود ندارد.

این تضاد باطل‌نما از سویی میان یونانی که زبانش، بارها و بارها برای بازسازی و شناخت تاریخ زبان هندواروپایی که امروزه ناپدید شده است به کار رفته و هنوز هم به کار می‌رود و از سوی دیگر اساطیر بسیار فراوان و الهیات سخت شایانش که هیچ چیز اساسی برای قیاس به دست نمی‌دهد، نخستین صورت‌بندی یا تقریر موقعیتی متعارض است که من اینک می‌کوشم تا جهات دیگرش را روشن کنم. آن معضل را می‌توان

چنین خلاصه کرد: در واقع کنش‌های سه گانه، پایه و اساس اساطیر و خداشناسی هلنی است، همانگونه که مبنای اساطیر و الهیات هندواروپاییان دیگر است، اما مشکل از اینجا ناشی می‌شود که یونانیان این کار غیرعادی و به زعمشان دلپذیر را کرده‌اند که هرگز از آن در جایی که انتظارش می‌رفت، سخن نگفته‌اند.

چون این حکم ممکن است جسارت‌آمیز به نظر رسد. من بیدرنگ برای توجیهش شاهد و دلیل می‌آورم، یکی از مشهورترین اساطیر یونانی، اسطوره انتخابی است که به دست پاریس (Paris) صورت می‌گیرد. پاریس کودکی نفرین شده است و سرورش غیبی اعلام داشته که وی موجب ویرانی شهر تروا خواهد شد. بنابراین خدمتکارانی به دستور والدینش که شاه و شهبانوی شهرند، پاریس کودک را بر سر کوه ایدا (Ida) رها می‌کنند. پاریس جوانی برومند و بسیار زیبا می‌شود و یک بار که گله‌اش برای چرا به کوهستان برده بود، سه زن ایزد بر وی ظاهر می‌شوند و از او می‌خواهند که یکی از آنان را که بهتر از دیگران می‌داند، برگزیند و هر یک توانایی شاخصش را با او در میان می‌نهد: هرا (Héra)، همسر ژئوس، خدای شاه). به پاریس وعده می‌دهد که اگر انتخاب شود وی را به شهر یاری خواهد رساند، آتنا (Athéna) زن ایزد جنگ به او وعده فتح و پیروزی می‌دهد و آفرودیت الهه عشق، تعهد می‌کند که پاریس، از هلن، زیباترین زنان جهان دل خواهد ربود. می‌دانیم که پاریس، سومین الهه را برمی‌گزیند و آفرودیت بنا به وعده‌ای که داده بود، اژه (Egée) را به خاک و خون می‌کشد اما حالیا داستان را همینجا نگاه دارید تا بعد.

اسطوره‌ای که خلاصه‌اش را آوردم، نمونه شایان توجهی از تقسیم‌شدگی به سه کنش است یعنی شاهی و پیروزی و عشق به گونه‌ای

بس روشن‌ر اما این اسطوره در کدام نوشته کهن ادبی نقل شده است؟ پاریس و هلن و هرا و آفرودیت و آتنا بارها در ایلیاد که کهن‌ترین متن در ادب یونان است، ظاهر می‌شوند و حتی شخصیت‌های کلیدی ایلیادند. آیا ایلیاد که بعضی نتایج انتخاب را نقل می‌کند، آن اسطوره را به شرح و تفصیل می‌آورد؟ ابدأ، حتی یکبار نیز به شرحش نمی‌پردازد. اما این بدین معنا نیست که ایلیاد از آن غافل است، زیرا شاعر در آخرین سرود (و تنها آنجا!) بدان داستان اشارتی صریح دارد، در شرح «دیوانگی اسکندر که روزی که الهگان به آغوش آمده بودند و دیدند که اسکندر اله‌های را برگزید که هرزگی دردناکی به وی پیشنهاد می‌کرد، به همه‌شان اهانت روا داشت» (II، XXIV، ۲۸-۳۰، در ترجمه پل مازون Paul Mazon به جای اسکندر پاریس آمده است). همین و بس. این چنین، مجال نقل اسطوره از دست می‌رود و آثار حماسی متأخر بر همر نیز که می‌بایست از آن یاد کنند، ناپدید شده‌اند؛ در نتیجه باید قرون متمادی انتظار کشید تا داستان انتخاب را به تمام و کمال در خلاصه‌های ادبیات حماسی یونان که در دوران یونانی‌مآبی (هلنیستیک) فراهم آمده است، خوانند.

اما نه تنها شاعر، اسطوره مورد بحث را می‌شناسد، چون از آن سخن می‌گوید، بلکه اگر نیک بنگریم، می‌بینیم که در سراسر ایلیاد، هر یک از سه الهه، دقیقاً همان نقشی را دارد که در داستان انتخاب، عهده‌دار شده بود، بدین معنی که هرا در ایلیاد، همواره مهتر است و فرمان می‌دهد و هرگز به جنگجویان نمی‌پیوندد مگر یک بار؛ آتنا همواره جنگجوست و به رزمندگان ملحق می‌شود و با آنان سخن می‌گوید، یاریشان می‌دهد یا با ایشان می‌ستیزد و خود را به شکل و صورت جنگاوران درمی‌آورد. اما هر دو آنان، هواخواه یونانیان و دشمن تروائی‌انند، حال آنکه آفرودیت پشتیبان و دوستدار مردم ترواست. اگر داستان انتخاب پیش از سرود

بیست و چهارم نقل نشده است، برعکس کینه و عداوت دو الهه اول و دوم در حق الهه سوم (هرا دشنامش می دهد و آتنا به دست دیومد *Diumède* زخمگینش می کند)، مبین رقابتی شخصی است که تنها اشاره مذکور در آخرین سرود، از آن خبر می دهد و موجبش را بازمی گوید. به آغاز سرود چهارم نیز (پس از آنکه آفرودیت در سرود سوم، پاریس را که به دست منلاس *Ménélas* زخم برداشته بود از مرگ نجات داد و نزد هلن برد) توجه کنیم آنجا که زئوس می گوید: «از میان الهگان، دو تن نگاهدار منلاس اند: هیره ارژیسی (*Hérè d'Argès*) و آتنه الالکومنسی (*Alhènè d'Alalkomènes*)، اما چون دور از میدان کارزار، نشسته اند، فقط به تماشای جنگ بسنده می کنند. حال آنکه زن ایزد دیگری که خندان است، یعنی آفرودیت، به نگاهبانی و حراست از اسکندر سرگرم است و از خطر و تهدید مرگ دورش می دارد، و هم اینک نیز نجاتش داد، هنگامی که اسکندر می پنداشت که مرگش نزدیک است...» (*II, IV, 7-12*).

بنابراین اسطوره انتخاب یک الهه به حکم پاریس، مقدم بر ایلیاد است و تقسیم بندی سه کنش به همت وی، به مقدار زیاد مناسبات میان خدایان و انسان ها را در منظومه، سازمان می دهد.

نتایج این کشف (چون به راستی کشف است و به لحاظ اثراتی که بعداً داشت یعنی در سال ۱۹۸۵، کشفی متأخر) مهم اند. نخست از لحاظ ترکیب منظومه. توضیح اینکه در این مورد، چنانکه در دیگر موارد، تجزیه و تحلیل ساختاری، اذن و امکان می دهد که نقد منتقدانی را رد کنیم که با اطمینان خاطری مبالغه آمیز، دعوی داشتند که باید متن را به دو بخش: عناصر قدیم و عناصر جدید، یا به دو پاره «هسته مرکزی» و «افزوده ها» تقسیم کرد و بدینگونه اذهانی ساده پسند، با «تقریب و تخمین» و فرض «سرودهای متأخر»، ایلیاد را تجزیه و تفکیک کرده اند و هرکسی از ظن

خود بدان کار پرداخته است. ولی این کاری بیهوده بوده است. امروزه گرایش غالب این است که متن، کلاً مورد ملاحظه و امعان نظر قرار گیرد، بی آنکه درباره ساخت و پرداختش از پیش، حکم کنیم. دومزیل در تفسیرش از این حدّ نیز فراتر می‌رود، چون دلایل باطنی (درون متنی) لزوم رجوع به بینشی وحدتگرا از تزییف و ترکیب ایلید را به دست می‌دهد. اما منظور این نیست که به هر قیمت، این تصور که ایلید، نویسنده‌ای واحد داشته است و یک تن آن را سراسر نوشته است حفظ شود، چون در این باره، هرگز داوری نمی‌توان کرد. فائده این وحدتگرایی اینست که مورث مفهوم نقشه و طرحی یگانه و جامع و بی‌همتا است، و طبیعتاً در این صورت، مسأله شمار نویسندگان دیگر صائب نیست بلکه بيمورد است و وجهی ندارد.

نکته دیگر اینکه اسطوره‌انتخاب به دست پاریس، اسطوره‌ای تک‌افتاده و منزوی نیست، بلکه متعلق به دسته‌ای از افسانه‌های کاملاً مشخصی است که در سراسر خطه هندواروپایی رواج داشته‌اند و در آنها، قهرمان یا پسر قهرمان، ناگزیر از یک انتخاب یا چندین انتخاب‌اند که همه با اصطلاحات خاص سه‌کنش، بیان شده‌اند (اسطوره و حماسه، I، ص ۵۷۹-۶۰۱). پس یونان، آفریننده این مضمون نیست. گفتم که چگونه می‌توان از ایلید چنین استنباط و استنتاج کرد که نویسنده‌اش، اسطوره‌انتخاب را می‌شناخته است و بنابراین آن اسطوره، مقدّم بر منظومه ایلید است. اینک باید بر آنچه گفته‌ام بیفزایم که این قدمت، چندین هزار ساله است! چون بیگمان مضمونی بسیار قدیمی است و نمونه و الگویی (exemplum) افسانه‌ایست که در هر فرهنگ، از عهد کهن‌ترین قوم و جماعت، به یادگار مانده است و به همین جهت از هند تا ایسلند انتشار یافته است و در آن جهان، چنانکه در یونان نیز، کهن‌ترین منبع اساطیری به شمار می‌رود.

آیا این به معنی کاستن از قدرت خلاقیت شاعر است؟ برعکس، چون خصیصه ممتاز یونان که دومیل بارها بر آن تأکید ورزیده است، آزادی شگرفی است که نویسندگان داشته‌اند و به تحقیق، شناخت ماده و مضمون ایدئولوژیکی‌ای که آنان ارث برده‌اند، دقیقاً امکان سنجش پایه و مایه آن آزادی را میسر می‌سازد. در جایی دیگر و در ادبیاتی دیگر، فلان شخصیت، خدا یا قهرمان، نماینده یکی از سه کنش، در داستان، نقشی دارد که دقیقاً با مشاهده «برگه هویتش، می‌توان از او انتظار داشت، اما در یونان ابداً چنین نیست: مناسبات میان شخصیت‌ها در یونان از پیش تعیین نشده‌اند. پریام (Priam) شاه و آشیل جنگاور، در یونان بیانگر احساساتی هستند متفاوت با احساساتی که نوعاً، خاص تصویر «شاه» و یا «جنگجو» است. بیگمان چنانکه گفتم، سه الهه در اسطوره انتخاب، نقشی مطابق با مفهوم ذات و وجودشان دارند، اما هر سه، مطیع اراده و فرمان زئوس، اختیاردار سرنوشت و مقدرات خدایان‌اند، و بارها می‌کوشند تا با تقلب و تزویر از اجرای دستورات زئوس طفره روند و این بازی‌ای به مراتب ظریف‌تر از کاربست دقیق و موبه موی شاکله‌ای کنشی است.

رسم بر این است که ناهمگنی دین و اساطیر یونان را با دیگر اساطیر هندواروپایی، ناشی از گونه‌ای «آمیختگی» میان سهم هندواروپایی که با زبان «یونانی» مطابقت دارد و تأثیرات مختلف «پیش هلنی» و «شرقی» و غیره بدانند و بدین وسیله توجیه کنند. اما مسأله این نیست. بیگمان این تأثیرات، قطعاً واقعیت دارند. سهم دوران کرتی (Crétois) و دوران مینوی (minoen)^۱ در دین یونان، کلان و شایان است. اما مسأله اساسی این نیست. دیاتتی چندخدایی می‌تواند بسیاری عناصر گوناگون را جذب و هضم

۱- مربوط به دوران کرتی از هزاره سوم پیش از میلاد تا حدود ۱۵۸۰ پیش از میلاد (م).

کند، بی آنکه کار چرخ و دنده‌های اساسی الهیاتش، آشفته و مختل شود. واقعیت اصلی همان است که در مورد ایللیاد به عنوان مثال آوردم: میراث هندواروپایی در ایللیاد مشهود است و منظومه را ساختارمند می‌کند. معهذا اگر اعمال شخصیت‌ها از قواعدی که انتظار می‌رود معرف‌شان باشند، تبعیت نمی‌کنند، این تخطی ابدأ نتیجه «تأثیرات شرقی» فرضی نیست (هر که دعوی دارد می‌تواند آنها را بیابد)، بلکه ازینروست که حماسه سازان و حماسه خوانان (aède) که روان‌شناسانی باریک‌بین بودند، ترجیح دارند (از دولت آزادی یاد شده) که شخصیت‌هایشان را متخلق به سجایا و خصائل انسانی کنند. این همان شاهراهیست که اندیشه یونانی، به جای طی طریق سرراست سه کنش هندواروپایی اصل، پیمود و از راه هموار و کوبیده سنتی، منحرف شد.

تکرار می‌کنم، اگر اساطیر یونانی همانند اساطیر هندی یا اسکاندیناویایی نیست، به سبب تحول خاص و پیچش نومایه آن است و نه به جهت رخنه انبوه عناصر خارجی که موجب فروپاشی اش می‌بودند. /

به اعتقاد من، کشفیات دومزیل در باب یونان باستان، چنین بُرد و شعاع عملی دارد که چنانکه می‌بینیم، کلان و کرامند است، و اما بسیار ظریف نیز، زیرا یونانیان، آفرینش آثاری محصول خلاقیتی ناب را بر الهیات سه کنشی مشهوری که سرشتش در کهن‌ترین اسناد نیز، قابل شناسایی است، ترجیح دارند و در دوره‌های متأخر است که نخستین پژوهشگران و به عنوان مثال افلاطون، الگوهای کهن سه کنشی را با صبغه باستانی‌شان، بازیافته و سرانجام آفتابی می‌کنند، اما این هم حدیثی جداگانه دارد.

ژرژ شاراشیدزه*

بازگشت به قفقاز

ژرژ دومزیل آنگاه که تمدن‌های هندواروپایی ناپدید شده را پس از چندین هزاره، زنده می‌کرد، همزمان عالم دیگری را بر ما مکشوف می‌ساخت که شأن و منزلت کمتری داشت، و به رغم غنا و اصالتش، دانشمندان غالباً از آن غافل مانده فراموشش کرده بودند. منظور زبانها و تمدن‌های قفقاز است که دومزیل شصت سال پیش با آنها آشنا شد و دیگر هرگز رهایشان نکرد. حتی امروزه روز نیز، دومزیل دلمشغول همان عالم است که همچنان الهام‌بخش آثار اوست. این عالم، گنجینه دیگری از میراث بشریت است که بقایش، به مقدار زیاد مرهون اوست.

چون بسیاری از اینگونه فرهنگ‌ها، با آداب و رسوم و اندیشه‌ها و خاصه زبان‌هایشان، در آستانه فروپاشی و هنگامی که در سُرف پاک شدن از فهرست گنجینه‌های سرشار ذهن و روح بشراند، بازیافته و شناسایی شده و می‌شوند و شایان توجه است – شاید نه برحسب تصادف – که

* Georges Charachidzé، استاد انستیتوی زبانهای شرقی و مدرسه تتبعات عالیہ (بخش ششم).

بعضی از تمدن‌های مورد علاقه و مهر پرشور پژوهشگران، هزاران سال است که مرده‌اند و برای بعضی دیگر این بیم هست که به زودی ناپدید گردند. دومزیل در طلب و جست‌وجوی تمدن‌های نوع نخست بود که تمدن‌های نوع دوم را بازیافت، به شرحی که خواهد آمد.

این اقوامی که فرهنگ و خاصه شیوه و سبک زندگانی‌شان، همه کسانی را که به آنان پرداختند، شیفته کرده است، از مأموران اداری و شاعران روس در قرن گذشته که در پی قوای اشغالگر پا به آن سرزمین‌ها نهادند گرفته تا دانشمندان اروپایی گذشته و حال، کیستند؟

بسیاری اقوام و غالباً ناهمانند که تقریباً به چهل زبان سخن می‌گویند و به چهل گروه تقسیم می‌شوند و در فضای کوچکی متمرکزند، یعنی در درّه‌های کوهستانهای مرتفع و کوهپایه و دامنه‌های کوهستان در شمال و سلسله طولانی کوههای قفقاز در جنوب که از دریای سیاه تا بحر خزر امتداد دارد. آنان به رغم شباهت‌های ظاهری غیرقابل انکار و مشهود برای همه ناظران، برخلاف هندواروپائیان و تاتارها^۱، در یک شبکه خانوادگی نمی‌گنجند، بلکه متشکل از سه گروه کاملاً متمایزند، هم به لحاظ زبانهای متفاوت‌شان و هم به جهت ساختارهای اجتماعی و نظام نمادی ناهمانندشان. یکی از این سه گروه در جنوب سلسله کوهها می‌زید و دو گروه دیگر در شمالش، و شاید دو گروه اخیر، «خانواده» واحدی فاقد کتابت بوده‌اند^۲ (و این البته چیزی است که هنوز به اثبات نرسیده است)، اما یقیناً با گروه نخست که در جنوب غربی قفقاز ساکن است، بیگانه بوده‌اند.

۱- تاتارهای چرخان یا شاید تاتارهای ترک تبار؟ (م.). Turbo - tatars (?)

۲- ethnolinguistique، علمی است که به مطالعه زبان‌های اقوام فاقد کتابت می‌پردازد (م.).

در این حوزه جنوبی (قفقاز) که چهار قوم با زبانهای متفاوت‌شان (اقوام سوانی Svanes، لازی Lazes، مینگرلینی Mingréliens و گرجی) سکونت داشته‌اند، نخست جدا از هم و سپس متفقاً، سرزمین‌های گلشید (Colchide) و ایبری (Ibéri) توسعه یافته‌اند تا آنکه سرانجام قلمرو گرجستان را به وجود آورده‌اند که تمدن درخشانش (با زبان اصیلش از قرن پنجم) تحت تأثیرات هماهنگی که از شرق و غرب می‌رسید، روزبه‌روز غنی‌تر و ظریف‌تر شد. چنانکه خواهیم دید، افسون فرهنگ سرشار و مایه‌ورگرجی شاید در سرنوشت علمی دومی‌زبان تأثیر گذاشته و وی را به جانب خود کشیده است.

در شمال غربی قفقاز، در امتداد دریای سیاه، از کریمه تا مرکز سلسله جبال قفقاز، از چندین هزاره پیش، چرکس‌ها و اوبیخ‌ها و زنحازها که به زبان‌های کاملاً متفاوت اما خویشاوند و به حق، زبانزد به سبب دشواری استثنایی‌شان، سخن می‌گویند، در درّه‌هایی تقریباً غیرقابل وصول می‌زیستند که تا پیش از هجوم روس‌ها در ۱۸۶۴، دست بیگانگان به آن نواحی نرسیده بود. به عنوان مثال زبان اوبیخی دارای هشتاد حرف گنگ است (در مقابل دو حرف صدادار!) و بنابراین در جهان، مقام اول را از لحاظ تعداد واج‌ها یا آواها دارد.

در شرق قفقاز، در سرزمینی که تا بحر خزر گسترده است، قریب به سی قوم در سرایشی‌های دهشتناک گرانکوه‌های قفقاز که در این ناحیه بویژه هراسناک است و به منزله مأمنی دست‌نیافتنی است، می‌زیستند. ساکنان هر درّه، به لهجه خاص خود سخن می‌گویند و چنین تفاوت و تمرکز زبان شناختی، به ندرت در جهان دیده می‌شود. همه این زبان‌ها یک «خانواده» زبانی محسوب می‌شوند که میان داغستان در شرق و

سرزمین‌های چچن - اینگوش)ها در مرکز، پراکنده‌اند و رواج دارند. قوم چچن - اینگوش در پایان جنگ جهانی دوم، شهرت کوتاه مدت و گذرایی یافت که از سرنوشتی غم‌انگیز یعنی نسل‌کشی ناشی می‌شد. به دستور استالین یا به فرمان کسانی برای خوشامدش، ارتش روس، چچن‌ها و اینگوش‌ها را دوره کرد. بیش از یک میلیون تن با زنان و کودکان (از کل دو میلیون تن) به صحراهای آسیای مرکزی تبعید شدند. در سال ۱۹۵۶ حقی را که از آنان سلب کرده بودند به آنان بازگرداندند و چندین صد هزار تن به خانه و کاشانه‌شان بازگشتند اما در این «سفر»، بیش از نیم میلیون تن قربانی شدند.

سه ثلث قرن پیش از آن، در ۱۸۵۹ یا ۱۸۶۴، به حسب موقعیت محل، قفقازیان ساکن شمال از دریای سیاه تا بحر خزر، از «محاصره شدن» به دست قوای روس، صدمه و آزار دیده بودند. وقایع، شناخته‌اند یا می‌باید شناخته باشند. ارتش روس پس از سی و پنج سال جنگ بی‌امان که سرانجام تقریباً همه قوایش در آن درگیر شدند، بر سراسر شمال قفقاز استیلا یافت و چچن‌ها و اقوام داغستان در شرق، در ۱۸۵۹، ناگزیر تسلیم شدند و در غرب، چرکس‌ها و زنحازها و اویخ‌ها توانستند پنج سال دیگر تا سال ۱۸۶۴ مقاومت کنند. آنگاه مهاجرت وحشتناکی آغاز شد بدین معنی که صدها هزار قفقازی، یعنی همه ساکنان بعضی روستاها و بعضی قبایل کلاً، به سرزمین‌های امپراطوری عثمانی پناه بردند که بازماندگانشان هنوز در آن نواحی بسر می‌برند. اما از کسانی که در قفقاز ماندند، بسیاری ناپدید شدند، چون با نظارت و مراقبت ارتش روس، به سوی مناطق مرکزی انتقال یافتند، چنانکه امروزه از قوم اویخ که هسته اصلی مقاومت در برابر روس‌ها بوده است، دیگر نشانی نیست و از قبایل عدیده ابخازیان، تنها یکی دو روستا باقی مانده است. در عوض، بازماندگان

پناهندگان سالهای ۱۸۵۹ و ۱۸۶۴، هنوز در ترکیه بسر می‌برند و به زبان مادری‌شان سخن می‌گویند و از آداب و رسوم کهن موطن اصلی‌شان، هیچ چیز را از یاد نبرده‌اند.

این فاجعه ملی و عواقبش، موجب شد که دومزیل (ولی شاید به خواست خود؟) متخصص بزرگ زبانها و سنن قفقاز، خاصه سرزمین شمال غربی قفقاز شود. درست شصت سال پیش، استاد جوان و کنجکاو دانشگاه استانبول که با استفاده از مرخصی به پاریس رفته بود، در نمایشگاهی از کتب قفقازی در مدرسه زبانهای شرقی به دو نعمت غیرمنتظره برخورد: یکی نمایشی یعنی دیدن القبای موزون و اصیل گرجی و دیگری خواندنی یعنی قرائت افسانه‌ها و حماسه قوم اوستی. بدینسان استعداد دیگری در دومزیل شکفت و تازه آشنا با فرهنگ گرجی، در بازگشت به ترکیه، جستجوی نشانه‌ها و مآثر و آثار سکاییان را آغاز کرد، زیرا اوستی‌ها، یعنی قوم کوچکی که در حدود هزار سال پیش، در آغوش سلسله جبال قفقاز پناه بسته‌اند، قفقازی تبار نیستند، گرچه بخش عظیمی از فرهنگ بومی را پذیرفته‌اند. آنان بازماندگان سکائیان و آلن‌هایند (Alains) و به زبانی ایرانی که از زبان سکایی منشعب شده سخن می‌گویند و سنن شفاهی هندوایرانی چندین هزار ساله را حفظ کرده‌اند. این واقعیت که شناخت بخش عظیمی از فرهنگ‌شان، مرهون زحمات دومزیل است، بر کسی پوشیده نیست. دومزیل حماسه اعجاب‌انگیز قوم اوست را که ارزشش از ارزش ساخته‌های زرین سکائیان، نیاکان آن قوم کمتر نیست، به مردم شناساند.

دومزیل در جستجوی این اسناد و شواهد مربوط به تاریخی کهن، از سویی به قوم گرجی و عموزادگان‌شان قوم لازی (Lazes) برخورد و از سوی دیگر به قفقازیان ساکن شمال. بدینگونه زبان‌شناس و مورخ و دانشمندی

که در دفتر کارش تحقیق می‌کرد، قوم‌شناسی شد که به پژوهش میدانی پرداخت و با همتی خستگی‌ناپذیر، به روستاهای قفقازی‌نشین ترکیه رفت و یا ساکنان آن روستاها را در استانبول به حضور پذیرفت. این آمد و شد، نخست میان استانبول و آناتولی و سپس میان پاریس و ترکیه که در سال ۱۹۲۶ آغاز شده بود، به استثنای چند سال و وقفه به سبب جنگ، به مدت نیم قرن، ادامه یافت.

دومزیل با حوصله و شکیبایی‌ای پرشور نه تنها در حدود ده زبان از این زبانها (به اضافه گویش‌هایشان) را در مطالعه گرفت بلکه آموخت. او تنها متخصص در جهان است که چندین زبان از هر یک از سه «خانواده» زبان‌های قفقازی یعنی زبان‌های گرجی و لازی با همه گویش‌هایش (جزء زبان قفقازی جنوب) و زبان‌های آواری (avar) و چچنی و اینگوشی (جزء زبان قفقازی شمال شرقی) و سرانجام سه زبان قفقازی شمال غربی با همه گویش‌هایش یعنی گویش‌های چرکسی و گفتارهای بسیار نادر بسلنایی (besleney) و ابخازی و اویخی را از متکلمان به همان زبان‌ها و گویش‌ها فراگرفته است و کارش درباره بسیاری از این زبانها، نجات حقیقی‌شان از نابودی بوده است. به عنوان مثال همه گویش‌های زبان لازی، مطالعه و بررسی و به صورت اسناد گرانبهایی جمع‌آوری و نگاهداری شده است و این کاریست که هیچ‌کس پیش از وی نکرده بود و اینک انجام دادنش به درستی، ناممکن است. زبان بسلنایی که گویشی چرکسی است و در اتحاد جماهیر شوروی چندان شناخته نیست، اما در چندین روستای آناتولی بدان تکلم می‌کنند، به دقت خاص مورد مطالعه قرار گرفت و بررسی شد و سرانجام دستورش و متون بسیاری به همان زبان به چاپ رسید.

اما شگفت‌ترین و هیجان‌انگیزترین کار دومزیل، نجات زبان اویخی

است. این زبانِ شگفت و ذیقیمت برای سنجش امکانات و توانایی‌های مغز انسان، از زمان وقوع فاجعهٔ سال ۱۸۶۴ در قفقاز ناپدید شده و تنها در چند روستای آناتولی بدان سخن می‌گفتند و در سالهای ۲۰ همه می‌پنداشتند که از بین رفته است. دومزیل کشف کرد که آن زبان در سه روستای واقع در نزدیکی دریاچهٔ ساپانکا (Sapanca)، هنوز زنده است و بسیاری از نوشته‌ها به آن زبان را در روستاهای پرت افتاده، گردآوری کرد و دستور آن زبان را نوشت، بدینگونه آنچه مهم و اساسی بود در سال ۱۹۳۰، از مرگ و نابودی نجات یافت. ژرژ دومزیل پس از جنگ به دو روستای واقع در نزدیکی دریاچهٔ اعجاب‌انگیز مانیاس (Manyas) در جنوب مرمره رفت.

تنها چندین ده پیرمرد - بادو یاسه «ته‌تغاری» پنجاه ساله، در آن روستاها هنوز به زبان اوبیخی سخن می‌گفتند. از آن پس دومزیل هر سال دو ماه در آن روستاها اقامت گزید و بی‌وقفه از صدها برگ نوشته به زبان اوبیخی رونوشت برداشت و با همتی خستگی‌ناپذیر به تجزیه و تحلیلشان پرداخت و بازخوانی و تصحیح‌شان کرد و بدینگونه دستور زبانی بسیار کامل پرداخته شد و به چاپ رسید و فرهنگ واژگان آن زبان نیز در دست تهیه است. زیرا شاید همهٔ اسرار این زبان که به گونه‌ای شگفت، غنی و دشوار است، هنوز کشف نشده باشد و بنابراین پژوهش ادامه دارد.

کتابشناسی

آثار ژرژ دومزیل هم کلان است (کلود لوی - استروس بیش از پنجاه کتاب احصاء کرده است) و هم در شمار زیادی از مجلات که غالباً تخصصی اند، به زبانهای فرانسوی و بیگانه، به چاپ رسیده‌اند. ما بخش عمده کتاب‌شناسی توضیحی‌ای را که ژرژ دومزیل خود، برای چاپ در مجله *Cahiers d'un temps* تهیه کرده بود و به همت مرکز ژرژ پمپیدو و انتشارات پاندورا در ۱۹۸۱ به چاپ رسید، از سر گرفته و روزآمد کرده‌ایم.

پژوهشهای هندواروپایی

ژرژ دومزیل همواره بر خصلت کمال‌یابنده و رو به پیشرفت و موقتی پژوهشهای هندواروپائیش تأکید ورزیده است و آثارش را با گزارشهای سالانه (یا تقریباً چنین چیزی) و با کاوش در حوزه تاریخی و باستانی وسیعی، قیاس کرده است که هر دوره کاوش، بر غنای یافته‌ها می‌افزاید و در عین حال، در شناسایی‌ها و تفاسیر گذشته چون و چرا می‌کند. به علاوه شمار زیادی از مقالاتش که برای تدریس در مدرسهٔ تتبعات عالیه و کلژ

دوفرانس تهیه شده است به مثابه طرح‌ها و گردهایی است که بعدها به صورتی کاملتر و با تصحیحات، در کتابهایش درج شده‌اند. بنابراین باید از دیدگاهی تاریخی و پویا به آثارش نگریست و تاریخ‌های انتشارشان را مدنظر داشت. این آثار که عملاً از صفر آغاز شده و یا حتی بدتر از آن، براساس خرده‌ریزها و تکه‌پاره‌های به ظاهر بی‌اعتبار و بازمانده از رشته‌ای متروک، بنیان یافته‌اند، کورمال کورمال و با تقریب و تخمینی که بی‌وقفه، دقت و صراحت بیشتر پیدا کرده‌اند و فرضیاتی که نخست مورد استناد بوده و بعداً تصحیح شده‌اند، پیش رفته است. ازینرو دومی‌ل بسیاری از آثارش را از سر گرفته است یعنی در آنها تجدیدنظر کرده است و نیز بسیاری از آنها، ترازنامه‌های موقتی است که بیدرنگ پس از چاپ و انتشار، در پی مباحثاتی گاه تند، رها شده‌اند. دومی‌ل آثارش را به سه دوره تقسیم می‌کند و توصیه‌اش به خواننده اینست که اگر به شناخت نتایج تحقیقات علاقه‌مند است، فقط به کتابهای آخرین دوره رجوع کند.

۱- در مقدمه بر اسطوره و حماسه I (*Mythe et Epopée*) شرح دوران ابتدایی تحقیقات دومی‌ل، میان سال‌های ۱۹۲۴ و ۱۹۳۸ آمده است. دومی‌ل در این دوره طولانی کوشید با وسایل نوین، مسائل کهن و بعضاً مسائل نادرستی را که میراث اسطوره‌شناسی تطبیقی قدیم بوده است، از سر گیرد ولی بعداً بسیاری از نتایجی را که می‌پنداشت به دست آورده است، رها کرد و به نقد آنها پرداخت. بنابراین پنج کتابی که در آن دوران به چاپ رسیدند، تنها برای مورخ جالب توجه‌اند و نیز به میزانی که زمینه چاپ تحقیقات بعدی را فراهم آوردند، اهمیت دارند. این آثار عبارتند از:

Le festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo - européenne.
Annales du Musée Guimet, 34. Paris (Geuthner), 1924;

Le Crime des Lemniennes, rites et légendes du monde égéen, Paris (Geuthner), 1924;

Le Problème des Centaures, étude de mythologie comparée indo - européenne - Annales du Musée Guimet, 41. Paris (Geuthner), 1929;

Ouranos - Varuna, étude de mythologie comparée indo - européenne, Paris (Adrien Maisonneuve), 1934;

Flamen - brahman, Annales du Musée Guimet, Paris (Geuthner), 1935.

II - دومزیل در آغاز سال ۱۹۳۸، در درسی که در مدرسهٔ تبعات عالیه داد (و از سال ۱۹۳۳ در آنجا تدریس می‌کرد)، اعلام داشت که از آن پس، محور بخش عظیمی از موضوعات درسش، عبارت خواهند بود از: عمومیت و اهمیت ساختار سه‌کنش شهریاری مقدس و قدرت جنگاوری و نیروی باروری در کهن‌ترین تمدن‌های هندواروپایی. نخستین شرح این مطلب در مقاله‌ای آمد (که بعدها به عنوان سند در کتاب *Idées Romaines*، ۱۹۶۹ تجدید چاپ شد) به نام:

«*La préhistoire des flamines magueurs*», *Revue d'histoire des Religions*, 118, 1938, PP. 188-220.

آنگاه دورانی طولانی در تجسس و تفحص آغاز شد که سرآغازش چاپ دو کتاب برنامه‌مانند بود:

Mythes et dieux des Germains, essai d'interprétation comparative, Paris (PUF), 1939.

این کتاب با تجدیدنظر کامل در سال ۱۹۵۹ با عنوان

Les dieux des Germains, essai sur La formation de la religion scandinave

به چاپ رسید ولی چون به اندازهٔ کافی به فروش نرفت، PUF خمیرش کرد، و امروزه تنها ترجمه‌هایی از آن در دست است که عبارتند از: ترجمهٔ آمریکایی با عنوان:

Gods of the Ancient Northmen, Univ. of California Press. 1973

(با ضمائم بسیار که به تشخیص Einar Haugen بر آن افزوده شده است و دو مقدمه به قلم Scott Littleton و Cudo Srutynski)؛ ترجمهٔ سوئدی با

عنوان *De nordiska gudarna* (به قلم Ohlmarks)، استکهلم، (Aldus
(Bonniers)، ۱۹۶۲؛ ترجمه دانمارکی با عنوان *De nordisk Guder* (به قلم
(Duekilde)، کپنهاگ، Fremads Fokusböger، ۱۹۶۹؛ ترجمه اسپانیایی با
عنوان: *Los dioses de los Germanos* (به قلم Almela)، مکزیکو (Siglo
(XXI)، ۱۹۷۳).

*Mitra - Varuna, essai sur deux représentations indo - européennes de la
souveraineté*, Paris, (PUF), 1940.

این کتاب پس از تجدیدنظر، با همان عنوان در ۱۹۴۸ به چاپ رسید،
پاریس (گالیمار) و فشرده‌اش در فصل دوم کتاب: *Dieux Sonverains des
Indo - Européens*, 1977, P. 55-73 آمد.

بیشتر آثاری که از آن پس، به چاپ رسیدند جزء دو مجموعه
گالیمارند، بدین‌قرار:

مجموعه "La Montagne Sainte - Geneviève" و مجموعه "Mythes
romains"

1. *Jupiter Mars Quirinus (JMQUI), essai sur la conception indo -
européenne de la société et sur les origines de Rome*. 1941; *Naissance de
Rome (JMQ II)*, 1944; *Naissance d'Archanges (JMQ III), essai sur la
formation de la théologie zoro-astienne*, 1943;

(یک JMQUI با عنوان *Explication de fextes indiens et latins*، در ۱۹۴۸
در PUF، به چاپ رسید و بخشهای عمده و اساسی‌اش در کتابهای
سالهای ۱۹۶۶-۱۹۸۰، دوباره مطرح شده‌اند).

2. *Hosace et les curiaces (Mythes Romains)*, 1942.

*Servius et la Fortune, essai sur la fonction sociale de louange et de
blâme et sur les éléments indo - euripeéens du cens romain (MR II)*. 1943.

(خلاصه روزآمد این کتاب در فصل «Censuu» از کتاب *Idées romaines*
(1969, P. 103-124، آمده است).

Tarpeia, Cinq essais de philologie comparée indo - européenne (MR III), 1947.

کرسی تمدن هندواروپایی که در ۱۹۴۸ در کلژ دوفرانس بنیان یافت، سال بعد مصدر چاپ آثاری به قرار زیر شد:

Chairie de Civilisation indo - européenne, Leçon inaugurale faite le Jeudi 1^{er} décembre 1949, Paris (Collégse de France, Collection des Leçons inaugurales, I). 1950.

این درس افتتاحیه در *Cahiers du Sud*، ۳۴، ۱۹۵۱، ص ۲۲۱-۲۳۹ نیز به چاپ رسیده است.

درس‌های دومزیل در مدرسهٔ تبعات عالیہ (۱۹۳۵-۱۹۶۸) و کلژ دوفرانس (۱۹۴۹-۱۹۶۸)، تحقیق و تفحص در باب مسائل یاد شده را پی گرفت و زمینه‌ساز تهیه و چاپ کتب بسیار شد.

Loki، پاریس (C. P. Maisonneuve)، ۱۹۴۸، چند سال پس از انتشار چون به فروش نمی‌رفت خمیر شد. اما ترجمه‌ای از آن در دست است به زبان آلمانی با اضافاتی (به قلم Ingo Köck و مقدمه‌ای به قلم Otto Höller):

Loki, Darmstadt (Wissenschaftlich), 1959.

چاپ جدید *Loki* در ۱۹۸۶ انتشار یافت، پاریس. فلاماریون.

Le troisième souverain, essai sur le dieu indo - iranien Aryaman, Paris (G - P. Maisonneuve), 1949.

که چند سال پس از انتشار، به سبب آنکه به فروش نرفت خمیر شد، ولی اصل و اساس کتاب پس از تجدیدنظر و تکمیل، در فصل مربوط به "Souverains mineurs" از کتاب *Dieux Souverains des Indo - Européens*، ص ۶۸-۱۱۴، آمده است.

Rituels indo - eusopéens à Rome, Paris (Klincksiek), 1954.

La saga de Hadingus (Saxo - Grammaticus I V - Viii, du mythe au soman, Paris (PUF), 1953.

پس از تجدیدنظر و تکمیل:

Du mythe au roman, La saga de Hudingus et autres essais (PUF), 1970.

به سبب آنکه به فروش نرفت خمیر شد، اما ترجمه‌هایی از آن در دست است: به زبان آمریکایی (به قلم Coltman): *From Mythe to Fiction* Univ. of Chicago Press, 1970؛ به زبان اسپانیایی (به قلم Almela): *Del mito a la novela*، مکزیکو (Cultura, economica)، ۱۹۷۳.

این کتاب (به زبان فرانسه) در مجموعه "Quadrige"، PUF در ۱۹۸۳، تجدید چاپ شد.

Aspects de La fonction guerrière chez Les Indo - Européens, Paris (PUF), 1956.

پس از تجدیدنظر و تکمیل:

Heur et malheur du guerrier, aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo - Européens (PUF), 1969.

چون به فروش نرفت، خمیر شد، اما ترجمه‌هایی از آن در دست است: به زبان آلمانی (ترجمه روایت اول):

Aspekte der Kriegerfunktion bei den Indogranen (به قلم Inge Köck)، Darmstadt 1964; (Wissenschaftliche Buchgesellschaft)،

به زبان آمریکایی (ترجمه روایت ... *Heur et malheur*)، (به قلم Hildebeitel) *The Destiny of the Warrior* Univ. of Chicago Press, 1970;

به زبان اسپانیایی: *El destion del guererro* (به قلم Almela)، مکزیکو (Siglo XXI)، ۱۹۷۱؛

به زبان ایتالیایی: *Ventura e avventura del guerriero* (به قلم Rei و Scagno)، تورین 1974 (Rosenberg et Sellier). چاپ جدید این کتاب به زبان فرانسه در ۱۹۸۵ به سرمایه فلاماریون در مجموعه *Nouvelle Billiothèque scienlfique* انتشار یافت.

Deesses latines et mythes védiques, Coll. Lat. 24, Bruxelles, 1956.

Le Livre des héros, légendes sur les Narse.

ترجمه از زبان اوستی، با مقدمه و حواشی. پاریس، گالیمار، مجموعه
Unesco d'oeuvres représentatives، ۱۹۶۵.

در این دوران، سه ترازنامه کوتاه و موقتی و جزوی به چاپ رسیدند در

باب موفقیت کنونی تحقیقات و طبیعتاً به هم مربوط می شوند:

L'héritage indo - européen à Rome, introduction aux séries, "Jupiter Mars Quirinus" et "Les mythes romains", Paris (Gallimand), 1949.

Les dieux des Indo - Européens, Paris, (PUF), 1952;

بخش عمده اساسی این ترازنامه در کتاب زیر به چاپ رسیده است:

Les dieux souverains des Indo - Européens, 1977.

L'idéologie tripartite des Indo - Européens, Collection Latomus, 31, 1953.

III - از سال ۱۹۶۶، مرحله سوم آغاز می شود و دومزیل از آن پس،

ضمن ارائه تفحص و تحقیق، می خواهد کل آثارش را به صورت نهایی
روزآمد کند. بیشتر کتاب هایی که در این دوران به چاپ رسیده اند، شامل
ملحقات یا تکمله هایی است که بعضی از آنها، نظریاتی را که پیشتر در
مقالات آمده بودند، کامل می کنند.

La religion romaine archaïque, avec uin appendice sur la religion des Etrusques, Paris (Payot), 1966; چاپ دوم با تغییرات در ۱۹۷۴

ترجمه به زبان آمریکایی: *Archaic Roman Religion* (به قلم Krapp) در دو

جلد، انتشارات دانشگاه شیکاگو (با مقدمه به قلم میرچا الیاده)، ۱۹۷۰؛

ترجمه به زبان ایتالیایی: *La religione romana arcaica* (به قلم Furio Jesi)،

میلان (Rizzoli)، ۱۹۷۷.

سه جلد کتابی که با عنوان مشترک *Mythe et épopée* (ME, I, II, III)

توسط انتشارات گالیمار به چاپ رسید:

1. *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo - européens*, 1968:

چاپ دوم با تجدیدنظر در ۱۹۷۴؛ چاپ سوم با «یادداشت‌های الحاقی» در ۱۹۷۹؛ چاپ چهارم در ۱۹۸۱. ترجمه به زبان اسپانیایی: *Mito yepopeya I* (به قلم Trias)، بارسلون - مکزیکو (Seis - Barral)، ۱۹۷۷؛ ترجمه به زبان ایتالیایی: *Mito e epopea I* (به قلم Furio Jesi)، تورینو (Einandi)، ۱۹۸۱.

II- *Thpes épiques indo - européens: un héros, un sorcier, un roi*, 1971.

چاپ دوم، با تجدیدنظر، در ۱۹۷۷؛ چاپ سوم با «یادداشت‌های الحاقی»، در ۱۹۸۰. ترجمه چاپ سوم به زبان آمریکایی با عنوان: *The Destiny of a King* (به قلم Hiltebeitel)، انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۳؛ ترجمه بخش اول (به قلم Jaan Puhvel) شروع شده است و ادامه دارد، انتشارات دانشگاه کلمبیا.

III- *Histoires romaines*, 1973.

چاپ دوم با تجدیدنظر در ۱۹۷۸؛ چاپ سوم با «یادداشت‌های الحاقی» در ۱۹۸۱، ترجمه بخش دوم به زبان آمریکایی با عنوان *Camillus* (زیرنظر Udo Strutynski) انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۸۰.

و آثار زیر:

Idées romaines, Paris, Gallimard, 1969.

Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de Dix Questions Romaines, Paris (Gallimard), 1975.

Osetinskig epos i mifologija, Moscou (éd. Nauka), 1975.

Les dieux Souverains des Indo - Européens, Paris (Gallimard), 1977.

چاپ دوم با تصحیحات، ۱۹۸۰؛ ترجمه به زبان آمریکایی شروع شده است، انتشارات دانشگاه شیکاگو.

Romans de Scythie et d'alentour, Paris (Payot), 1978.

Mariages indo - européens suivi de Quinze Questions Romaines (II, 25), Paris (Payot), 1979.

سه جلد گرفته‌های اسطوره‌شناسی:

Appolon Sonore, vingt, cinq esquisses de mythologie, Paris, Gallimard, 1982.

La Courtisans et les seigneurs colosés et autes essais, vingt - cinq esquisses de mythologie (26-50), Gallimard, 1983.

L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux, vingt - cinq esquisses de mythologie (51-75), Gallimard, 1985.

جلد چهارمی در دست تهیه است.

Discours de réception de M. Georges Dumézil à l'Académie française et réponse de M. Claude Lévi - Strauss, Paris, Gallimard, 1979.

"... *Le moyen noci en gris dedans Varennes*" *sotie nostradamique suivie d'un Divertissement sur les dernierès paroles de Socrate*, Paris, Gallimard, 1984.

پژوهشهای مربوط به قفقاز و ارمنستان

ژرژ دومزیل به موازات تحقیقاتش راجع به جوامع هندواروپایی، پژوهشهای گسترده‌ای درباره زبان‌ها و تمدن‌های بسیاری از اقوام قفقازی انجام داده است. خاصه نک به سلسله کتاب‌های زیر (I - V):

Documents anatoliens sur les langues et les traditions du caucase.

که از سال ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۷ به چاپ رسید.

با همکاری *Tevfik Esenç*, *Le verbe oubykh, études descriptives et comparatives*, *Mémoires de L'Académie des Inscriptions et Belles - Lettres, Nouvelle série cin - 4^e, I*, Paris, 1975.

پژوهشهای مربوط به زبان و ادب کشوایی (Quechua)

بفرجام پاره‌ای از تحقیقات به زبان و ادبیات کشوایی مربوط می‌شوند. خاصه نوشته‌های زیر:

«*Fêtes et usages des Indiens de Langui, Province de Camas, département du Cuzco*»

با همکاری G. A. Alencaste در:

Journal de la société des Américanistes de Paris.

«Deux pièces costumbristas de Killku Wardk'a».

همانجا، ۴۳، ۱۹۵۴، ص ۱-۳۲.

از همین قلم با نشرمرکز

سیمای زن در فرهنگ ایران

در بی‌دولتی فرهنگ

اسطوره در جهان امروز

چهار سیمای اسطوره‌ای

رمزاندیشی و هنر قدسی

جهان اسطوره‌شناسی (۱)

جهان اسطوره‌شناسی (۲)

جهان اسطوره‌شناسی (۳)

جهان اسطوره‌شناسی (۴)

پژوهشی در قصه اصحاب کهف

پژوهشی در قصه یونس و ماهی

پژوهشی در قصه شیخ صنعان و دختر ترسا

پژوهشی در عشقنامهٔ هلوئیز و آبلار

عشق صوفیانه

رمزهای زنده‌جان / مونیک دوبوکور

رمزپردازی آتش / ژان پیر بایار

ژرژ دومزیل دانشمند اسطوره‌شناس برجسته‌ی فرانسوی بیگمان در
زمانه‌ی ما نامدارترین و بلندپایه‌ترین متخصص در اسطوره‌های
هندواروپایی و هندوایرانی است و نقشی مؤثر در پیشرفت
اسطوره‌شناسی تطبیقی داشته است. در ایران او هنوز چندان که
باید شناخته نیست و از آثار فراوان و گونه‌گون او هنوز کتابی به
فارسی درنیامده است. کتاب حاضر مجموعه‌ی مقاله‌هایی است که
تنی چند از بزرگان اسطوره‌شناس و دومزیل‌شناس چند ماه پیش از
مرگش درباره‌ی او نوشته و منتشر کرده‌اند و می‌تواند مدخلی بر
شناخت او و اندیشه‌اش باشد.

طیف‌خواننده: پژوهندگان اساطیر و تمدن هندواروپایی



۱۱۵۰ تومان

ISBN: 964-305-605-8



9 789643 056056