تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰
(صص۵۳-۶۱)

نکاتی چند دربارهٔ باورهای آریایی، آیین زرتشت و عقاید دینی سکاها

آلن هایراپتیانتس*

چکیده

برخی از عناصر زبان آسی بازتاب باورهای بسیار کهنی هستند که تنها از خلال زبان می‌توان ردپایی از آنها سراغ کرد. نگارنده در این مقاله کوشیده‌است تا با بررسی برخی از این عناصر به تضاد احتمالی بین نظام باورهای اقوام سکایی – سرمتی و جهان‌بینی سایر گروه‌های هند و ایرانی اشاره کند.

کلیدواژه‌ها: زبان آسی، حماسهٔ نرت، باورهای آریایی، عقاید سکاها، زبان‌شناسی تاریخی – تطبیقی

* دانشجوی دکتری انستیتوی خاورشناسی دانشگاه روسی – ارمنی (اسلاونی)، ایروان
a.hayrapetyants@gmail.com | ORCID: 0009-0007-9225-9085

ایلیا گرشویچ در مقاله‌ای زیر عنوان «واژه و روح در آسی»، ضمن تجزیه و تحلیل تطبیقی واژه‌های kₒyrys، که در فولکلور ایرونی[1]، به‌معنایِ «مکان یا مرغزاری است متعلّق به مردگان» و Kaoirisa-، که اسم کوهی اساطیری است که بر طبق سنّت اوستایی در ... ایران‌ویچ قرار دارد، می نویسد: «برای نشان دادن زمینه‌ای احتمالی که از طریق آن دنیای ارواح در فولکلور آسی را درک کرد – دنیایی که به‌نظر ما به گونه‌ای یادآور آیین زرتشت متأخر است – نگاهی اجمالی به سرزمین افسانه‌ای رؤیایی **کوریس** بیاندازیم» (Gershevitch 1995: 485). سپس او به توصیف kₒyrys و کشف شباهت‌های آن با واژهٔ اوستایی Kaoirisa- می‌پردازد. بدون شک این دو کلمه ریشهٔ مشترکی دارند، اما نکته‌ای که از نظر گرشویچ دور مانده‌است – و احتمالاً با مدّ نظر قرار دادن آن نمی‌توان kₒyrys را نمونه‌ای از بازتاب تأثیر آیین زرتشت دانست – این است که Kaoirisa در متون زرتشتی در خاستگاه اساطیری ایرانیان، ایران‌ویچ قرار دارد؛ یعنی سرزمینی که برای ایرانیان باستان جایگاهی ویژه‌ای داشته‌است (نک. Gnoli 2010: 215-216). در حالی که بر طبق روایت‌های آسی kₒyrys غالباً بار معنایی منفی دارد و در مقام جایی از آن یاد می‌شود که برای آدم‌های زنده نامناسب است (Gershevitch, ibid.). ظاهراً این دو مفهوم با وجود ریشهٔ مشترک از نظر معناشناسی با یکدیگر در تضادند. اما این تضاد از کجا سرچشمه می‌گیرد و آیا شواهد دیگری نیز وجود دارد که از لحاظ معنایی چنین تضادی را منعکس کنند؟

ناگفته نماند که مسائل مربوط به ادیان و آداب و رسوم میان اقوام مختلطی مانند سکاها، آلان‌ها و آس‌ها باید با احتیاط کامل مورد بررسی قرار گیرد. چنان‌که آلِمانی (2023: 38)، ضمن بررسی بقایای باورهای آلان‌ها، به نکتهٔ مهمّی اشاره می‌کند: «... به نظر من، ساده‌انگاری خواهد بود که فرض کنیم آلان‌ها تمامی رسوم و عقاید متعلّق به این اقوام (سکاها و آس‌ها) را پذیرفته‌اند، مگر اینکه به چنین چیزی در یک منبع نوشتاری یا فیزیکی تصریح شده باشد. علاوه بر این، با توجّه به گسترهٔ زمانی طولانی، به‌احتمال بسیار در پس این فقر داده‌ها پدیده‌ای پیچیده با مراحل مختلف تحوّل و تطوّر پنهان شده‌است». این نظر تا اندازه‌ای در مورد آس‌ها نیز صادق است؛ به

[1] در گویش دیگوری برای این مفهوم از کلمه دیگری استفاده می‌شود.

بیان دیگر، هرچه «سکایی» است، لزوماً آسی یا آلانی نیست و بالعکس، هر آنچه را «آسی» است نمی‌توان به دورهٔ سکاها نسبت داد. بااین‌همه، آبایِف (1979: 318) در این زمینه به نکتهٔ شایان توجّهی اشاره می‌کند، به‌عقیدهٔ او معمولاً در مواردی که زبان سکایی ویژگی‌های خاصی در تضاد با دیگر زبان‌های ایرانی از خود نشان می‌دهد، با آسی هم‌راستا می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت هر نشانهٔ بارزی که نشان‌دهندهٔ تضاد میان سکاها و بخشی از قبایل هندوایرانی باشد و در زبان و فرهنگ حماسی آس‌ها اثری از آن برجای مانده باشد، مورد منحصربه‌فردی است که با ویژگی‌های اغلب زبان‌های ایرانی در تضاد قرار می‌گیرد.

ناگفته پیداست که جهان اقوام سکایی و سرمتی از تأثیر جهان‌بینی و باورهای زرتشتی و به‌طور کلی باورهایی که بخش عمده‌ای از قبایل آریایی‌تبار به آن گرایش داشتند، به دور بوده‌است[1]. بنابر نظر امیل بنونیست (1959: 129) معیار اصلی برای اثبات وجود میراث زرتشتی یا مزدیسنایی در جوامع کهن شناسایی سه مفهوم کلیدیِ **بهشت**، **جهنم** و **ایزد** است که هر سه به دوران ایرانی باستان بازمی‌گردند، ولی در زبان آسی هیچ کدام از این کلمات، به‌جز (i)zæd به چشم نمی‌خورند. واژهٔ ایزد نیز نه آن‌چنان‌که آبایِف (1989: 290-291) گفته مشتق از -*ǰaźata است[2]، و نه بنابر نظر هوبشمان (1887: 125)، وام‌واژه‌ای از فارسی نو؛ بلکه واژهٔ (i)zæd از ایرانی میانهٔ غربی به زبان آسی راه یافته‌است (برای آگاهی بیشتر، نک. Асатрян 2024: 686). حال با این رویکرد در ادامه به بررسی چند واژه در زبان آسی خواهیم پرداخت:

۱. **æвдиу** /ævdiw/ (در گویش ایرونی)| **æвдев** /ævdew/ (در گویش دیگوری) به‌معنیِ «دیو، جادوگر». این واژه مورد توجّه بسیاری از پژوهشگران قرار گرفته‌است و ریشه‌های مختلفی برای بازسازی آن پیشنهاد شده‌است. به‌نظر میلر (Миллер

---

[1] یکی از شواهد غیرمستقیم که گویای این حقیقت است، سخنان داریوش اول در کتیبهٔ بیستون است: Sakā arīkā āha utā naiy Auramazdāšām ayadiya «سکاها شریر / سست پیمان هستند و اهورمزدا را نمی‌پرستند» (DB 5:31-32). بر پایهٔ دانش فعلی ما به‌جز سکاها تنها گروهی که دربارهٔ آنها چنین نظری ابراز شده‌است، عیلامی‌ها هستند که اصالتاً آریایی نبوده‌اند (Schmitt 1991: 76).

[2] در مورد نام‌های خاص سکایی – سرمتی که به نظر آبایِف این دیدگاه را تقویت می‌کنند، نک. Cheung 2002: 93–94, fn. 46, 253

1887: III/57; Miller 1903: 6) این کلمه به‌صورتِ فرضی -āp-daiu̯a*، یعنی «دیو آب‌ها» بازمی‌گردد، ولی این نظریه از طرف آبایف و بنونیست صریحاً رد شده‌است. اشکال اصلی این نظریه، به‌عقیدهٔ بنونیست (1959: 131) دور از ذهن بودن چنین ترکیبی است: ævdiw نه تنها با آب بی‌ارتباط است، بلکه فقط انسان معاصر دربارهٔ مفاهیمی مانند «روح آب» (فرانسوی: génie de l'eau) قادر به خیال‌پردازی است و چنین نگاهی به پدیده‌های طبیعی در جوامع باستانی وجود نداشته‌است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد پیشنهاد آبایف (Абаев 1958: 199-200) مبنی بر اشتقاق ævdiw از صورت -hafta-daiu̯a* (قسـ . Αρδάβδα اسم شهر تئودوسیا به زبان سکایی < ṛta-hafta*)، نیز غیرممکن باشد، زیرا از لحاظ واج‌شناسی -hafta* daiu̯a باید به‌احتمال زیاد به ævddiw* (با صامت تکرار شده -dd-) می انجامید (Cheung 2002: 166). تنها اشتقاقی که از نظر واج‌شناسی و معناشناسی با مانعی روبه‌رو نیست، صورت فرضی -apa-daiu̯a* است که توسّط دومزیل (Dumezil 1960: 39) ارائه شده‌است. بر اساس این دیدگاه زبان آسی معنای اصلی مثبت یا پیشازرتشتی این کلمه -daiu̯a* یعنی «بهشتی، الهی» را که بعداً توسط زرتشت و پیروان وی به «دیو» استحاله یافته، حفظ کرده[1] و سپس در این زبان با افزودن پیشوند نفی معنای عکس از آن اراده شده‌است. بنابراین، چنان‌که از نکات پیشین برمی‌آید، در صورت پذیرفتن صورتِ -apa-daiu̯a* و با توجّه به اینکه ریشه -daiu̯a*در زبان آسی تنها در همین کلمه حفظ شده‌است، می توان استدلال کرد که **دیوها** برخلاف نقش مهمّ آنها در باورهای اقوام هندوایرانی آغازین، در فرهنگ سکاها جایگاهی فرعی داشته‌اند، اما تنها وجود این ریشه در زبان آسی می‌تواند بر فاصله‌گیری جوامع سکاها از پیروان آیین مزدیسنایی دلالت کند.

۲. **yæйыг/yæиг** /wæjyg/ (ایرونی) | **yæйуг** /wæjyg/ (دیگوری): این کلمه در زبان آسی به‌معنی «غول‌پیکر، آدمخوار» است. در حماسهٔ نرت و قصّه‌های عامیانه

[1] از میان زبان‌های ایرانی تنها سغدی معنی اصلی این کلمه را در اسامی خاصی مانند Δyw'štyc «دیواشتیچ» (اسم پادشاه) حفظ کرده‌است (نکـ . Henning 1965: 253-254).

آسی این شخصیت‌ها گاهی به‌شکل غول‌پیکرهای یک‌چشم (иуцæстон) و کج (сохъхъыр) و گاهی هم به‌صورت موجوداتی هفت‌سر (æвдæсрон) یا صدسر (сæдæсрон) تصویر شده‌اند (Абаев 1989: 68). آبایف (1989: 69) این کلمه را از -Wăyuka*، یعنی از Wăyu، اسم ایزد باد مشتق می‌داند (قسـ . سنسکریت: -vāyú «باد»؛ سغدی: w'ywk؛ پارتی w'ywg و فارسی میانه wāyūg به‌معنایِ «شکارچی». نظر آبایف از سوی چئونگ (Cheung 2002: 238) به‌سبب عدم مطابقت بین شخصیت‌های افسانه‌ای مذکور و معانی «شکارچی» و «باد» رد شده‌است. چئونگ (همان‌جا) واژهٔ فوق را با -váyas «جوانی» در سانسکریت مقایسه می‌کند، ولی باید توجّه داشت که برخی شواهد غیرمستقیم نشان‌دهندهٔ شباهت‌های نزدیک میان وییگ‌ها و ایزد وایو هستند. در برخی از متون فلکلوریک آسی از وییگ‌ها به‌عنوان دروازه‌بانان سرزمین مردگان یاد شده‌است (Дзиццойты/Кочиев 2005: 143)، که با شخصیت وایو در متون زرتشتی، مانند *مینوی خرد* و *بندهش* همخوانی دارد (نکـ . همان‌جا، تفضّلی ۱۳۵۴: ۱۲). افزون بر این، در بعضی جاها می توان ردّپایی از مفهوم **باد** نیز در وایوگ‌ها شناسایی کرد. برای مثال، در قطعه‌ای مبهمی در حماسهٔ نرت گفته می شود: "Уастырджи йæ бæхæн уæигæй къах ныссагът" «واسترجی به اسب خود پای وییگ را چسباند» و به نظر می‌رسد اینجا کلمهٔ **وییگ** به‌معنی منسوخ خود، یعنی «باد» به کار رفته‌است (Дзиццойты 2010: 189). جالب اینجاست که در زبان آسی برای مفهوم «باد» بیشتر کلمه дымгæ به کار می‌رود که با کلمهٔ «دَم» در فارسی (از مصدر دمیدن) هم‌ریشه است، درصورتی‌که در آسی ادامه‌دهندهٔ ریشهٔ ایرانی باستان -ṷāta* — که کلماتی مربوط به مفهوم «باد» در اکثر زبان های ایرانی از این ریشه مشتق شده‌اند — واژهٔ уад به‌معنی «طوفان، گرداب» است. شایان ذکر است که در نظام اعتقادات هندوایرانی، هر دو کلمهٔ -vāta و vāyú برای اسامی ایزدان باد به کار

می‌رفته‌اند (نک. Malandra 2014)[1]. به نظر می‌رسد که نام **ویئیگ** از ریشهٔ vāyú، نام ایزد باد ساخته شده‌است و اینکه واژهٔ уад — یعنی ادامه‌دهندهٔ این ریشه در آسی — معنی «طوفان، گرداب» را اخذ کرده‌است، پدیده‌هایی وابسته به یکدیگرند. در نظام باورهای هندوایرانی **وایو** ایزدی ذووجهین بوده‌است و احتمالاً **وایوی نیک** در بین اقوام سکایی و سرمتی به دیو بدل شده و سپس با وجه دیگر خود یعنی **وایوی بد** ادغام و یا تحت‌الشّعاع آن قرار گرفته‌است. بدین ترتیب وایوی هندوایرانی به چهره‌ای اهریمنی یافته و این امر موجب شده‌است که مدلول طبیعی آن، یعنی **باد** نیز در آسی با کلمه‌ای دیگر بیان شود.

۳. حماسهٔ نرت متضمّن داستان‌های بسیار جذّابی است که همواره توجّه پژوهشگران را به خود جلب کرده‌اند. در برخی از این داستان‌ها از چوپان‌هایی سخن به میان می‌آید که دارای نیروی شگفت‌آوری بوده‌اند. در یکی از این روایات چنین آمده‌است:

æрмæст ма зонын Ахохайы хохыл хуыцауы уарзон æртæ 'фсымæры фос, æмæ сæ фиййауæн тыхгæннæг тых никуы скодта, хъаймæтæй фæстæмæ (Хамицева / Бязыров 1989: I/166).

«فقط در کوه آخوخای از گلّهٔ سه برادری که خدا آنها را دوست دارد، آگاه هستم، که هرگز کسی بر او تا آخر زمان چیره نشده‌است».

همچنین در روایتی دیگر، سوسلان، یکی از شخصیت‌های بنیادین حماسهٔ نرت با کمک یک انسان خود را از دست ماهی‌گیرهای غول‌پیکر نجات می‌دهد و بعد از این حادثه کسی که به او کمک رسانده داستان حزن‌انگیز زندگی خود را تعریف می‌کند و توضیح می‌دهد که چطور یک چوپان نیرومند پناهگاه آنها را که جمجمهٔ یک اسب بزرگ بوده، واژگون کرده و پدر و شش برادر او را بی‌رحمانه به قتل رسانده‌است (Хамицева/Бязыров 1989: I/155-156). اگرچه در این روایت،

[1] چنان‌که پیداست در باورهای ایرانی -vāta به پدیدهٔ طبیعی باد اشاره دارد (برای آگاهی بیشتر در این باره، نک. Васильков / Разаускас 2003; Дюмезиль 1976: 150-152).

صراحتاً به نیروی بدنی چوپان اشاره نمی‌شود، اما پیداست که با چوپانی غول‌پیکر روبه‌رو هستیم که از نیرویی فوق‌العاده و ماوراءالطبیعی برخوردار بوده‌است[۱].
بر خوانندگان پوشیده نیست که شخصیت چوپان در آیین زرتشتی از جایگاه خاصی برخوردار است و حتّی در اوستا آمده که خود زرتشت نیز برای چوپانی آفریده شده بود (یسنا ۲۹,۶). به‌طور کلّی، سیاه‌نمایی شخصیت چوپان و انتساب هر نوع خشونت به او، پدیدهٔ استثنایی است. بنابرین، این مورد نیز می‌تواند بازتابی دیگر از تضاد میان اقوام سکایی/سرمتی و دیگر اقوام هندوایرانی باشد.

در پایان باید خاطرنشان کرد که تمامی نکات مطرح‌شده در این مقاله از حدس و گمان فراتر نمی‌روند و موضوع مورد بحث نیازمند بررسی عمیق‌تر و مطالعات جامع‌تری است.

کتابنامه

تفضّلی، احمد (۱۳۵۴)، *مینوی خرد*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: توس.

Абаев, В. И. (1958), *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, том I, Ленинград.

Абаев, В. И. (1979), "Скифо-сарматские наречия", *Основы иранского языкознания*, том 1: *Древнеиранские языки*, Москва.

Абаев, В. И. (1989), *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, T. IV. Ленинград.

Асатрян, Г. С. (2024), "О зороастризме в Дагестане", *История, археология и этнография Кавказа*, том 20. 3, стр. 683-696.

Васильков, Я. В. / Разаускас, Д. (2003), "Балтийский ключ к проблеме Вия-Вайю//Scripta Gregoriana", *Сборник в честь семидесятилетия академика Г. М. Бонгард-Левина*, Москва.

[۱] در گونه‌های آبخازی حماسهٔ نرت **غول** به‌معنای «چوپان» نیز دیده می‌شود (Джапуа 2018: 24-25).

Джапуа, З. Д. (2018), “Бестиарий абхазского нартского эпоса: приметы демонических существ”, *Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова: Серия Эпособедение,* no. 1.

Дзиццойты, Ю. А. (2010), “Гиппологическая лексика в языке нартовского эпоса осетин”, *Nartamongæ*, том VII/1-2, стр. 164-200.

Дзиццойты, Ю. А./Кочиев, К. К. (2005), “Нарты и ваюги в селении Лац: на границе двух миров”, *Nartamongæ,* том III/1-2, стр. 141-150.

Дюмезиль, Ж. (1976), *Осетинский эпос и мифология,* пер. с франц., Москва.

Миллер, В. Ф. (1887), *Осетинские этюды* 3, Ученые записки императорского Московского университета, Москва.

Хамицева, Т. А./Бязыров, А. Х. (1989), *Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах*, кн. 1, Москва.

Alemany, A. (2023), “Remnants of Alanic religion”, *Nartamongæ*, vol. XVIII, pp. 37-54.

Benveniste, É. (1959), *Études sur la langue ossète.* Paris, Klincksieck.

Cheung, J. (2002), *Studies in the Historical Development of the Ossetic Vocalism* Beiträge zur Iranistik, Wiesbaden.

Dumezil, G. (1960), "A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes", Fs Lommel, pp. 38-46.

Gershevitch, I. (1955). Word and Spirit in Ossetic. *BSOAS*, vol. 17.3, pp. 478–489.

Gnoli, G. (2010), “Two historical questions relating to the Alans and the mountains”, *Nartamongæ*, vol. VII, pp. 214-219.

Henning, W. B. (1965) “A Sogdian God,” *BSO(A)S*, vol. 28, pp. 242-54.

Hübschmann, H. (1887), *Etymologie und Lautlehre der Ossetischen Sprache*. Strassburg.

Miller, V. F. (1903), *Die Sprache der Osseten* (Grundriß der iranischen Philologie i, Anhang), Strassburg: Karl J. Trübner.

Schmitt, R. (1991), *The Bisitun Inscription of Darius the Great: Old Persian text*, Corpus Insriptionum Iranicarum, London.

A few Considerations on the Indo-Iranian Religion, Zoroastrianism and the Scythian System of Beliefs

Alen Hayrapetyants
Russian-Armenian (*Slavonic*) *University, Yerevan*

Abstract

Certain elements of the Ossetic language are echoes of a distant and, at times, inconceivable past. This paper attempts to probe an alternative view on some of these elements that are lexemes and phenomena which, in our assessment, could provide evidence for the plausible antagonism between the system of beliefs of Scythian/Sarmatian tribes and the *weltanschauung* of the rest of Indo-Iranian groups.

Keywords: Ossetic Language, Nart Epic, Aryan Beliefs, Scythian Beliefs, Comparative-Historical Linguistics