



# دیونیسوس

اسطوره و آیین

والتر اف. اتو

ترجمه: عبدالحسین عادل زاده

# دیونیسوس

اسطوره و آیین

واتراف. اُتو

ترجمه:

عبدالحسین عادلزاده

ویراست نخست

بهمن ۱۳۹۸



این کتاب ترجمه‌ای است فارسی از:

**Dionysus: Myth and Cult**

**Walter F. Otto**

Translated with an Introduction By:

Robert B. Palmer

Indiana University Press

Bloomington and London

1965

## فهرست

مقدمه مترجم ۱۰

پیشگفتار ۳۲

۱. اسطوره و آیین ۳۵

۲. دیونیسوس ۹۷

۱. دیباچه ۹۸

۲. محل پیدایش آیین دیونیسوس ۱۰۲

۳. پسر زئوس و سمله ۱۲۸

۴. اسطوره‌های تجلی دیونیسوس ۱۴۵

۵. ایزدی که سر می‌زند ۱۵۳

۶. نماد نقاب ۱۶۵

۷. غوغا و سکوت ۱۷۶

۸. دنیای مسحور شده ۱۸۳

۹. جنون تیره‌گون ۱۹۷

۱۰. نظریه‌های مدرن ۲۲۹

۱۱. ایزد دیوانه ۲۴۹

---

۱۲. تاک ۲۶۷

---

۱۳. نمایان گشتن دیونیسوس در طبیعت گیاهی ۲۸۳

---

۱۴. دیونیسوس و عنصر رطوبت ۲۹۷

---

۱۵. دیونیسوس و زنان ۳۱۸

---

۱۶. آریادنه ۳۳۴

---

۱۷. سرنوشت دیونیسوس ۳۴۸

---

۱۸. دیونیسوس و آپولون ۳۷۰

---

۱۹. تأملات فرجامین در باب تراژدی ۳۸۳

---

جامی است که عقل آفرین می زندش  
 صد بوسه ز مهر بر جبین می زندش  
 این کوزه گر دهر چنین جام لطیف،  
 می سازد و باز بر زمین می زندش!

ترکیب پیاله‌ای که در هم پیوست  
 بشکستن آن روا نمی‌دارد مست  
 چندین سروپای نازنین از سر و دست  
 از مهر که پیوست و به کین که شکست؟!!

*D. M. S.*

*Walterus Otto*

*summarum ctrtium liberalium*

*litterarum studiis utfiusque linguae*

*perfecte eruditus,*

*musarum semper amator,*

*v. a. LXXXIV. h.s.e.*

*Te di manes tui*

*ut quietam patiantur*

*atque ita tueantur*

*optamus.*



تصویر ۱ - دیونیسوس. بخشی از یک جام شراب منسوب به فیدپپوس<sup>۱</sup> (حدود ۵۱۰-۵۲۰ پیش از میلاد). موزه هنر متروپولیتن، راجرز فاند، ۱۹۴۱. (Acc. No. 41.162.8)

---

<sup>۱</sup> Pheidippos، نگارگر آتنی باستان که نقوش بعضی آثار تاریخی بر حسب سبکشان به او نسبت داده شده‌اند.



خدایان هلاس، خدایان هلاس،  
 آیا در سکوت تان توانید شنید؟  
 آیا آواهای عرفانی تان تواند به ما گفت  
 که کجا پنهان گشته‌اید؟ در جزایر شناور،  
 با ورزش بادهایی که پیوسته شما را  
 بیش از پیش در افق ناپدید می‌کند؟  
 پان، پان مرده است.

الیزابت برت براونینگ<sup>۱</sup>  
 پان مرده<sup>۲</sup>

وقتی الیزابت برت براونینگ این اشعار را که بسیار بدییانه و تنها مختص دوستاران زیبایی و حقیقت اسطوره‌شناسی یونان به نظر می‌رسد به نگارش در آورد، او قطعه مشهوری از کتاب پلوتارخ<sup>۳</sup> به نام در باب سقوط اوراکل<sup>۴</sup> را در ذهن داشته است، که در آن موثقاً اعلام شده که پان مرده بوده است.

لیک بیاید تا اصل قصه را از زبان پلوتارخ بشنویم (فیلیپ سخن می‌گوید):

در باب مرگ در میان چنین موجوداتی [خدایان]، سخنانی از مردی شنیدم که نه نادان بود، و نه شیاد و دروغگو. پدر آیمیلیانوس<sup>۵</sup> خطیب، که بعضی از شما پای

<sup>1</sup> Elizabeth Barrett Browning

<sup>2</sup> The Dead Pan

<sup>3</sup> Plutarch

<sup>4</sup> De Oraculorum defectu (Mor 419 A-E)

<sup>5</sup> Aemilianus

سخنان او نشسته‌اید، اپیتیرسس<sup>۱</sup> بود، که در شهر ما زیست و معلم دستور زبان من بود. او روایت می‌کرد که روزی روزگاری، در یک سفر دریایی به ایتالیا، او سوار بر کشتی‌ای شد که بار و شمار زیادی مسافر با خود حمل می‌کرد. تازه هنگامه عصر فرا رسیده بود که نزدیک جزایر اکینادس<sup>۲</sup>، به‌ناگاه بادی وزیدن گرفت و کشتی به سمت جزیره پاکسی<sup>۳</sup> منحرف گردید. تقریباً همه بیدار بودند و بسیاری هنوز شراب پس از شام‌شان را تمام نکرده بودند. ناگهان، از سوی جزیره پاکسی آوای بلند کسی که نام تاموس<sup>۴</sup> را بر زبان می‌آورد به گوش رسید، به گونه‌ای که همه شگفت‌زده شده بودند. تاموس کشتیبانی مصری بود که حتی روی عرشه نیز بسیاری او را به نام نمی‌شناختند. دو بار نام او صدا زده شد و او هیچ پاسخی نداد، اما بار سوم واکنش نشان داد. سپس، فردی که نام او را فریاد می‌زد، طنین صدایش را بالا بُرد و گفت: «وقتی که به مقابل پالودس<sup>۵</sup> رسیدید، اعلام کنید که پان بزرگ مرده است.» اپیتیرسس گفت با شنیدن این سخنان، همگی حیران مانده بودند و به مشورت در این باره پرداختند که آیا بهتر است مسیر خود را [برای ابلاغ این پیام] قطع کنند یا آنکه دخالت نکنند و بی‌اعتنا به مسیر خود ادامه دهند. پس از سنجیدن موضوع، تاموس تصمیم بر آن گرفت که اگر [در هنگام گذر از پالودس] نسیمی بوزد، او به مسیر خویش ادامه دهد و چیزی بر زبان نیاورد، لیک اگر بادی نمی‌وزید و دریا در آن حوالی آرام بود، آنچه را که شنیده بود اعلام کند. پس وقتی که به مقابل پالودس رسید، و موج و بادی را در آن حوالی مشاهده نکرد، از عقب کشتی رو به جزیره کرد، و تمام

---

<sup>۱</sup> Epitherses

<sup>۲</sup> Echinades

<sup>۳</sup> Paxi، به هر یک از دو جزیره کوچکی که میان کورکیرا (Corcyra) و لیکاس (Leucas) در ساحل غربی

پلوپونز (Peloponnesus) یونان جای گرفته است اطلاق می‌شود.

<sup>۴</sup> Thamus

<sup>۵</sup> Palodes

سخنانی را که شنیده بود بر زبان آورد: «پانِ بزرگ مرده است.» حتی پیش از آنکه او سخنانش را به پایان برساند، آوای عظیمی از شیون و رازی به هوا خاست، نه از یک شخص، بلکه از بسیاری، همراه با بانگ و خروش شگفتی و حیرت.<sup>۱</sup>

این واقعه احتمالاً در قرن اول پس از میلاد در زمان حکمرانی تیریوس رخ داده است، در جهان رومی ای که اتخاذ مشی‌های عقل‌گرایانه و تکامل‌گرایانه، نه تنها به مرگ پان که به مرگ بسیاری دیگر از خدایان کوچک و بزرگ یونان باستان انجامیده بود. لیک، پس از آن، افسانه‌ای مسیحی<sup>۲</sup> می‌خواست این مسأله را این‌گونه تشریح کند که پان در همان روزی مرده است که مسیح بر صلیب رفته. همین روایت تاریخی است که سروده خانم براونینگ را به سرود فتح و پیروزی پایانی آن سوق می‌دهد:

آه ای شاعران دلیر، هرگز پنهان مدارید،  
و خطا را نیز با کمال در نیامیزید!  
رو به خدا سر بلند کنید، و از حقیقت  
در ترانه‌های برآمده از روحی پُرخلوص سخن بگوئید.  
و در عالی‌ترین تکلیف شاعرانه خویش،  
به حقیقی‌ترین حقیقت، موزون‌ترین زیبایی، در آویزید!

<sup>1</sup> The translation is by Frank C. Babbitt (LCL, London, 1936), pp. 401-402.

<sup>۲</sup> در این باره، منابع تاریخی از دو روایت سخن می‌گویند: (۱) پان = اجنه و دیوان (Eusebius, Praeparatio Ev. 5. 17) یا (۲) پان = مسیح (Voss, Harmon. Evangel. 2. 9, section 23). در این باره همچنین نگاه

کنید به:

G.C. Wagner, "Examen historiae de morte magni Panis," *Miscellanea Lipsiensia*, Vol. IV (Leipzig, 1717), pp. i43-i63.

پان، پان مرده است.

خدایی جایگزین خدایی دیگر شده بود، اما جهان الوهیت خدشه‌ناپذیر باقی ماند.

امروز در دوره‌ای که «عصر پسا-مسیحی» خوانده شده است اوضاع به گونه‌ای کاملاً متفاوتی است. از زمان الیزابت برت براونینگ، سه انقلاب بزرگ به وقوع پیوسته است، که جهان را به یک جهان سکولار<sup>۱</sup> مبدل ساخته است. این‌ها همان انقلاب‌هایی در تفکر هستند که توسط داروین، مارکس و فروید رهبری شده‌اند - این انقلاب‌ها با بهره‌گیری از مفاهیم نظریه تکامل، ماهیت اجتماعی انسان، و بُعد ناخودآگاه بشر به منصف ظهور رسیدند. انسان هوشمند قرن بیستم به طور فزاینده‌ای خود را از هویت سابق خویش به عنوان انسان مذهبی<sup>۲</sup> جدا کرده و در عوض جهان‌بینی غیرماورائی را پذیرفته است. امروز، انسان غیر مذهبی یا انسان فرا مذهبی (اصطلاحی که تقریباً در عصر باستان نمی‌توانست حامل هیچ معنایی باشد) به یک واقعیت مبدل شده است.

میرچا الیاده<sup>۳</sup> برای تبیین هویت و شخصیت او کارهای بسیاری انجام داده است:

انسان غیر مذهبی ماوراء را انکار می‌کند، به نسبت «واقعیت» باور دارد، و حتی ممکن است در معنای هستی و وجود نیز تردید کند. انسان غیر مذهبی مدرن در یک جایگاه هستی‌شناسانه جدید جای می‌گیرد؛ او خود را به عنوان تنها فاعل و

<sup>۱</sup> mundus saecularis

<sup>۲</sup> homo religiosus

<sup>۳</sup> Mircea Eliade

عامل تاریخ در نظر می‌گیرد و هرگونه توسل و اتکا بر ماوراء را رد می‌کند. به تعبیری دیگر، او هیچ الگوی دیگری را برای بشر خارج از دایره شرایط بشری‌ای که بر حسب موقعیت‌های گوناگون تاریخی شکل گرفته است نمی‌پذیرد. انسان **خودش را می‌سازد**، و وقتی از خویشتن و جهان تقدس‌زدایی می‌کند، تنها دارد به خود تناسبی کامل می‌بخشد. امر قدسی مانع اصلی بر سر راه اوست. او تنها هنگامی که تماماً از خود اسرار-زدایی می‌کند و هاله‌های قدس را می‌پراکند، تبدیل به خودش می‌شود. او هرگز آزادی حقیقی را درک نخواهد کرد، مگر آن‌هنگام که آخرین خدا را کشته باشد.<sup>۱</sup>

زمان زیادی صرف گشتن خدایان شد، چه نوع باستان و چه نوع مدرن آن (گاه انسان‌های محیرالعقولی وجود دارند که می‌گویند پان را پس از قرن نخست پس از میلاد دیده‌اند)، اما وقتی آخرین پرستنده عبور می‌کند و رهسپار مجمع‌الجزایر بلست<sup>۲</sup> می‌شود، یک **جهان‌بینی**<sup>۳</sup> کامل نیز با او گذر می‌کند، تصویری رؤیاگون که از **دیگری**<sup>۴</sup> سخن می‌گوید، از دیگرگونگی، از یگانه تمام‌شدگی **چیزهای فی‌نفسه**<sup>۵</sup>.

انکار اینکه پژوهندگان تاریخ ادیان همواره از تأثیرات محو شدن تدریجی این انگاره رؤیاگون گریخته‌اند بی‌فایده است. بدون شک، نخستین ادیان

<sup>۱</sup> Mircea Eliade, *The Sacred and Profane*, W.R. Trask, tr. (New York, 1959), pp.202 f.

<sup>۲</sup> Isles of the Blest، یا جزایر خرم که به‌نوعی در عصر باستان بهشت قهرمانان اساطیری محسوب می‌شد - «م» در پایان پانویس‌ها نشانه‌های پانویس‌های مترجم فارسی است.

<sup>۳</sup> Weltanschauung

<sup>۴</sup> Das Andere

<sup>۵</sup> Dinge an sich

اتخاذشده، ادیان «طبیعی» جوامع بدوی بودند که در آنها هیچ گونه اصول جزمی و حیانی ای دیده نمی شد. پیش فرض های جدایی ناپذیر فرضیه تکاملی که استدلال می کرد ترقی و توسعه از ساختارهای ساده، خام و تک سلولی به سمت ساختارهای زنجیره وار پیچیده تر رخ داده است، در آن زمان، ارزش های اخلاقی ای را که در این ادیان اولیه یافت می شود بی اعتبار کرده و آنها را به عنوان تجربیات خام دستانه ای از تفسیر که هم اکنون به آن تقلیل داده شده بودند تعبیر کرده بود. «ما می کشیم تا تشریح کنیم»، شیوه ای که کانون ساندی<sup>۱</sup> حدود یک قرن پیش برای بیان و توصیف خویشتن بکار می گیرد، زمانی که مطالعات تطبیقی ادیان به یک باره در حوزه مطالعات کتاب مقدس نمایان گشته بود.<sup>۲</sup> به هر رو، برای آن دسته از پژوهندگانی که در ادیان طبیعی تنها بلاهت بدوی<sup>۳</sup> یا چیزی بدتر از آن را مشاهده کردند، ادیان طبیعی می توانستند نیازمند قدری قلع و قمع نیز باشند. با بررسی آنها به شیوه های منطقی، این ادیان طبیعی تحت عناوین نظریه های آنیمیستی<sup>۴</sup> تیلور<sup>۵</sup> بزرگ، نظریه های پیشا-آنیمیستی

---

<sup>۱</sup> Canon Sanday

<sup>۲</sup> به نقل از:

R.R. Goodenough, "Religionswissenschaft," Numen 6 (1959), p.79.

کانون ساندی در این عبارت می بایست گوشه چشمی به عبارت وردزورت (Wordsworth) داشته بوده باشد که می گوید: «ما به قتل می رسانیم تا تشریح کنیم».

*The Tables Turned* 28.

<sup>۳</sup> Urdummheit، فرضیه ت. پرویس (Th. Preuss).

<sup>۴</sup> Animism، روح باوری یا جان گرایی

<sup>۵</sup> Tylor

کودرینگتون<sup>۱</sup> و مرت<sup>۲</sup>، نظریه‌های اجتماعیِ دورکایمی<sup>۳</sup> که معتقد بود اجتماع به تأله و خداسازی خویش پرداخته است، بیان شدند. در واقع، با دورکایم اجتماع سرانجام خود به خدا مبدل شده بود.

اما ویران‌کننده‌ترین حمله به آگاهیِ اسطوره‌ای جهانِ باری تعالی از سمت نظریه‌های روانکاوانه که خود را برای حذف کامل وجود خارجی و واقعیت بیرونی الوهیت آماده می‌کردند وارد شد. انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان از همان ابتدا به نیروی **پُرهیبتی**<sup>۴</sup> که انسان اولیه بیرون از خویش و در مقابل خویشتن در مواجهه‌ای حیاتی قرار داده بوده است پی بُردند. اما روانشناسان به رهبری فروید در پی اثبات این نظریهٔ کانتی بودند که «خدا جوهره‌ای خارجی نیست، بلکه تنها وضعیتی اخلاقی در درون ماست.» در واقع، فروید در تلاشی متهورانه نشان داد که خدا چگونه در فرایند کشف توتم<sup>۵</sup> ابداع شده است. این فقره، که در اغلب آثار او پس از **توتم و تابو** (۱۹۱۳-۱۹۱۲) تکرار شده است، علی‌رغم تأثیرات ویران‌کننده‌ای که با خود به همراه داشته است، امروزه خرقِ عادتِ بیشتری را در هنگام خوانش به مخاطب انتقال می‌دهد. به عنوان مثال، در این باره می‌توان از یکی از آخرین آثار فروید، **موسی و یگانه‌پرستی** (۱۹۳۹)، که

---

<sup>۱</sup> Codrington

<sup>۲</sup> Marett

<sup>۳</sup> Durkheim

<sup>۴</sup> tremendum

<sup>۵</sup> totem

کاملاً حایز ویژگی معمول او در اعتیاد به «فرضیه‌سازی» فارغ از طبیعت منابع است، یاد کرد. در این اثر، او اینچنین بیان می‌کند که:<sup>۱</sup>

از داروین این فرضیه را اقتباس کردم که انسان‌ها در ابتدا در دسته‌های کوچک زندگی می‌کردند، و هر دسته تحت حکمرانی یک مذکر کهنسال‌تر بود که به شکلی بی‌رحمانه بر آن حکومت می‌کرد، و تمامی اعضای مؤنث قبیله را به خود اختصاص داده بود و تمامی اعضای مذکر جوان را که پسران خود او را نیز شامل می‌شدند به بیگاری گرفته بود یا به قتل می‌رساند. اتکینسون<sup>۲</sup> این اندیشه را به من انتقال داد که این نظام پدرسالاری به واسطه طغیان پسران که در برابر پدر متحد شدند و بر او غلبه یافتند و بدن او را با یکدیگر خوردند پایان گرفت. با تبعیت از نظریه توتِم روبرتسون اسمیت<sup>۳</sup>، این اندیشه را طرح نمودم که قبیله و گروهی که پیشتر توسط پدر اداره می‌شد، به شکل یک طایفه برادری توتمیستی به حیات خود ادامه داد. برادران پیروزمند برای آنکه بتوانند به حیات خویش در صلح ادامه بدهند، از زنانی که برای خاطر آنها پدر را به قتل رسانیده بودند صرف‌نظر کردند و بر سر ازدواج‌های بُرون قبیله‌ای<sup>۴</sup> با یکدیگر توافق کردند. قدرت پدر در هم شکسته شده بود، و خانواده‌ها بر اساس زن‌سالاری نظام‌مند شده بودند. احساس مبهم، و بیم و امیدی که پسران نسبت به پدر خود داشتند، در جریان تمامی توسعه‌های بعدی همچنان به قوت خود باقی ماند. به جای پدر، حیوانی بخصوص به عنوان پدر انتخاب گشت؛ این توتِم نقش نیا و روح حامی آنها را ایفا می‌کرد، و هیچ‌کس حق نداشت که به او آسیبی برساند یا او را بکشد. با این

<sup>۱</sup> Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, Katharine Jones, tr. (Vintage Books, New York, 1955), pp. 168 f.

<sup>۲</sup> Atkinson

<sup>۳</sup> Robertson Smith

<sup>۴</sup> exogamy

حال، سالی یک بار تمامی طایفه در ضیافتی گرد هم جمع می‌شدند که در آن توتم جایگزینِ محترم طایفه قطعه‌قطعه و خورده می‌شد. هیچ‌کس اجازه نداشت که از این ضیافت سر باز زند؛ این آیین به‌نوعی تکرار رسمیِ قتل پدر بود، که در قالب آن، نظام اجتماعی، قوانین اخلاقی، و دین حیات تازه خود را آغاز کرده بود.<sup>۱</sup>

به طور خلاصه، دین نتیجهٔ مستقیمی از یک حادثهٔ تکان‌دهنده و تأثیربرانگیز بوده است که از دل آن بشر «خدا»یی را برای برآورده ساختن «نیازها»یش ابداع کرده است. اما چرا بشر مصرّانه رابطه خود را با این توهم همچنان حفظ کرده است؟ دلیل آن این است که او «در وضعیت طفولیت و ابتدایی باقی ماند و حتی هنگامی که کاملاً رشد کرده بود نیازمند حمایت بود؛ او احساس می‌کرد که قادر نیست از حمایت خدای خویش صرف‌نظر کند.»<sup>۲</sup> و این گونه، «خدا» به‌گندی و توأم با رنج و درد از دل توتمیسم، همراه با پرستش یک پدر جایگزین و «شاکلهٔ قوانین» و «محدویت اخلاقی بنیادین» آن، رشد و توسعه پیدا کرد. در رابطه با اسطوره‌ها نیز، آنها برای فروید «پژواکی از آن واقعه [مرگ پدر قبیله] بودند، واقعه‌ای که سایه خود را بر تمامیت توسعهٔ بشر گستراند.»<sup>۳</sup>

بنابراین، برای فرویدی‌ها، خدا مفهومی برآمده از یک روان (جمعی یا غیر آن) رنجور و آسیب‌دیده بوده است، و نمی‌توانسته هیچ‌گونه وجود خارجی‌ای

<sup>۱</sup> ایتالیک شده توسط ما.

<sup>۲</sup> Freud, cited, p. 165.

<sup>۳</sup> Freud, preface to Theodore Reik, *Ritual: Psychoanalytic Studies* (New York, 1946).

جدای از آنچه توسط یک روان، که به واسطه «نیاز»ی ابتدایی و طفولیتی به او وابسته شده بوده است، کسب کرده باشد. «ما گشتیم تا بتوانیم تشریح کنیم».

اما با وجود این، همهٔ پیروان فروید نمی‌توانند فرضیه استادشان را در باب بنیان‌های دین و مذهب بپذیرند. به هر رو، وقتی بافت غنی وقایع اسطوره‌ای و تجربیات عرفانی بشر تحت عنوان یک چنین توضیحات عقلانی‌ای بیان شود، به نظر درک‌ناپذیر می‌رسد. به عنوان مثال، علی‌رغم تأسف بسیار فروید، یونگ به سوی مطالعهٔ اسطوره‌های فرهنگ‌های گوناگون، چه شرقی و چه غربی، رجعت کرد و از این طریق، نظریهٔ «ناخودآگاه جمعی» را ابداع نمود.

بر اساس این نظریه، ذهن افزون بر عناصر دیگر، «تصاویر خیالی‌ای از یک طبیعت غیر شخصی را که قابل تقلیل به تجربیات گذشتهٔ فرد نیست شامل می‌شود؛ و این عامل را نمی‌توان به عنوان چیزی که به طور شخصی کسب شده است توصیف کرد. این تصاویر خیالی بی‌شک نمونه‌های مشابه خویش را در انواع اسطوره‌شناسانه دارا می‌باشند. از این رو، می‌بایست این طور نتیجه‌گیری کرد که این تصاویر به نوع بخصوصی از ساختار جمعی عناصر روان بشر، در کلیت آن، مرتبط هستند، و همچون عناصر ریخت‌شناسانهٔ بدن انسان، از طریق وراثت منتقل شده‌اند.»<sup>۱</sup> یونگ این «اشکال از پیش موجود درک و شناخت» یا «پیش‌زمینه‌های شناختی شهود» را «آرکتیپ‌ها»<sup>۲</sup> یا

<sup>۱</sup> C.G. Jung, C. Kerenyi, *Essays on a Science of Mythology*, Bollingen Series 22 (New York, 1949), pp. 102 f.

<sup>۲</sup> archetypes

«کهن‌الگوها» نامید. در میان این انگاره‌های نخستینی، آرکتیپ خود (نفس) یا انگاره خدا نیز به چشم می‌خورد، که شاید بتوان آن را پویاترین و هولناک‌ترین در میان تمامی آرکتیپ‌های دیگر خواند.

با وجود این، تمامی کهن‌الگوها «ظهور فرایندهای درون ناخودآگاه جمعی» هستند، و اشاره به هیچ‌گونه چیزی «که آگاهانه بوده است» ندارند، بلکه اشاره به چیزی ذاتاً ناخودآگاه می‌کنند، «بنابراین، در تحلیلی نهایی، غیرممکن است که بگویم به چه چیزی اشاره می‌کنند».<sup>۱</sup>

هر چند فرضیه یونگ برای توضیح مشابهت‌های خیره‌کننده‌ای که میان اذهان انگاره‌ساز انسان‌های برآمده از طیف‌های گوناگونی از الگوهای فرهنگی وجود دارد از مناسبت و کارایی بیشتری برخوردار است، اما من حیث‌المجموع فراورده‌ای متعلق به عصر خود، و بسط و توسعه‌ای از نظریه عمومی فروید به شمار می‌رود. با وجود این، در این نظریه انواع بخصوصی از روش‌ها و شمار بسیاری از واژگان الهیاتی مورد اقتباس قرار گرفته‌اند، از همین رو، الهیدانان را بیش از روانشناسان بالینی به خود جذب می‌کند. با این حال، با نظر به روحی که تجربه عرفانی‌اش را از دل خویش می‌آفریند و به برانگیزاننده‌های درونی واکنش نشان می‌دهد، این نظریه علی‌رغم تأکیدی که در آن به ناخودآگاه جمعی می‌شود، در ماهیت خویش اساساً نفس‌گرایانه<sup>۲</sup> باقی می‌ماند. با تمام این تفصیل، هنوز هم می‌توان «انگاره خدا» را به‌خوبی در کهن‌الگوی خود یا نفس

<sup>۱</sup> Ibid.

<sup>۲</sup> solipsistic

که به نوبه خویش می‌تواند در ناخودآگاهِ جمعیِ یونگ جایگاهی داشته باشد قرار داد. در این صورت، خدا همچنان در قالب یک «ایده» و کهن‌الگو که هیچ ضمانتی برای وجود خارجی آن در دست نیست باقی می‌ماند.

افزون بر این، کهن‌الگوها به گونه‌ای شبیه «عناصر ریخت‌شناسانه بدن انسان» از طریق وراثت منتقل شده‌اند. این رنجیره نفس‌گرایانه می‌بایست به شیوه‌ای قطع شود. یک چنین ایده‌ای تنها می‌تواند بر لامارکیسم و بدعت ژنتیکی‌ای که صاحب کیفیاتی قابل انتقال به نسل‌های آینده می‌شود تکیه بکند، بدعتی که فروید نیز با مشاهده «ردپاهای میراث باستانی بشر در حافظه» انسان مدرن به آن گرایش پیدا کرده بود. این موضوع که یک چنین بدعتی علاقه‌مندان کمی در میان پژوهشگران مدرن ژنتیک داشت، به نظر نمی‌رسید که برای روانشناسان از اهمیت زیادی برخوردار باشد. و این گونه، الهیات، زیست‌شناسی و روانشناسی به هر نحوی که بود با یکدیگر اختلاط و هم‌آمیزی پیدا کرده بودند تا از ماحصل آن، دنیایی سایه‌گون که به طرز غریبی در تعارض با شاکله‌های هر یک از این حوزه که از آن بر آورده بود قرار داشت، خلق شود.

در همین اقلیم سایه‌گون است که بسیاری از پژوهشگرانِ کلاسیک اثر «والتر اف. اتو» را که در ادامه خواهد آمد کم‌ارزش تلقی می‌کنند. اتو توسط تخریب‌گران خویش متهم به پیروی از مشی‌های الهیاتی و واگذار کردن شیوه‌های تجربیِ عالمانه شده است — متهم به اینکه کار او بیشتر پیامبرانه و وحیانی است تا تاریخی و علمی.

دست کم در حوزه دین یونان باستان، می توان گفت که این گونه افراد که ترکیبی از محقق و الهیدان را در خود دارند از سوی لغت‌شناسان کلاسیک<sup>۱</sup> با اندکی از همدلی و هم‌آوایی روبه‌رو شده‌اند. یکی از نخستین افرادی که تلاش کرد به دل حریم مقدس نفوذ کند کرویزر<sup>۲</sup> در سال ۱۸۱۰ بود. اما کرویزر که ذاتاً رمانتیکی خلل‌ناپذیر بود، اجازه داد که شور و علاقه‌اش نسبت به خطوطِ تشابه میان شرق و غرب، مانع از ارایه داورای بهتر در این باره شود، جایی که او به کلی یگانگی منابع خویش را به دست فراموشی سپرد. کرویزر، لوبیک را در پس خویش داشت.<sup>۳</sup> با ظهور اثر دو جلدی *Aglaophamus* اتخاذِ مشی الهیاتی نسبت به دین یونانیان با عقب‌گردی خیره‌کننده روبه‌رو شد و «عقل‌گرایان» غلبه پیدا کردند. نیچه برای دوره‌ای کوتاه تلاش کرد که سیطره آنان را در هم بشکند، اما این بار ویلامویتس<sup>۴</sup> بود که در پس نیچه ظاهر شد. در نتیجه، بر حوزه مرتبط با مطالعات دین یونان باستان در نیمه اول قرن بیستم دو شخصیت حکمرانی می‌کردند، افرادی که هر دو سخت مقید به مشی لغت‌شناسانه کلاسیک همراه با ارجاعات مجلدانه آن به نوشته‌ها و منابع بومی باستان بودند. این دو نفر کسی نیستند جز اولریش فون ویلامویتس-

---

<sup>۱</sup> philologist

<sup>۲</sup> Creuzer

<sup>۳</sup> و همچنین می‌توان گفت، هرمان را. نگاه کنید به:

C.A. Lobeck, *Aglaophamus* (Königsberg, 1829).

G. Hermann, *Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie: ein Brief zu Herrn H of rath Creuzer* (Leipzig, 1819).

<sup>۴</sup> Wilamowitz

مولندورف<sup>۱</sup> و مارتین پی. نیلسون<sup>۲</sup>. علی‌رغم غرور آمیز ویلامویتس از خود که او تنها «یونانی فکر می‌کند»، این نیلسون تاریخدان بزرگ سوئدی ادیان بود که از کمترین حساسیت و آسیب‌پذیری نسبت به تأثیرات بیرونی برخوردار بود. ویلامویتس آخرین اثر خویش در باب دین یونان باستان *ایمان یونانیان*<sup>۳</sup> را با این ایده آغاز کرد: «خدایان وجود دارند!»<sup>۴</sup>، ایده‌ای که او صادقانه در تلاش بود که به آن در آویزد، هر چند همچنان که اتو نیز در اثر خویش *دیونیسوس* به آن اشاره کرده است، پیش‌فرض‌های عقلانی قدیمی استوارتر از آنچه او بتواند کاملاً از آنها رهایی بیابد با وجودش در آمیخته بودند. از سوی دیگر، نیلسون همچنان بر حرف خود باقی مانده، و این او بوده است که تا آخر در برابر شیوه‌ی والتر اف. اتو مقاومت کرده است.<sup>۵</sup>

اتو مشخصاً مرتکب گناه بخشش‌ناپذیر بدعت شده بود. با استفاده از تمامی ملزومات یک پژوهش یعنی: معرفت دقیق و جامع نسبت به منابع، برخورداری از یک قوه انتقادی بسیار خوب، معرفتی فراگیر و گسترده در باب تمدن باستان و تمامی وجوه آن، او به نگارش اثری دست زد که گاتری<sup>۶</sup> به‌درستی آن را

<sup>۱</sup> Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf

<sup>۲</sup> Martin P. Nilsson

<sup>۳</sup> Der Glaube der Hellenen

<sup>۴</sup> Die Götter sind da

<sup>۵</sup> نگاه کنید به:

Martin P. Nilsson, "Letters to Professor Nock on Some Fundamental Concepts of the Science of Religion," written in 1947 and reprinted in *Opuscula Selecta*, Vol. III (Lund, 1960), pp.345-382.

در باب اعتقاد نیلسون درباره اتو به عنوان یک پیامبر و الهیدان نگاه کنید به:

*Gnomon* 11 (1938), pp. 177 f.

<sup>۶</sup> Guthrie

«یک صحیفه آیین دیونسی» خوانده است.<sup>۱</sup> در انجام این کار، او از روش و الگویی اقتباس کرده است که بسیاری از پیشا-سقراطیان به واسطه همبستگی‌شان با صورت‌های اولیه به‌خوبی نسبت به آن آگاهی و معرفت داشته‌اند. او مصرّ است که در باب آیینی که تا کنون آن را به شیوه‌ای تاریخی مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند به شیوه‌ای الهیاتی بیندیشد.

همچون شیوه پیشا-سقراطیان، او چندان در باب چرا<sup>۲</sup> یا به چه دلیل<sup>۳</sup> به کنکاش نمی‌پردازد، بلکه توجه او بیشتر معطوف به کجا<sup>۴</sup>، چگونه<sup>۵</sup> و چه سان<sup>۶</sup> - بخصوص چه سان - است. اگر هم مقوله چرا<sup>۷</sup> مورد بحث قرار گرفته باشد، بیشتر در قالب چرا در این مکان<sup>۸</sup> مطرح بوده است تا در نهایت چرا<sup>۹</sup>. در قلب طرح اتو قرابت و نزدیکی ایزد دیونیسوس یا به تعبیر ایلید در آن ساعت<sup>۹</sup> جای می‌گرفت. اما چرایی قرابت و نزدیکی او به اندازه کجایی و چگونگی ظهور و پیدایی او، در هر زمان و هر مکان که به وقوع پیوسته، مورد بررسی و کنکاش قرار نگرفته بود.

تعهد اُتو به این پرسش‌ها است که نحوه استفاده او از منابع‌اش را باعث می‌شود، به گونه‌ای که اطلاعات خویش را - علی‌رغم میل تکامل‌گرایان - نه تنها از

<sup>1</sup> W.K.C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods* (London, 1950), p. 146.

<sup>2</sup> cur

<sup>3</sup> quam ob rem

<sup>4</sup> unde

<sup>5</sup> quomodo

<sup>6</sup> qualis

<sup>7</sup> cur in hoc loco

<sup>8</sup> cur denique

<sup>9</sup> in illo tempore

قرون کهن تر یونان، بلکه از دل تمام قرونی که میان نخستین پیدایی دیونیسوس و ردپاهای بعدی او که به عنوان مثال در *دیونسیاکا*<sup>۱</sup> نوشته نونوس<sup>۲</sup> (حدود قرن پنجم پس از میلاد) یافت می شود قرار می گیرد دست چین می کند. به نظر تلقی او این بوده باشد که اگر ایزدی ظهور می یابد، می بایست تمامی جلوه های او را فارغ از متأخر یا متقدم بودن آنها، مورد بررسی و مطالعه قرار داد. در این رویه، بنا بر آن نیست که اهمیت تقدم و تأخر منابع انکار شود، اما آگاهی معنوی موجود در یک منبع متأخر (یعنی نونوس) می تواند گواهی باشد بر درستی ماهیت یک ایزد - و حتی شاید در زمان هایی بسی بهتر از مطالب گنگی باشد که در اثر هومر می توان یافت، اثری که یکی از متأخرترین منابع، و از سویی مشخصاً منبعی کمتر بی طرفانه، برای ما به شمار می رود.

در باب این موضوع که مشی های انسان شناسانه و روانشناسانه از سوی اتو مورد رد و انکار قرار گرفته اند، دلایل موجود کافی به نظر می رسد. اکثر روانشناسان و انسان شناسان، به استثنای پاتر اشمیت<sup>۳</sup>، یونگ و ویلیام جیمز<sup>۴</sup>، تحقیقات خویش را به طرز دقیقی محدود به ارایه تحلیلی توصیفی از روان انسان و نهادهای اجتماعی او کرده اند. در نتیجه، آنها چیز زیادی برای گفتن درباره صورت اولیه<sup>۵</sup> در چنته ندارند - در واقع، آنان دنبال کردن اشکال «نخستینی» را تلاشی عبث و بی فایده تلقی می کنند. افزون بر این، هر دو گروه در حصار

---

<sup>1</sup> Dionysiaca

<sup>2</sup> Nonnus

<sup>3</sup> Pater Schmidt

<sup>4</sup> William James

<sup>5</sup> Urformen

شیوه‌های خویش گرفتار هستند. روانشناسانی که خدا را درون روح جای می‌دهند و او را در حصار آن زندانی می‌کنند، در باب یک الوهیت بیرونی همچون دیونیسوس، نمی‌توانند چیز زیادی برای گفتن داشته باشند. افزون بر این، انسان‌شناسان تطبیقی<sup>۱</sup> با قائل بودن به این حقیقت که می‌بایست در جامعه مخرج‌های مشترکِ بخصوصی را برای انسان بیابند، سخت بتوانند به بررسی واقعه‌ای خاص و یگانه پردازند - بخصوص آن وقایعی که به تجلّی یک‌باره ایزد دیونیسوس مربوط می‌شود. از سویی دیگر، اتو همواره بر کیفیت یگانگی و بیرونی بودن «ایزدی که نمایان می‌شود» تأکید می‌ورزد.

علاوه بر این، قاعده‌ای بنیادین در پژوهندگی علمیِ مدرن وجود دارد که اتو به واسطهٔ مشی الهیاتیِ خود به بازشناسیِ آن دست می‌یابد. به طور خلاصه، این قاعده بیان می‌کند که «برای شناخت چیزها و اشیا می‌بایست آنها را مستقل از معرفت و آگاهی‌ای که ما نسبت به آنها داریم در نظر گرفت».<sup>۲</sup> از منظر دین، این قاعده می‌تواند یادآور عبارت ترشتیگن<sup>۳</sup> باشد که «خدایی که درک شده است خدا نیست».<sup>۴</sup> دیونیسوس آنچنان که اتو به‌خوبی او را نمایان ساخته است، ایزد تضاد و تناقض است. هر گونه مطالعه و پژوهشی در باب او ناگزیر به درکی متناقض، و فهم این موضوع منتج می‌شود که همواره چیزی در فراسوی

<sup>۱</sup> این مقوله نسبت به مشی پدیدارشناسانه نیز صدق می‌کند.

<sup>۲</sup> یک مورد در میان موارد بسیار:

J. Maritain in "Freudianism and Psychoanalysis," in *Freud and the 20th Century*, ed. B. Nelson (New York, 1959), p. 232.

<sup>۳</sup> Tersteegen

<sup>۴</sup> Ein begriffener Gott ist kein Gott

بینش‌ها وجود دارد که آن را به هیچ زبانی آنچنان که بایسته است نمی‌توان بیان کرد، مگر زبان نمادین - آن هم در قالب زبان عینی و متجسم<sup>۱</sup> شعر و اسطوره.

همین شیوه است که گاه باعث می‌شود بتوانیم نوشتار او را همچون سبکی مکاشفه‌آمیز بازشناسی کنیم، آنچنان که گویی دارد «به زبان قومی بیگانه سخن می‌گوید»<sup>۲</sup>. اینکه یک چنین شیوه‌ای می‌تواند باعث سردرگمی منتقدان لغت‌شناس او شود کاملاً قابل درک می‌نماید، چون یک چنین شیوه‌ای آنان را وادار می‌سازد که از دو جبهه با اثر او روبه‌رو شوند: از وجهی عالمانه و از وجهی شاعرانه. اما از سویی، مدت‌ها است که شاهد بوده‌ایم شاعر-الهی‌دانان<sup>۳</sup> و شاعر-فیلسوفان<sup>۴</sup> به این موضوع پی برده‌اند که محال است بتوانند کاملاً - یا حتی تا اندازه‌ای - در حصار تنگ انتظاماتی که نسبت به آنها تعهدات اصلی‌شان را اتخاذ کرده‌اند باقی بمانند.

---

<sup>۱</sup> concrete—language

<sup>۲</sup> to speak with tongues «سخن گفتن به زبان‌ها» یا گلو سولالیا (Glossolalia) پدیده‌ای است که در آن افراد به زبانی که برای آنان ناشناخته است سخن می‌گویند - م.

<sup>۳</sup> در نگاه اول نام‌هایی همچون آیسخولوس، هومر، هزیود، ویرژیل، بلیک، میلتون، دانت، گوته، هاپکینز و غیره، در نظرمان جلوه‌گر می‌شود. در اینجا، با فهرستی تقریباً بی‌انتهای روبه‌رو هستیم.

<sup>۴</sup> در دنیای باستان می‌توان از افرادی همچون افلاطون، لوکرتیوس، و امیدوکلس یاد کرد.

اف. دوملر<sup>۱</sup> زمانی در نقد کتاب عالمانه *دایرةالمعارف اساطیر یونانی و رومی*<sup>۲</sup> نوشته وی. ها. روشر<sup>۳</sup> بیان کرده بود که: «کاملاً قابل درک و مشخص است که استغراق در اسطوره‌شناسی بعضی تأثیرات سرمست‌کننده را با خود به همراه دارد، و انسانی که در باب اساطیر به پژوهش می‌پردازد، ناگزیر همواره می‌بایست تا حدودی صورت یک شاعر خدای‌نامه‌ها<sup>۴</sup> را در خویشتن نمایان سازد.»

مورد اتو نیز دقیقاً به همین گونه است. اگر اثر دیونیسوس او همراه با کتاب *خدایان یونان*<sup>۵</sup> اش مورد مطالعه قرار بگیرد، همچنان که انتظار می‌رود، با آفرینش خدای‌نامه‌ای تازه از جهان کهن یونان مواجه خواهیم شد، خدای‌نامه‌ای که به نظر می‌رسد نسبت به آنچه از قلم اکثر معاصران بزرگ اتو

---

<sup>۱</sup> F. Dummler

<sup>۲</sup> Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie

<sup>۳</sup> W. H. Roscher

<sup>۴</sup> theogony

<sup>۵</sup> Die Götter Griechenlands

<sup>۶</sup> W.F. Otto, *Die Gotter Griechenlands* (Frankfurt am Main, 1947), translated into English by Moses Hadas as *The Gods of Homer* (London, 1954).

تراوش کرده است، به معنای واقعیِ اسطوره‌ی یونانی، آنچنان که از آن به عنوان حقیقت<sup>۱</sup> یاد شده است، نزدیک‌تر باشد.<sup>۳</sup>

آوای اسرارآمیزی که از جزایر پاکسی به گوش رسید ممکن است، علی‌رغم میل هولدرلین، به مرگ پان و خدایان باستان اشاره داشته بوده باشد، لیک جهان دیونیسوس بار دیگر از دل قرن‌ها به میانجی سخنان کسی که گاه به نظر می‌رسد یکی از آخرین نجیب‌زادگان سرای کادموس باشد با ما سخن می‌گوید.<sup>۴</sup> هیچ اجازه ندهیم که تا وقتی که هنوز کوچکترین آوایی از

<sup>۱</sup> Wahrheit

<sup>۲</sup> معمولاً به این موضوع که روش اتو پینش‌های تازه‌ای را در باب دین یونانیان به ما بخشیده است توجه چندانی نمی‌شود. اما اینکه درستی یکی از پینش‌های او اندکی پس از درگذشت‌اش در سال ۱۹۵۸ می‌بایست به اثبات برسد خاصه رضایت‌بخش است. اتو همواره بر این موضوع اصرار داشت که دیونیسوس یکی از ایزدان اولیه مجموعه خدایگان یونان بوده است. در این باب، پژوهندگان اندکی با او هم‌داستان بودند. هم‌اکنون در یک متن خطی B از یک قطعه پیلوس (Xa 06) Pylos با کلمه di-wo-nu-so-jo روبه‌رو شده‌ایم، که نشانه‌ای است مبنی بر اینکه ناگزیر می‌بایست در باب تصورات خود از تصویر دینی دوره میسنی که توسط نیلسون و دیگران به ما عرضه شده است تجدیدنظر کنیم. نگاه کنید به:

J. Puhvel, "Eleuther and Oinoatis," *Mycenaean Studies*, E.L. Bennett, Jr., ed. (Madison, 1964), pp.161-170.

<sup>۳</sup> این سخن را به هیچ روی نمی‌بایست به عنوان حمله‌ای به اثر نیلسون *Geschichte der Griechischen Religion* تلقی کرد، اثری که شاید بتوان آن را بزرگ‌ترین اثر دانشنامه‌ای در باب دین یونان در قرن بیستم به شمار آورد. اما اثر نیلسون، همان‌گونه که خود او نیز به آن اشاره می‌کند، صورتی از یک کتاب مرجع یا راهنما را دارا است، که در آن هر ایزدی به شکل مرتب و درستی در کَشوهایی بزرگ دسته‌بندی و بایگانی شده است. چنین شیوه‌ای با ماهیت خدای‌نامه‌ها و صحیفه‌های دینی در تعارض است، همچنان که خود نیلسون نیز به‌روشنی به این امر واقف بود - کتاب‌های دیگر او *دین یونانی* (۱۹۴۰) (*Greek Religion*) و *پارسایی یونانی* (۱۹۴۸) (*Greek Piety*) نیز به همین گونه اند.

<sup>۴</sup> دیونیسوس فرزند سمله، دختر کادموس، پادشاه تبس، بود - م.

پژواک‌های آخرین پرستنده یک ایزد به گوش می‌رسد، کسی را یارای دعویِ  
مرگ و نابودی او باشد.

رابرت بی. پالمر

کالج اسکریپس<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> Scripps College

دیونیسوس  
اسطوره و آیین

## پیشگفتار

دیونیسوس می‌بایست از کتاب *من خدایان یونان* (۱۹۲۹) حذف می‌شد، چرا که او به حلقه الیمپی‌های حقیقی که کتاب کاملاً به آنها اختصاص یافته است تعلق ندارد. حال در اینجا، او موضوع کتابی مختص به خودش را شکل می‌دهد.

شیوه ارایه مطالب در اینجا، به طرز معناداری از گونه‌های معمول آن متفاوت است. معمولاً افراد انتظار دارند که در مطالعه عقاید کهن یک الوهیت، خط سیر تحولاتی که از خامی و زمختی آغازیان نخستینی شروع می‌شود و به شکوه و وقار اشکال کلاسیک آن الوهیت ختم می‌شود، ردگیری و دنبال شود. اما در اینجا، برعکس این شیوه، لحظه تعیین‌کننده نبوغ اصیل و اولیه به نقطه شروعی که مقدم بر فعالیت‌های هنرمندان و شعرای شخصی آن است باز می‌گردد. حقیقت امر آن است که فعالیت این هنرمندان را به هیچ روی بدون در نظر گرفتن این محرکه نیرومند اولیه نمی‌توان مورد بررسی و مطالعه قرار داد. در قیاس با این آفرینش اولیه، ریزه‌کاری‌هایی که بعدها به قلم متأخرین به این تصویر اضافه گردیده است را می‌بایست به عنوان امری طفیلی و فرعی تلقی کرد. هر آن کس که این شیوه تفکر را غیر تاریخی می‌خواند، در حقیقت با این پیش‌فرض که هر کجا بزرگی و عظمت وجود دارد، تعیین‌کننده‌ترین و مهم‌ترین مرحله شکلگیری آن نه بنیانگزاری و آغاز آن که فرایند توسعه‌ای و تکاملی‌ای است که در طی آن به تدریج به چیزی کم‌مایه و بی‌جان مبدل

می‌شود، فرایندی که اهمیت و پویایی خویش را صرفاً به واسطه وجود نیازمندی کسب کرده است، نوک پیکان حملات را به سمت تصور «تاریخی» نشانه رفته است. این پیش فرض در تعارض با تصدیق همگانی و فهم استعلایی تمامی ادیان قرار می‌گیرد. اما این همه ماجرا نیست: این موضوع فارغ از کجایی و چگونگی پیدایی آن در هستی، با ماهیت و سرشت خلاقیت، در کلیت آن، ناسازگار است. پُر واضح است که در اینجا نیازی عظیمی به یک بنیان تازه برای مطالعه اشکال الوهیت احساس می‌شود.

از این رو، این کتاب در ابتدا با بحث درباره اسطوره و آیین<sup>۱</sup> در کلیت آن آغاز می‌شود، و پس از آن مطالعه در باب دیونیسوس پی گرفته می‌شود.

من به خوبی به خطری که در سخن گفتن در باب ایزدی یونانی که برای شماری از نخبه‌ترین ذهن‌های ما نامی مقدس و نمادی جاودان به شمار می‌رفته است واقف‌ام. باشد که این صفحات که آنها را به یاد و خاطره این بزرگان تقدیم می‌کنم، تا اندازه‌ای نیز که شده شایستگی وجود ذی‌قیمت آنان را داشته باشد.

و. ف. اتو

کلانشهر فرانکفورت<sup>۲</sup>

اوت ۱۹۳۳

<sup>۱</sup> cultus

<sup>۲</sup> Frankfurt am Main

## توضیحات مترجم

اصطلاح *Kultus* که اتو در سرتاسر کتاب خویش از آن استفاده می‌کند، با نظر به تعریف یواخیم واخ<sup>۱</sup> از آن بهتر درک می‌شود: «تمامی کنش‌هایی را که از تجربیات دینی سر می‌زنند و به وسیله آن معین می‌شوند می‌توان به عنوان نمودهای عملی *cultus* در نظر گرفت. با این حال، در معنایی مضیق‌تر، ما کنش یا کنش‌های *انسان‌مذهبی*<sup>۲</sup> را *آیین*<sup>۳</sup> می‌خوانیم: پرستش.<sup>۴</sup> اما به هر رو، *آیین* صرفاً اشاره به «تشریفات آیینی»<sup>۵</sup> که تنها یکی از جنبه‌های آن را شکل می‌دهد ندارد.

---

<sup>۱</sup> Joachim Wach

<sup>۲</sup> homo religiosus

<sup>۳</sup> از این به بعد، در ترجمه فارسی به جای *cultus* از واژه *آیین* به صورت ایتالیک و بولد استفاده می‌کنیم - م.

<sup>۴</sup> J. Wach, *Sociology of Religion* [Chicago, 1944], p. 25.

<sup>۵</sup> ritual

## ۱



## اسطوره و آیین

تلاش‌هایی که اخیراً برای فهم دین یونان باستان صورت پذیرفته، به دو مکتب فکری متضاد تقسیم شده است، که نخستین آن را ماهیتاً می‌توان به عنوان مکتب انسان‌شناسانه و دیگری را به عنوان مکتب لغت‌شناسانه کلاسیک بازشناسی کرد. هر دو مکتب در تلاش‌اند که حرکت خویش را از نقطه‌های آغازین عقیده دینی شروع کنند، تا این‌گونه بتوانند در قالب این نقطه‌های آغازین به فهم عناصری که بعداً از آن سر بر می‌آورند نائل بیایند.

پیروان مشی انسان‌شناسانه از این بابت یقین دارند که مضامین اصیل این عقیده می‌بایست مشابه اندیشه‌های بسیطی باشد که امروزه در میان مردمان بدوی و نواحی دورافتاده روستایی اروپا یافت شده است (یا احتمالاً یافت شده است). در این نگرش، این‌گونه استدلال می‌شود که روزگاری وجود داشته است که در آن، به تعبیری نسبی، چشم‌اندازهای بنیادین تمامی مردمان می‌بایست بر اساس نیازهای ساده و عقل سلیم نیک تعیین شده باشد. بر این اساس، تصورات دینی یونانیان تا این دوران نخستینی دنبال می‌شود، دورانی که ماهیت کلی آن را می‌توان به طور تقریبی به واسطه مطالعه فرهنگ‌های نخستینی‌ای که امروز با خود داریم تعیین کرد. و این‌گونه، آنچه که «سودمند» است – و «سودمند» در بسیط‌ترین وجه خود – به گستره‌ای پژوهشی مبدل می‌شود که در دل آن معنای اصیل هر شکل و صورتی که الوهیت در آن پدیدار گشته است جستجو می‌شود؛ در این حالت، خشنودی کامل آن‌گاه به دست می‌آید که یکی از این الوهیت‌ها را بتوان به عنوان یک «الوهیت گیاهی»<sup>۱</sup> هویت‌یابی کرد.

---

<sup>۱</sup> Vegetation deity

این نظریه پردازان که قواعد خویش را از انسان‌شناسی و نژاد-روان‌شناسی بر می‌گیرند، با مخالفت لغت‌شناسان کلاسیک روبه‌رو هستند، کسانی که قائل به این قاعده بنیادین هستند که فرد می‌بایست: «خود را محدود به یونانیان کند و در باب هر چیز "یونانی" تنها به شیوه یونانی بیندیشد.» این همان چیزی است که اخیراً توسط ویلاموئیس بیان گشته بود، کسی که با انتشار آخرین اثر برجسته خویش *ایمان یونانیان*<sup>۱</sup> به سخنگوی اصلی لغت‌شناسان کلاسیک مبدل شده است. حملات او به دیدگاه‌ها و شیوه‌های انسان‌شناسان آنچنان تند و به‌واقع اغلب شدیداً تحقیرآمیز بود که به‌سادگی می‌شد انتظار داشت که در مطالب ارایه‌شده او پاسخی کاملاً متفاوت به پرسش‌های مطروحه بنیادین داده شده باشد. اما واقعیت امر خلاف این بود. در نهایت مشخص شد که مکتب لغت‌شناسانه کلاسیک، که می‌توان او را به عنوان نماینده رسمی آن به شمار آورد، از تمامی جنبه‌های بنیادین و اصلی خویش حقیقتاً با معارضان خود در موافقتی کامل به سر می‌برد. هر دو گروه، مفهوم زیست‌شناسانه تکامل را به شیوه‌ای کاملاً مشابه بکار می‌برند.

درست به همان گونه‌ای که زیست‌شناسی تصور می‌کرد که کاملاً قابل توجیه می‌نماید که معتقد باشیم مجموعه دنباله‌داری از توسعه و تکامل از پایین‌ترین سطوح به عالی‌ترین ارگانیزم‌ها ختم می‌شود، به همین گونه این دو مکتب نیز مفاهیم به اصطلاح «بسیط» را در آغاز تکامل تفکر دینی قرار دادند، که از دل آن به واسطه تغییرات تدریجی قرار است اشکالی رشد پیدا کنند که

---

<sup>۱</sup> Der Glaube der Hellenen

الوهیت‌های بزرگ آنها را در بلوغ‌شان به خود خواهند پذیرفت. بدون شک، در طول زمان خود زیست‌شناسی نیز می‌بایست اندکی معتدل‌تر شده باشد، و آفرینش‌های جدید ناگهانی‌ای را در مکان‌هایی که پیشتر تنها فرایندهای مستمر دیده شده بودند تشخیص داده باشد. اما این ایراد اصلی‌ای نیست که می‌توان به شیوه‌های مورد استفاده در مطالعات دینی ما وارد آورد. وقتی زیست‌شناسی از تکامل سخن می‌گوید، همواره یک *ارگانیزم* را در آغاز قرار می‌دهد، ارگانیزمی که هنوز هم می‌بایست در هر نمونه‌ای از خود، فارغ از آنکه تا چه اندازه ساده و بسیط تصور شده است، مشخصه‌های اصلی یک ارگانیزم را با خود به همراه داشته باشد: این ارگانیزم می‌بایست یک کلیت خود-بنیاد بوده باشد. تنها آن چیزی که زنده و پویا است قادر به توسعه و حرکت است. اما در فرایند استدلالی‌ای که توسط مطالعات ادیان طرح می‌شود، تکامل از اشکال ساده حیات به سوی اشکال پیچیده و عالی‌تر بسط پیدا نمی‌کند، بلکه از چیزی بی‌جان و فاقد حیات به سوی چیزی زنده و پویا حرکت می‌کند. چرا که عناصر این ایمان و عقیده که این مطالعات آن را بدوی و نخستینی در نظر می‌گیرند، چیزی جز سیستم‌هایی مفهومی که عاری از هرگونه حیات اند نیستند.

یک چنین امری را به‌روشنی می‌توان در توجّهاتی که ویلامویتس صرف شکلگیری تاریخی خدایان می‌کند به اثبات رساند. او با آزردهی دیدگاه‌های پژوهشگرانی را که حرکت خود را از فرهنگ‌های بیگانه آغاز می‌کنند مورد رد و انکار قرار می‌دهد. اما با ارزیابی اندیشه‌های خود او در باب ماهیت اشکال

بدویِ مفاهیم دینی، مشخص می‌شود که گرایش‌های او نیز به نتایج چندان متفاوتی ختم نشده‌اند. با ذکر نمونه‌ای، این امر روشن می‌شود. به نظر می‌رسد که ایزد هرمس<sup>۱</sup> در بنیان‌های خود چیزی جز یک محافظت‌کننده و حامی نبوده است، و ستون‌ها و توده‌های سنگی در مقابل خانه‌های روستایی و در امتداد جاده‌ها اشاره به او حضور او داشته‌اند. اما تمام ویژگی‌هایی که هویت او را تعیین می‌کنند یعنی: تناقض راه نمودن و سرگردان کردن، دادن‌ها و باز گرفتن‌های ناگهانی، خرد و زیرکی، روح عشقِ مساعد، افسونگریِ شامگاه، غرابت شب و مرگ - این کلیت گوناگون که تمام‌ناشدنی است و از سویی هیچ‌گاه نیز یگانگی خویش را انکار نمی‌کند، می‌تواند تنها ملغمه‌ای از اندیشه‌هایی باشد که به تدریج از شیوهٔ زندگی پرستندگان توسعه و رشد پیدا کرده بوده‌اند، از آمال و گرایش‌هایشان، اندیشه‌هایی که به واسطهٔ علاقهٔ به قصه‌گویی غنی و پُر بار شده‌اند.

بنا به عقیدهٔ ویلامویتس، تنها اندیشه‌ای از یک ایزد محافظت‌کننده و حامی به عنوان یگانه عقیدهٔ صحیح و بدوی به جا مانده است، یا به طور خلاصه، اندیشه‌ای از یک چیز مجهول که یاری‌گر است اما حایز مشخصه‌های دیگری نیست - به جز نیرویی که شاید برای یاری رساندن ضروری باشد.

بنابراین همچنان که گفته شد، در سرآغاز فرایندی که تکامل خوانده می‌شود، یک هیچی مطلق وجود دارد، و این گونه مفهوم تکامل معنای خویش را از

---

<sup>1</sup> Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen* (Basel, 1956), Vol. I, pp. 159 f.

دست داده است. چرا که یک ایزد همچون موردی که در اینجا بیان شد، صاحب هیچ عنصر ذاتی حقیقی‌ای نیست، و چیزی که دارای هیچ گونه جوهر ذاتی‌ای نباشد هیچ تلقی خواهد شد. حکم کلی ویلامویتس که او بارها آن را با یک چنین صراحتِ لهجه‌ای تکرار می‌کند که: «خدایان وجود دارند» (یعنی اینکه عقیده می‌بایست بیش از هر چیز از وجود خدایان یقین حاصل کند، پیش از آنکه تخیل بتواند خود را با آنها مرتبط بسازد)، در این میان به مثابه عبارتی بی‌معنا و پوچ جلوه می‌کند. در اینجا، آنچه که می‌بایست به عنوان مقدس‌ترین مقصودِ عقیده مورد احترام قرار بگیرد در اولین نگاه و ارزیابی «عاری از وجود» جلوه خواهد کرد، و ایرادی که او به طرز منصفانه‌ای بر نظریهٔ اوزنر<sup>۱</sup> وارد آورد - که «هیچ انسانی برای یک مفهوم نیایش نمی‌کند» - نسبت به نظریهٔ ویلامویتس نیز صادق است. یک ایزدِ محافظ و حامی چیزی جز یک انتزاع نیست. او نمی‌توانسته است به ذهن کسی که هیچ اندیشه‌ای از «خدا» در سر نداشته‌طور کند، همچنان که یک وجود قادر مطلق که تمامیت او مانع از هر گونه شکل و هویت می‌شود، امروزه به واسطهٔ تعلیم و تربیت و دین به ما منتقل و تحمیل گشته است. تنها باور به مفهوم جزمی یک وجود که تمامی کیفیات به او تعلق می‌گیرند بوده است که به شکلگیری این تلقی اشتباه انجامیده که آنچه را که دارای یک کیفیت است (و آنچه را که همچون ایزدی محافظ انتزاع شده است) نمی‌توان به عنوان «خدای واحد» تصور کرد، بلکه دست کم می‌توان آن را به عنوان یک ایزد در نظر گرفت. بنابراین آنچه که به

---

<sup>۱</sup> Usener

ما به عنوان جوهر ذاتی عقیده اولیه رایج شده است، مبدل به اندیشه‌ای دیگر می‌شود که از تمامی محتوی خویش تهی گشته است. هر آن کجا که عقیده‌ای به طور مستقیم و تردیدناپذیر به وجود یک ایزد آگاهی پیدا کرده است، به آن تنها می‌توانسته به عنوان یک موجود زنده فکر کرده باشد، نه به عنوان یک توانایی یا نیروی صرف.

با وجود این، اگر چیزی دارای وجودی حقیقی و کلیتی زنده و پویا بوده باشد، جای آن است که ما با شگفتی از خود پرسیم که چرا هویتی را که او به عنوان یک نهاد زنده می‌توانسته داشته باشد، نتوان تماماً به عنوان هویتی که در قالب ابعاد گوناگون اسطوره بر ما هویدا گشته است هویت‌یابی کرد. این اندیشه به هیچ وجه مانعی بر سر تلقی تکاملی ایجاد نمی‌کند، بلکه برعکس، بنیان‌های منطقی آن را به آن باز می‌گرداند. تنها آن‌جا که یک موجود وجود دارد می‌توان تکامل و توسعه را انتظار داشت.

این تأملات و بررسی‌ها تنها به آن خاطر به سمت آثار یک پژوهشگر برجسته جهت‌گیری شده است که او استاد بلامنازع پژوهش‌هایی به شمار می‌رفت که در عصر خویش مشغول به انجام رسانیدن آنها بود؛ بنابراین، عدم شفایت و وضوح موجود در بنیان‌های این حوزه بیش از هر جای دیگر خود را در آثار او جلوه‌گر ساخته است. چرا که اشتباهات دیگرانی در این حوزه، که او آنچنان پرشور به جنگ با آنها برخاسته بود، دقیقاً مشابه اشتباهاتی است که از او سر زده.

در باب «الوهیت گیاهی»، «خدای مرگ»، و دیگر مفاهیم کلّی مشابه که امروزه بر آن‌ایم که در دلِ آنها الوهیت‌های زنده را مستحیل گردانیم، آنچنان که گویی می‌توان آنها را به عنوان مفاهیم اولیهٔ آگاهی دینی به شمار آورد - این‌ها نیز در نهایت چیزی جز اندیشه‌هایی بی‌جان و راکد نیستند. یک چنین اندیشه‌هایی چگونه می‌توانسته‌اند اقتضائات سرسپردگی و ایمان مذهبی را بر آورده سازند، به جان‌ها نیرو ببخشند، و اشکال نیرومند آیین را از دل خود نمایان سازند؟ هیچ‌گونه حیاتی از دل یک مفهوم رشد نمی‌کند، و اگر اشکال عظیم خدایان را که می‌تواند روح خلاقیت یک فرهنگ را در عالی‌ترین سطح نبوغ به غلیان در آورد به طور تاریخی درک کنیم، هیچ فرایندی را نابارورتر از این مورد نمی‌توان تصور کرد.

و خود آیین، که ما اتکای اصلی خویش را بر نشانه‌های آن قرار داده‌ایم، می‌تواند این نکته را به ما بیاموزد که در عقاید جوامع باستانی اولیه، باروری و مرگ متعلق به اقلیم‌هایی جداگانه تصور نمی‌شدند. کنکاش‌های بیشتر در نهایت می‌بایست به اقلیم‌های گسترده‌ای از وجود که از دلِ آنها جهان الوهی با ایمانی زنده و پویا به سخن در آمده است منتج شود. و البته برای انجام این کار، به جای آنکه خود را خاضعانه در حصار مفاهیم مبتدل زندانی کنیم، می‌بایست سطح فکر خویش را ارتقا و گسترش دهیم. چرا که تفکر منقطع و مکانیکی ما چیزی از یک چنین اقلیم‌هایی از وجود و یگانگی آنها نمی‌فهمد. پس این تفکر چگونه می‌تواند الوهیت آنها را درک کند؟ این تفکر عقاید موجود در دل یک الوهیت را با خامی و ناپختگی‌ای خیره‌کننده مورد بررسی

و ارزیابی قرار می‌دهد، و اشکال آن را برای آنکه بتواند بار دیگر آنها را به طرز مصنوعی کنار یکدیگر قرار دهد و از این طریق الگوی یک فرایند تاریخی را بازآفرینی کند مضمحل می‌گرداند. یقینی را که این تفکر نیاز دارد، از نژاد-روانشناسی دریافت می‌کند، حوزه‌ای که در آن گمان می‌شود مفهوم کم‌مایه<sup>۱</sup> «نیرومند» است که نقش اصلی را در جهان‌بینی‌های اولیه تحت عنوان مانا<sup>۲</sup>، اورندا<sup>۲</sup> و غیره ایفا می‌کند. به هر رو، ما این شیوه به اصطلاح اولیه تفکر را به قضاوت‌های انسان‌شناسان در آینده واگذار می‌کنیم. اینکه این شیوه به طرز منظونه‌ای شبیه شیوه پویای تفکر ما است، فارغ از سایر ایراداتی که می‌توان بر آن وارد دانست، خود دعوی‌ای جدی علیه آن است. با این حال، فارغ از تمام چیزهایی که انسان‌شناسان ممکن است روزی بیان کنند، هیچ انسان فکوری نمی‌بایست از این حقیقت غافل باشد که مسیر منتهی به خدایان هرگز از «نیروها» آغاز نمی‌شود، حال چه این نیروها را «جادویی» خطاب کنیم، و چه آنها را در زی اصطلاحات الهیاتی جای دهیم. هر آن‌کس که معتقد است یک چنین اندیشه‌های انتزاعی‌ای، مقدم بر مرحله الوهیت هستند، آیین را نیز می‌بایست همچون آفریده‌ای جدید و رخدادی ناگهانی در گذشته بازشناسی کند. جز این اگر باشد، مفهوم تکامل را به شیوه‌ای کاملاً بی‌معنی مورد استفاده قرار داده‌ایم. این شکاف به زحمت با نامی به پوچی و متظاهرانگی مفهوم «الوهیت گیاهی» پوشش داده شده است. اما در نهایت، آنچه که ما با این نام به توصیف آن می‌پردازیم چیزی نیست جز دستاویزی برای توجیه

---

<sup>۱</sup> Mana

<sup>۲</sup> Orenda

پدیده رشد - چیزی به همان انتزاع و رکودِ خودِ مفهومِ رشد. این دستاویز را ما بعداً در تخیل خویش در لفافه‌ای از احترام می‌پوشانیم، شیوه‌ای که عادتاً تخیل مان خدا را در قالب آن به تصور در می‌آورد.

در نتیجه، هر چند به نظر می‌رسد که آنان ارایه‌دهندهٔ اصولی تماماً متفاوت باشند، اما در نهایت هر دو طرف قائل بر این دیدگاه هستند که هر چیزی که به واقعیت زندهٔ یک عقیده تعلق پیدا می‌کند، ثمره‌ای اتفاقی از یک به اصطلاح تکامل است. و این گونه، وقتی صحبت از جوهرهٔ اولیهٔ یک عقیده می‌شود، چیزی جز الگویی بی‌مایه و کم‌رمق از تفکر برای ما باقی نخواهد ماند.

بدون شک این است دلیل این امر که می‌بینیم پژوهندگی‌های اخیر با وجود تمام دانش و تیزبینی خود، و علی‌رغم تمامی کشفیات کنترل‌شدهٔ بسیار پُر ارزش‌اش در حل و فصل مسائل خاص، در نهایت با همان مطالب میان‌تهی قدیمی به پایان می‌رسد. هرگونه پرسشی در باب معانی و بنیان‌ها همواره با قواعد توخالی‌ای از نظرگاه‌های مذهبی، یا خَلْجاناتی که تصور شده است برای تمامی مردمان و فرهنگ‌ها مصداق دارد، پاسخ داده شده است. از آنجایی که مردمان نیازها و شیوه‌های گوناگونی از زندگی دارند، این قواعد همواره فاقد جوهره‌ای ثابت هستند، و پیوسته در معرض تغییر قرار دارند. هیچ چیز نمی‌تواند تجلّی الوهیتی را که به طرزی بامعنا در قامت یونانِ هویت‌یابی شود ارایه دهد. هیچ کس نمی‌تواند روح و جانی را پیش روی چشمان ما قرار دهد که روزگاری مالامال از اندیشهٔ هنرِ یونان و خردِ یونان بوده است، روح و جانی که برگزیده شده بود تا آموزگار یک دنیا باشد. بدون تردید، لغت‌شناسان

کلاسیک زحمات زیادی را در مسیر دست یازیدن به جهانِ فکریِ شعرا و فلاسفه متحمل شده‌اند. به واسطهٔ ویلامویتس<sup>۱</sup>، آنها بر «تاریخدانانِ مدرنِ ادیان» بابت از دست دادن علاقه‌شان نسبت به ظهور ایزدان بزرگ و اینکه تنها «زمانی که دین کهن شروع به فروپاشی کرده است و خرافه‌های زندهٔ پاپیروس‌های جادویی جای آن را گرفته» به سمت آن باز می‌گردند، انتقاد وارد آورده‌اند. اما فردگراییِ لغت‌شناسان نیز تنها قادر به شناخت خالقانِ تمامی چیزهایی است که در مشابهت‌شان به شخصیت‌های یگانه و بزرگ دارای اهمیت و ژرفا هستند. بنابراین، برای دوران پیش از پیداییِ این خدایان بزرگ (که در اینجا به معنی عصری است که دین یونانی آغاز می‌شود)، تنها چیزی غیر معنوی باقی مانده است. از این رو، «تاریخ» دین یونان نه با مکاشفه و الهام که با هیچی آغاز می‌شود.

زمان آن فرا رسیده است که با توجهِ جدی‌تری به بررسی منابعِ پیردازیم، و به محروم کردن تعصّب‌آلود خود از نیمی از چیزهای هیبت‌انگیزی است که در درون آنها نهفته است، پایان دهیم.

## ۲

تقریباً هر دو طرف بر سر این موضوع توافق می‌کنند که آیین تنها گواهِ حقیقی است مبنی بر عقیدهٔ دینی، در حالی که اسطوره چیزی نیست جز

---

<sup>1</sup> Ibid., Vol. I, pp. 9-10.

شاعری. هر دو گروه به سادگی و بدون آنکه احساس کنند به مشکلی حل‌ناشدنی برخورد کرده‌اند، از دل تشریفات دینی هم قواعدی را که از این تشریفات سر بر آورده‌اند و هم ماهیت بنیادین نیروهایی را که این تشریفات برای خاطر آنها به وجود آمده‌اند استنباط کرده‌اند. احساسات و عواطف خودمان، قدری تفکر، کمکی که می‌توان از فرهنگ‌های بدوی‌ای که نمونه‌های مشابه مورد نیاز ما را فراهم می‌آورند دریافت کرد - اعتقاد بر آن است که این عناصر به ما اجازه خواهند داد تا به شکل ساده‌تری به معنای اولیه آدابی که می‌بایست با هدفی خاص انجام پذیرفته باشند دست بیابیم. ویلاموئیس بیان می‌کند<sup>۱</sup> که: «هدف آیین و تمامی آداب و مناسک آن یگانگی و تعامل با الوهیت است. این موضوع از دو جنبه قابل بررسی است: دست یازیدن به اراده نیک و فیض خدا، و یا فرو نشاندن خشم او.» دیگران اضافه می‌کنند که مناسک آیینی در اصل با هدف وادار کردن خدا به برآوردن آرزوها انجام می‌شده. در حقیقت گمان می‌شد که این مناسک فی‌نفسه و در ذات خود حایز تأثیراتی جادویی هستند. تنها در مراحل بعدی این تفکر بود که اراده نیک خدا نیز برای تحقق خواسته‌ها ضروری تصور می‌شد. اما من دیگر در این باره سخن نخواهم راند. کم و بیش، همه بر سر این موضوع توافق دارند که مناسک آیینی در ابتدا تنها هدفی را که می‌توانسته‌اند در پس خود داشته باشند به ارمغان آوردن پیامدهای سودمند برای انسان‌ها بوده است.

---

<sup>1</sup> Ibid., Vol. I, p. 34.

و به این شیوه، ذهن مدرن قادر شده است که از گذاره‌ای به شدت خام و ناپخته به منظور تطبیق دادن یکی از هیبت‌انگیزترین پدیده‌های تاریخ بشر با شیوه تفکر و زندگی خویش بهره ببرد. و از سویی، تشریفات دینی که هنوز هم ما را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند، می‌بایست همچون یک هشدار عمل کرده باشند. چون هیچ مشاهده گر جدی‌ای نمی‌تواند از این تلقی طفره برود که آیین از میان تمامی عناصری که برای ذهن مدرن بیگانه هستند غریب‌ترین آنها به شمار می‌رود. در نتیجه، مفاهیم سودمندی و نفع شخصی ممکن است برای توضیح مناسک آیینی اصیل از کمترین مناسبت برخوردار باشد.

به طرز عجیبی، طرفداران ایده سودمندی هرگز به تعارضاتی که خود را به ورطه آن در افکنده‌اند توجهی ندارند. ویلامویتس فریاد بر می‌آورد که «خدایان وجود دارند.» او حتی تا آنجایی پیش می‌رود که از «مکاشفاتی» سخن بگوید که انسان درباره آنها گفته است «این خدا است.»<sup>۱</sup> اما او آنچه را که بیان داشته است، درست در لحظه‌ای که می‌بایست معنی کامل آن بر او آشکار شود، فراموش می‌کند. اگر به‌راستی روزگاری بشر این‌گونه سخن گفته باشد — بشری که آوای نام «خدا» هنوز در او تحریکاتی شدید می‌آفرید، تحریکاتی که بعداً با ظهور سودمندی و مفاهیم جزمی از میان رفت — آیا این یک امر بدیهی است که نخستین انگیزه آنان طلب اراده نیک وجود عظیم‌الشانیه بوده باشد که با هیبت و ترس در مقابل او می‌ایستادند؟ در اینجا از خویشتن سؤال می‌کنیم که اگر این انسان‌هایی که رودروی خدای بزرگ قرار گرفته‌اند به

---

<sup>1</sup> Ibid., Vol. I, p. 17.

همان کوچکی بودند که گویی در تقابل با حامیانی حساس نسبت به «تملق»، مواعید و هدایا» قرار داشتند، پس این جلوه‌های عظمت در اقتصاد جهان از کجا می‌تواند نشأت گرفته باشد؟ ما یا می‌بایست این تلقی را که انسان روزگاری به خدایی صاحب‌نام اعتقاد داشته است رها کنیم، یا آنکه به این امر اعتراف کنیم که نخستین تجلی، که مکاشفه آن، انسان را مغلوب خود ساخت، احساسی از جذبه، سرسپردگی، وفاداری و تعالی را ایجاد کرده است. آیا در سرآغاز آیین هیچ‌گونه نشانی از این پدیده را مشاهده نمی‌کنیم؟ با این حال، وقتی ما به تصدیق این امر می‌پردازیم که آیین تنها ملجئی برای بر آوردن نیازهای عینی نبوده است، در همان حین، می‌بایست این تلقی‌های خوشبینانه را نیز که می‌توانیم به واقعیت آیین‌پی ببریم، یا اینکه می‌توانیم به سادگی به ماهیت عقیده‌ای که در پس آن جای گرفته است دست بیاییم، کنار بگذاریم. پس آیا ما می‌توانیم همواره خویشتن را در حصار ارزیابی آیین نگاه داریم، و انتظار هیچ‌گونه روشنگری‌ای را از جانب اسطوره نداشته باشیم؟

اما اسطوره، آنچنان که ما بیان داشته‌ایم، تنها شاعری است.

منظور ما از یک چنین عبارتی چیست؟ آیا منظور ما این است که اسطوره از یک کنش اختیاری تخیل سر بر آورده است؟ هیچ انسانی به‌جداً به این امر اعتقاد ندارد. شاعری اصیل هرگز عملی اختیاری و دلبخواهانه نیست. لغت‌شناسان کلاسیک به‌خوبی به این امر واقف‌اند که شاعران عصر باستان از خدایان استدعا می‌کردند که درون آنان را از روح حقیقت سرشار گردانند. اما این حقیقت احتمالاً حقیقت ایمان مذهبی نبود، بلکه گویی حقیقتی هنری بود،

و شاعران بزرگ (با اندیشه‌های خویش) نخستین کسانی بودند که به آن معنای واقعی‌اش را بخشیدند. قصدم این نیست که به کنکاش در باب اصطلاح «هنری» پردازم. این اصطلاح به طرز غریبی مبهم است، و این مبهم بودن مدت‌های مدیدی است که بر سر راه فهم اسطوره یونانی قرار گرفته است. به هر رو، با هر تلقی‌ای که در ذهن خود از خلاقیت شعری داشته باشیم، و فارغ از آنکه تا چه اندازه این موضوع که بسیاری از شاعران شخصی پیرامون اسطوره نوشتند و به نوشتن در باب آن ادامه دادند قابل اثبات و محتمل به نظر می‌رسد، این مسأله می‌بایست بر ما کاملاً روشن باشد که گذاره و پیش‌فرض بنیادین این شاعری شخصی را وجود جهان اسطوره شکل می‌داده است؛ و اینکه از این اسطوره اصیل اولیه نیز به نوبه خود نمی‌توان صرفاً با تثبیت به آنچه که آن را «فرایند شعری» می‌خوانیم چشم‌پوشی کرد. وقتی ویلامویتس به درستی حکم می‌کند که نخستین گذاره و پیش‌فرض ما می‌بایست این باشد که «خدایان وجود دارند»، این به آن معنا خواهد بود که با ارزیابی دقیق‌تر، گذاره «اسطوره وجود دارد» نیز قاعداً باید صدق کند. چرا که اگر خدایان «هستند»، اگر آنها واقعی هستند، پس نمی‌توان تصور کرد که قادر به داشتن مشخصه‌هایی متمایز نیستند. با این چنین گذاره و پیش‌فرضی، به هر رو، سر از جهان اسطوره در می‌آوریم. چه کسی را جرأت آن است که برای تصمیم‌گیری در باب گسترده تنوع و عظمت عواطفی که می‌توان به نخستین تجلی و ظهور اشکال الوهیت نسبت داد پیش‌قدم شود؟

به هر رو، امکان دارد که آیین از دل پاسخ‌های ارایه‌شده به مطالبات شخصی که در کل به پیش‌فرضِ اسطوره می‌انجامد، شکل گرفته باشد، هر چند در این مورد ممکن است که اسطوره مکتوم و پنهان باشد. بزرگی و عظمتی که آیین به خدمتگزاری آن فرا خوانده شده بود، می‌بایست حایز یک چنین کیفیتی بوده باشد: واقعیتهای مقدس، یا به تعبیری دیگر، تمامیتی سرشار از هستی حقیقی. در اینجا، بار دیگر می‌بایست به تصدیق این امر پردازیم که هیچ نظریه یا ایده‌ای را صلاحیت آن نیست که در باب پیچیدگی و درهم‌تنیدگی این واقعیت، پیشاپیش به ارایه فکر و اندیشه مشغول شود.

بسیاری از تشریفات تردیدناپذیر کهن به طرز واضحی در ارتباط با رویدادهای اسطوره‌ای قرار دارند. در الوسیس<sup>۱</sup>، سرنوشت دمترا<sup>۲</sup> و دخترش به شکل مراسمات آیینی در برابر دید عموم نمایش داده می‌شود. زنان خدمتگزار دیونیسوس نیز در کنش‌های خود و رنج‌هایی که متحمل می‌شوند، کاملاً شبیه ملازمان زنی هستند که بخش جدایی‌ناپذیری از هستی او را در اسطوره شکل داده‌اند. همچنان که این زنان در داستان لیکورگوس<sup>۳</sup> به طرز بی‌رحمانه‌ای تحت فشار و آزار هستند، که به واسطه ایلپاد از آن اطلاع داریم (و بسیاری اسطوره‌های دیگر نیز درباره مصائب و رنج‌های آنان سخن گفته‌اند)، به همین منوال، در تشریفات آیینی دیونیسوس نیز با زنانی رنجور و مصیبت‌زده روبه‌رو می‌شویم. دین دیونیسوس که اثر حاضر به آن اختصاص دارد، موارد بسیار

---

<sup>۱</sup> Eleusis

<sup>۲</sup> Demeter

<sup>۳</sup> Lycurgus

جالب توجه زیادی از این دست توافقات را پیش روی مخاطب قرار می‌دهد. اما در قلمرو سایر خدایان نیز، آیین و اسطوره اغلب در آنچنان مشابهتی نسبت به یکدیگر به سر می‌برند که هر یک می‌توانند تصویری منعکس شده از دیگری را در خود نمایان سازند.

تفسیری خام در این باره، که حتی در جهان باستان نیز با آن روبه‌رو می‌شویم، تشریفات آیینی‌ای از این دست را همچون یک بازتاب یا به تعبیری دیگر تقلیدی از اسطوره می‌نگرد. پژوهش‌هایی که اخیراً صورت گرفته است، مؤکداً این ایده را مورد رد و انکار قرار می‌دهند، و برعکس شیوه ذکر شده، اسطوره را ثمره‌ای از یک تخیل برانگیخته شده به وسیله تشریفات آیینی تفسیر می‌کنند. افزون بر این، وقتی پای هستی و وجود به میان بیاید، معنای حقیقی آن اغلب مدت‌ها پیش از این به دست فراموشی سپرده شده است. به نظر می‌رسد که این فرضیه به واسطه نوعی داستان افسانه‌ای که به روشنی برای توضیح نام‌ها و رسومی که درک‌ناشدنی گشته‌اند ابداع شده، مورد تأیید قرار بگیرد، افسانه‌هایی که از همین رو آنها را سبب‌شناسانه<sup>۱</sup> نامیده‌اند. اما به هر رو، انسان می‌بایست توجه داشته باشد که یک چنین ابداعاتی هرگز نمی‌توانند اهداف عامدانه خویش را تماماً پنهان نگاه دارند، و بر این اساس، از آثار کهنی که مخاطب بی‌طرف قادر نیست در آن چیز جهت‌داری را بیابد، متمایز می‌شوند. حقیقت امر آن است که هیچ انسان منطقی‌ای نمی‌تواند بپذیرد که تمامی اسطوره‌ها به یک چنین شیوه عقلانی‌ای ساخته شده باشند. آنان بیشتر این

---

<sup>۱</sup> aetiological

احتمال را خواهند داد که این‌ها ترجمه‌ای از مناسک آیینی در قالب وقایع کهن مقدس باشد؛ استعاره‌ای شاعرانه از یک عمل آیینی در قالب یک داستان، که در طی آن قرار است خدایان و قهرمانان همان نقش‌هایی را بر عهد بگیرند که در واقعیت، آدمی آن را در آیین پرستش خود به اجرا در آورده است. با این همه، اگر جهان اسطوره که آیین‌های آن به نمایش‌هایش انتقال پیدا کرده بیشتر وجود نداشته بوده است، باید تنها به این موضوع اندیشید که چگونه این به اصطلاح انتقال با اطمینان ماحصل فعالیت هیچ یک از شرکت‌کنندگان در آیین تلقی نشده است.

شکی نیست که هر دو طرف در جای خود هم درست می‌گویند و هم غلط. نه آیین به واسطه اسطوره به حیات فرا خوانده شد و نه اسطوره به واسطه آیین. اگر آنها را تا سرحد نتایجی که به با خواهند آورد مورد بررسی قرار دهیم، هر دو پیش‌فرض از ضرورت به سمت پوچی و بی‌معنایی حرکت می‌کنند.

### ۳

توضیح نسبتاً کودکانه‌ای که درباره آیین ارایه می‌شود که آیین تقلیدی از اسطوره است، مسلماً حق مطلب را در باب مفهوم آیین ادا نمی‌کند. با این حال، نظریه مدرن این توضیح را بیش از تمامی تأملات و خیالاتی که سابقاً بر آن صورت گرفته، بد فهمیده و بی‌قدر کرده است. نظریه مدرن که به واسطه اعتماد به نفس حاصل از تمدن فنی و عقلانی دوران خود نابینا گشته و به استیلا

و تسلطی کامل دست یافته است، هرگز به ابعاد شگفت‌انگیز آیین توجهی نکرده، و تنها به آن بخش از جوهره زنده آن، که ذهنی متمایل به چیزهای سودمند از جوهر زنده یک کلیسای جامع به آن دست می‌یازد، توجه نشان داده است. اگر پدیده آفرینش هنری برای مدتی کاملاً بر ما پوشیده باقی مانده است، می‌بایست پیش از آنکه به خود جرأت رخنه به معنای آن را بدهیم، با قدری از هیبت و شگفتی به آن نزدیک شویم. از این رو، پدیده آیین که به جز باقیمانده‌هایی اندک از دنیای باستان، در واقعیت امر از دسترس ما خارج گشته است، بیش از هر چیز دیگر می‌بایست در ما احساس عمیقی از هیبت و شگفتی بر انگیزد.

آیین در کلیت خود متعلق به *آفرینش‌های* سترگ و ماندگار روح بشری است. برای کسب چشم‌اندازی مناسب از آن، می‌بایست آن را در قالب معماری، هنر، شاعری و موسیقی دسته‌بندی کنیم - که تمامی آنها روزگاری جمعاً دین را شکل می‌داده‌اند. این یکی از بزرگ‌ترین زبان‌هایی است که بشر در قالب آن با قادر مطلق صحبت می‌کند، صحبتی که برای آن هیچ دلیلی جز ضرورت وجود ندارد. قادر مطلق یا «خدا» نام‌هایی همچون قادر مطلق و خدا را تنها با برانگیختن ترس در انسان و وادار ساختن او به جلب اراده نیک خود با ادای خیرات، به دست نیاورده است. گواه بزرگی و عظمت او، قدرتی است که او ایجاد می‌کند. آدمی بزرگی و تعالی‌ای را که به واسطه آن قادر و توانا گشته است به احساس حضور او مدیون است. و این تعالی و بزرگی، قدرت نطق آدمی است، قدرتی که خود گواهی است بر مواجهه شگفت‌انگیزی که از

طریق آن به تصور در آمده و به هستی پا گذاشته است. هر ظهور و تجلی‌ای گشایش روح آدمی را نیز در پی دارد، و این فرایند بلافاصله فعالیت خلّاقانه را به همراه خواهد آورد. آدمی در این وضعیت می‌بایست احساس هیبتی را که به او دست می‌دهد به قالب بیان در بیاورد. زمان‌هایی هست که این کار را با بنای معابد انجام می‌دهد، شکلی از بیان که تکلیف غول‌آسای ساخت کلیساهای جامع، حتی در دل قرونی که پیش رو ما ایستاده است، به آن استمرار بخشیده. کسی می‌تواند یک چنین بناهایی را سکنا گزیدنِ قلمرو الوهی بخواند، اما یک چنین اصطلاحی تنها بخش بی‌اهمیتی از معنای عظیم آنها را می‌تواند بیان کند. این بناها آینه هستند، بازتابی از جهان الوهیت، و زائیده روحی هستند که پس از لمس شکوه و عظمت، می‌بایست خود را در قالبی تجسّمی بیان کرده باشد.

مقدس‌ترین زبان از میان این زبان‌های عظیم، زبان آیین است. دوران آن به بسیاری پیش از ما باز می‌گردد، و شگفت نیست اگر که می‌بینیم دقیقاً همین زبان آیین است که برای ما بیگانه‌تر از تمام زبان‌های دیگر جلوه گر شده است. این امر گواهی است بر آنکه قادر مطلق آنچنان نزدیک تصور می‌شده که آدمی می‌بایست وجود خودش را همچون صورتی که در قالب آن این قُرب و نزدیکی قابلیت بیان یافته است پیشکش می‌کرده - بیانی که در دیگر زبان‌ها از فاصله‌ای دورتر، به واسطه عاملیت سنگ، رنگ، لحن و واژه خلق شده است. به همین خاطر، دیگر زبان‌ها با ناپدید شدن قرب و نزدیکی الوهیت قدرت بیشتری کسب کردند، در حالی که آیین به تدریج حیات و پویایی خود را از

کف داد. اما این زبان نیز هم‌پای دیگر زبان‌ها برای هزاران سال همچنان به حیات خویش ادامه داد، و بسیاری از اشکال آن حتی در دوره‌های بعدی نیز توانایی برانگیختن الوهیتی را که در زمان‌های قدیم آن را متجلی می‌ساختند در خود داشتند.

تمامی این مطالب در تعارض با این حقیقت قرار ندارد که در طی آیین چیزهایی مایه شادمانی و خرسندی الوهیت به او پیشکش می‌شود، چیزهایی که می‌بایست سزاوار او باشند. این مطالب همچنین با این حقیقت نیز تعارضی ندارد که تمامی این فرایند با میل طبیعی انسان برای بهره‌مند شدن از اراده نیک الوهیت همراه بوده است. هر آن کجا که آدمی با هیبت و عشق قرین گشته است، نخستین انگیزه احترام و دهش، نیاز او برای بیان عواطفی عظیم است. لیک اگر در اینجا ظن خودخواهی برود، در آن صورت می‌توان خلجاناتِ درونی پیشکش‌کننده را ناخالصانه و دینمداری او را بی‌مورد قلمداد کرد. اما آیا به‌راستی می‌بایست خلجانات و شوریدگی‌های خشن و عوامانه بشر را به عنوان الگویی از درآمیختگی انسان با خدایان تلقی کرد؟ اگر اینچنین نیست، پس بیایید تا دیگر از واژگانی همچون هیبت‌انگیز به مثابه «ایمان» و «پرستش» یاد نکنیم. پس بیایید تا دیگر از «وقایع بزرگ» صحبت نکنیم، و با به‌کارگیری نام دین همچون تعریفی از یک توهم خرافی و بهره‌کشی‌های منفعت‌طلبانه‌اش، آن را ضایع نسازیم. انسانی که به خویشتن اجازه می‌دهد تا از بزرگی و عظمت صحبت کند، می‌بایست به این امر آگاه باشد که قطعی‌ترین نشانه آن این است که عواطفی عظیم می‌بایست در قبال آن بروز داده شود.

اشکال مختلف آیین بر اساس قرب و نزدیکی الوهیت تعیین گشته‌اند. به همین خاطر، بسیاری از آنها مشخصه‌های درهم‌آمیزیِ بلافصل با الوهیت را دارند. قربانی و ایثار صورتی از یک پیشکش را به خود می‌گیرد که قرار است الوهیت آن را دریافت دارد، خوراکی که قرار است او نیز در آن سهیم شود. نیایش یک تحیت، مدیحه یا عرض نیاز است. اما سگناتی که پرستنده بر خود می‌گیرد و اعمال بدنی او، بدون شک کهن‌تر از کلماتی است که ادا می‌کند، و بیانی است اولیه‌تر از این احساس او که خدا حضور دارد. با قدرت عاطفی‌ای که در انسان نمونه ذکر شده خود سراغ گرفتیم، مسأله اجبار دیگری محلی از اعراب پیدا نمی‌کند. آنچه که او بعداً از دل سنگ برای بزرگداشت خدا بنا کرد (و کلیساهای جامع او امروزه هنوز از آن برای ما حکایت می‌کنند)، همان چیزی است که روزگاری در قامت خود او، با دستانی گشاده رو به آسمان، ایستاده همچون یک ستون یا قائم بر زانوان خویش، تجلی یافته بود. و اگر در طی قرون، از میان معانی بی‌انتهای این عمل، تنها عنصر بامفهومی که در کل باقی ماند عمل لابه و درخواست بود، همچون ذره کوچکی از آن معانی اولیه، این خود تنها نمونه‌ای است از همان فقر و کم‌مایگی فهم که اشکال دیگر آیین نیز در دوره‌های بعد از آن رنج می‌بردند.

عمل آیینی قربانی خون آفرینشی است که هنوز هم می‌توانیم عظمت آن را احساس کنیم، هر چند مفهوم آن در زمانی که هنوز هم به اجرا گذاشته می‌شد تا حد زیادی از بین رفته بود. نظریه‌های اخیر — فارغ از آنکه آیا به ایده «معامله

با خدا<sup>۱</sup> یا شیوه‌های پیچیده‌تری از تفکر متشَبَّث می‌شوند - حاکی از آن هستند که تمامیت مفهوم این عمل آیینی نمی‌تواند از انگیزه‌هایی برآمده از هستی‌عقلانی ما سر زده باشد. اگر ما در جایگاه احساس دوباره آن قرار داشتیم که برای یک ایزد قرار گرفتن در حضور بلافصل ما چه معنایی می‌تواند داشته باشد، تنها تجربه‌ای از یک چنین قربت و نزدیکی می‌توانست چشمان ما را باز کند. حتی آرزوی یک چنین تجربه‌ای نیز عملی خودبینانه خواهد بود. اما یک چنین چیزی نمی‌تواند ما را در درام قدرتمند حیوانی که خون حیات‌بخش خود را می‌افشاند، ناتوان از بازشناسی نمودی از یک شرایط ذهنی کند، شرایط ذهنی‌ای که نمونه‌ی مشابهی از تعالی و عظمت آن را می‌توان در آثار بزرگ هنری یافت. هیچ چیز بی‌معناتر از آن نیست که کسی عنصر مصلحت و اقتضای دوران را که هیچ گاه یک اثر هنری اصیل کاملاً خالی از آن نیست، با روحی که تمامیت اثر آفریده‌شده را ایجاد کرده است اشتباه بگیرد. یک چنین کاری بکارگیری فرایند فسیل‌شدگی در فرایند حیات است. به همان اندازه که روح خلّاقه ضعیف شود و تحت الشعاع قرار بگیرد، عنصر منفعت و سودمندی برجسته‌تر می‌شود.

اگر قرار بود که به ایده سودمندی اعتقاد پیدا کنیم، آن گاه در برخورد با آن دسته از اعمال آیینی که قیاس به نفس‌های شخصی‌مان دیگر نمی‌توانست اجازه دهد که برای آنها معنا و هدفی پیدا کنیم، دچار مشکل می‌شدیم. در اینجا، رقص‌ها، دسته‌های آیینی، و انواع بسیار متشَت و پراکنده‌ای از صحنه‌های

---

<sup>1</sup> do ut des

دراماتیک را مدنظر داریم. بیایید تا دیگر اجازه ندهیم به واسطه نظام فکری کم‌مایه و بایری که اعضای فرهنگ‌های واپسگرا گمان می‌کنند می‌توان به وسیله آن رسومی را که هنوز وجود دارند اما دیگر نمی‌توان از آنها چیزی فهمید توضیح داد گمراه شویم. هیچ شکی برای یک پژوهنده جدی باقی نمی‌ماند که رقص‌ها و تکامل‌های آیینی به واسطه ارتباط با جهان الوهی به جنبش و حرکت در آمدند و شکل گرفتند. در این حین، آنان آنچنان مشحون از حضور الوهیت و خالی از خود می‌شدند، که دیگر با کنش‌های خود بیانگر وضعیتی بشری نبودند، بلکه واقعیت و فعالیت خود خدا را به نمایش می‌گذاشتند. به همین خاطر، بعداً این‌طور گفته شد که بشر در حال تقلید از خدا و پیشینه او بوده است. این استنباط هنوز هم با فاصله منطقی‌ترین توضیح ممکن است. اندیشه‌ای که امروز بسیار به آن علاقه نشان می‌دهیم — که انسانی می‌خواسته مبدل به یک خدا شود — در بهترین حالت با تفسیری اخیر تطابق پیدا می‌کند. اگر خدا واقعاً حاضر بود، آدمی چه کاری بهتر از این می‌توانسته انجام داده باشد که خود مبدل به پیکر نمادین زنده‌ای از حضور او گردد؟

اما خدا هنوز هم صاحب پیشینه‌ای نبود که بتوان با آن ارتباط برقرار کرد و آن را مورد تقلید قرار داد. به اسطوره خدا در طی فعالیت‌های آیینی حیات بخشیده می‌شد، و کنش‌های آیینی چستی او و آنچه را که به انجام رسانیده بود به شکلی تجسمی متجلی می‌ساخت. پیش از آنکه مؤمنان انگاره خدای خویش را به تجسم در آورند، و نمودی شفاهی به زندگی و کارهای او بدهند، خدا آنچنان به آنها نزدیک بود که روح آنها نفس به نفس خدا، به سوی اعمال مقدس بر

انگیخته می‌شد. آنها با بدن‌های خویش انگاره‌ای از او را خلق می‌کردند. بسیار پیش از آنکه این اسطوره صامت و گنگ به اقلیم شیوایی و شاعرانگی وارد شود، واقعیت زنده خدا در وقار و طمأنینه کنش‌های مؤمنان او متجلی گشته بود.

عصر عظیم این اسطوره، به معنای واقعی کلمه، تنها هنگامی طلوع کرد که آیین شروع به از دست دادن طراوت اصیل و پویایی و حیات خلاقانه خود کرد و به ورطه رکود و ثبات در افتاد. در آن زمان، پیکر تراشان بزرگ شروع به استخراج از همان غنای الوهی‌ای کردند که از دل آن پیشتر اعمال آیینی سر بر آورده بود. آنها در غنای مالا مال از عاطفه آن تنوعی از بودن و شدن را کشف کردند که آیین پیشتر آن را آشکار و هویدا نساخته بود. لیک واقعیتهای مشابه آنچه پیشتر در نهادهای آیینی بیان گشته بود توسط خنیاگران ارایه شد، کسانی که بی شک ترانه‌های خود را درست از دل عنصر هستی، تأثیر و سرشت این واقعیت خلق کرده بودند؛ چیزی که حامیان آیین - یا همان جامعه - می‌بایست در فرایند استکمال‌گایی آیین آن را تجربه و احساس کرده باشند.

واقعیت زنده همواره رکودناپذیر و توقف‌ناشدنی است. دیگر مردمان ممکن است در پیشگاه الوهیت قوانین قدسی و مقدس‌ترین خرد را دریافت داشته باشند، اما نبوغ یونانی به سمت شاهراه تأثر هدایت شده بود، که صحنه‌های آن آشکارکننده شگفتی‌های جهان خدایان با وضوحی بی‌همتا و یگانه بود. وجود قدسی که در آیین هر ایزدی به طرز مقاومت‌ناپذیری به تشریفات آیینی منتج می‌شد، وضوح و روشنایی بخشیده شد و در غنا و فراوانی اشکال هویدا

گردید. در این وضعیت بود که معنای بی‌انتهای جهان الوهی خود را به روشنایی اشکال زنده وارد کرد - وضعیتی مشابه آنچه که بعداً در قالبی تازه در هنرهای زیبا رخ داد.

این است شیوه یونانیان. آیا ما باید این شیوه را تنها به این خاطر که در آن، ایمان به خدا نه آشکارکننده احکام، کفاره‌ها و انکار دنیا، که نمایانگر قدّوسیت خدای حاضر و گسترده‌های عظیم هستی‌ای است که در آن خدایان همچون اشکال جاودان فعال هستند، غیر مذهبی‌تر از دیگر شیوه‌ها تلقی کنیم؟ و البته که این تعصب و عقیده جزمی تا به امروز در قلب تمامی پژوهش‌ها جای داشته است، و بر این اساس هر چیزی را که اسطوره خلق کرده است، می‌بایست به عنوان فراورده‌ای از تخیل شعری تفسیر می‌کردیم، بی آنکه اصلاً به این موضوع هیچ توجهی داشته باشیم که وظیفه ما فهم دین روح یونانی است.

برای این دین، اسطوره‌ای به این شکل، گواهی کم از خود آیین به شمار نمی‌رود. حقیقت آن است که اسطوره اطلاعات بیشتری را به ما ارزانی می‌دارد، چرا که اشکال آیین برای ما کمتر شناخته‌شده و شوربختانه در اغلب موارد مبهم هستند. از سویی دیگر، زبان اسطوره از انعطاف و روشنی بیشتری برخوردار است. بدون شک، در آن دوره‌هایی که خنیاگران دیگر سخنگوی روح جامعه نبودند، بلکه شخصاً مکاشفاتی را از الوهیت دریافت می‌کردند، اسطوره به اوج کمال خود دست یافت. افزون بر این، در گذر سالیان، آدمی با استفاده از تخیل شعری خویش اسطوره را دستخوش تفاسیر شخصی و دلبخواهانه، تأملات بوالفضولانه، و تمایلات خامی که همواره در جهت معقول

ساختن چیزها داشته، کرده است. اما به هر رو، در نگاهی کلی، اسطوره همچنان به عنوان والاترین پدیدهٔ دین یونان باقی مانده است.

اسطوره‌ها که خود را با قهرمانان مرتبط می‌سازند، مکاشفاتی جمعی از تجلیِ قهرمان‌گرایی هستند، هر چند بسیاری از این داستان‌ها مستقلاً توسط شاعران شخصی شکل گرفته‌اند. لیک آنچنان که می‌دانیم، ظهور و تجلیِ قهرمان‌گرایی را نمی‌توان به آفرینش شعری نسبت داد، بلکه خود پیش‌فرضی است در پس تمامی آفرینش‌های شاعرانه. مورد اسطوره نیز دقیقاً به همین گونه است، که حیات خویش را از اشکال اولیهٔ الوهیت دریافت می‌کند، اشکالی که ضرورتاً می‌بایست واقعیت خود را به واسطهٔ جوئی از روشنگری و آگاهیِ فزاینده به روح یونانی شناسانیده باشند.

به هر رو، مقصود حقیقیِ تحلیل انتقادیِ ما بازشناسیِ درست موارد خودمحو رانه - موارد مبتذل و سطحی - است، و همچنین متمایز ساختن آنها از ویژگی‌های بزرگی که به واسطهٔ آنها جهان الوهی خود را بر روح یونانی که برای مشاهده‌گری تولد یافته بود آشکار و متجلی ساخت.

## ۴

تا اینجا کار، من پیوسته از واقعیت الوهیت سخن گفته‌ام، هر چند مرسوم است که معمولاً تنها از مفاهیم و عقاید دینی سخن بگویند.

پژوهش‌های تازه‌تر در باب دین به طرز غافلگیرکننده‌ای نسبت به مضامین هستی‌شناسانه این عقیده بی‌تفاوت است. واقعیت امر آن است که در تمامی اسطوره‌شناسی آنها به طور ضمنی این گونه فرض شده است که نمی‌توان تصور وجود جوهره‌ای را داشت که توجیه‌کننده آیین‌ها و اسطوره‌ها باشد. به عنوان بنیانی برای اعمال آیینی عصر باستان، این تفکر هیچ چیز عینی و خارجی‌ای را که ما نتوانیم در زندگی روزمره خود به طور نزدیکی با آن پیوند برقرار کنیم به رسمیت نمی‌شناسد - هیچ چیزی را که نتوان آن را به عنوان چیزی تلقی کرد که می‌شود با ذهنیت تجربی و علمی به طرز بسیار مناسب‌تری شناخت. با این همه، حتی ویلامویتس هم در مقدمه کتاب خود در این باره حق مطلب را ادا نمی‌کند، وقتی می‌گوید: «تاریخدانان ادیان اغلب این گونه الغا می‌کنند که تاریخ به سمت حذف کامل دین حرکت می‌کند.»<sup>۱</sup>

تفسیر تازه ما از آیین به عنوان کنشی خلاقانه، به بهترین وجه ممکن ما را برای تشریح پرسش هستی‌شناسی و پاسخگویی به آن آماده می‌کند.

اگر اسطوره‌ها و آیین‌ها نه همچون قصه‌هایی پوچ و بیهوده یا کنش‌هایی در جهت مقصودی سودمند، بلکه همچون آفرینش طبیعتی نمادین و ماندگار مانند بناها و پیکره‌ها گام به جهان گذاشته باشند، در آن صورت ما می‌بایست فرایند شکلگیری آنها را به شیوه‌ای مشابه آنچه که در آن فرایند خلاقانه می‌بایست مورد نقد قرار گرفته باشد نقد کنیم.

---

<sup>۱</sup> Ibid., Vol. I, p. 9.

انسان‌های خلاق همیشه به این نکته پی برده‌اند که عمل آفرینش می‌بایست به واسطه چیزی که از حیطة قدرت آدمی خارج است به اجرا گذاشته شود. به همان اندازه که نیروی خلاقانه آنها عظیم‌تر بوده، اعتقادشان نیز به وجودی که دارای واقعیت و جبروت کسی بود که تمامی این‌ها را تحقق می‌بخشید راسخ‌تر بوده است. حتی پیروان متواضع‌تر استادان بزرگ نیز نمی‌توانستند از اندیشه الهام صرف‌نظر کنند. پژوهش‌هایی که در این باره صورت گرفته، متأسفانه از درک اهمیت این پدیده غفلت کرده‌اند. شکی نیست که آنان تحت تأثیر عظمت واقعه‌ای که در طی آن عناصر زنده و حیات‌بخش به وجود آمده‌اند قرار گرفته‌اند، اما در نهایت استنباط آنان این بوده است که می‌توانند خود این رخداد را بدون در نظر گرفتن تجربیات کسانی که با تمام هستی خویش در واقعه‌ای از این نوع سهیم بوده‌اند مورد داوری قرار دهند. آنچه که درباره انسان شناخته شده است - انسان در تعریفی که اجتماع از او ارایه داده است، به عنوان کسی که قدرت قوام بخشیدن به کیفیات خاصی از افکار و کنش‌ها را در جهت منافع خویش دارد، کسی که گاه به خویشتن اجازه می‌دهد به واسطه رهاوردهای فرهنگی‌ای که بسیار پیش از او آفریده شده‌اند تعالی بیابد - این حقیقت به خوبی شناخته شده، با تأکیدی که شایسته آن است، به نظر تمام آن چیزی است که پژوهندگی‌های ما برای فهم نیرومندترین چیزی که تا کنون آفریده شده است به آن نیازمند هستند. دلمشغولی انسان مدرن با فرهنگ‌های اولیه احتمالاً به این نقطه نظر کم‌عرض تمرکز وسیع‌تری بخشیده است. اما این یک توهم است؛ چرا که این یک پیش‌فرض تعصب‌آمیز محض است که

تصور کنیم دیدگاه‌ها و ظرفیت‌هایی که عموماً در تمامی این فرهنگ‌ها مشاهده شده است، واقعاً قادر است ساختار نهادهای حکومتی و آیین‌های باستان آنها را توصیف کند.

پدیدهٔ خلاقه می‌باید گواهی بر خود باشد. و شهادت آن تنها یک معنا در دل خود دارد: که ذهن بشری حتی تحت مساعدترین شرایط به خودی خود نمی‌تواند خلاق و آفرینشگر شود، بلکه نیاز به یک *دگرگونگی* شگفت دارد که آن را تحت تأثیر و الهام خود قرار دهد؛ و اینکه اثربخشی این دگرگونگی مهم‌ترین بخش از تمام فرایند خلاقه را شکل می‌دهد، فارغ از میزان استعداد افراد. این آن چیزی است که افراد خلاق در تمامی اعصار هنگامی که متوسل به الهامی برآمده از هستی‌ای والا تر شده‌اند بیان کرده‌اند. هنگامی که هومر موسه<sup>۱</sup> را بر می‌انگیزد و از او درخواست می‌کند که او را تعلیم دهد؛ وقتی هسیود به ما می‌گوید که آواز موسه‌ها را شنیده است، و به واسطهٔ خود آنها به مقام شاعری نائل آمده است؛ بنابراین، به طور معمول در این موارد چیزی جز نتیجهٔ ضروری اعتقاد به خدایان که دیگر معنایی را برای ما در بر ندارد مشاهده نمی‌کنیم. لیک اگر به گوته گوش فرادهیم، آن هنگام که مشتاقانه به ما اطمینان می‌دهد که افکار عالی نه متعلق به انسان‌ها بلکه موهبت‌هایی هستند که می‌بایست با احترام و سپاسگزاری از خدایان پذیرفت، در آن صورت خواهیم توانست حرفهٔ امثال هومر و هسیود و بسیاری دیگر را از منظری متفاوت بنگریم. فارغ از آنکه ما به آپولون و موسه‌ها اعتقاد داشته باشیم یا نه، می‌بایست

---

<sup>۱</sup> Muse

این موضوع را تأیید کنیم که آگاهی پویا و زنده‌ای از حضور در پیشگاه یک موجود والا تر ضرورتاً بخشی از فرایند خلاقه در انواع عالی تر آن است، و اینکه اگر این حقیقت را نادیده بینگاریم، هرگز نخواهیم توانست حق مطلب را درباره پدیده این نوع آفرینش و خلاقیت ادا کنیم. حتی ذهن‌های کوچک‌تری که اشکال تازه‌ای از یک نظام پرتألولو تر را در قلمرویی که بسیار پیش از این ترسیم شده است خلق می‌کنند نیز احتمالاً به پدیده اسرارآمیز و حیرت‌انگیزی که در آنها اتفاق می‌افتد آگاه هستند. اما هر چه که به این آفرینش‌های عظیم، اولیه و دوران‌ساز نزدیک‌تر شویم، این آگاهی از شفافیت و قدرت بیشتری برخوردار می‌شود.

آیین‌بیش از تمامی آفرینش‌های دیگر، گواهی است بر مواجهه با ماوراء الطبیعه. با این وجود، در آغاز، این تمایز به بزرگی‌ای که امروز به نظر ما می‌رسد نبود. انواع گوناگونی از آفرینش‌ها که ما آنها را با نام هنر می‌شناسیم، در گذشته به آیین‌نزدیک‌تر بودند، و در واقع به قلمرو خاص آن تعلق داشتند. حتی زبان نیز، بدون شک، در طی بده‌بستان با نیروی استعلایی‌ای که جهان را به حرکت در می‌آورد آفریده شده بود. پیش از آنکه زبان به بهبود فهم متقابل در بشر منتج شود، به واسطه نیروی نخستینی در قالب تحمید و تجلیل سر بر آورد. با نگرستن بر هنرها، امروز نیز می‌توانیم مشاهده کنیم که چگونه آنها پیوند خود را با آیین قطع کرده‌اند و صورتی سکولار و غیر مذهبی به خود گرفته‌اند. این‌ها بی‌شک به واسطه نفحات<sup>۱</sup> معجزه‌آسای نیرومندتر و عمیق‌تری پا به عرصه

---

<sup>۱</sup> afflatus

هستی نهاده‌اند، نفعات مکاشفه‌آمیزی که حتی امروز نیز می‌توان حضور آن را به واسطهٔ فیضاناتِ جذبه‌آمیز، آن‌هنگام که به نظر می‌رسد هنرها از موجودیتی کاملاً مستقل برخوردار هستند، احساس کرد.

بنابراین، وقتی بر بنیان‌ها، بر نیروهای بنیادین، نظر می‌کنیم، می‌بایست تمامی فعالیت‌های خلاقانهٔ انسان را، بدون هیچ‌گونه تمایزی، به عنوان اعمالی عبادی و آیینی هویت‌یابی کنیم. اما در میان آنها هستهٔ صمیمانه‌تری وجود دارد که هرگز نمی‌توان آن را سکولاریزه ساخت، چرا که در اینجا خودِ انسان، در جایگاهِ موجودی که صاحب جسم و روان است، جوهره و مادهٔ اولیه‌ای است که قادر مطلق نقش شکل و صورت را در آن ایفا می‌کند. این‌ها به معنای خاصی از کلمه، همان اشکال و صورت‌های آیین هستند. آنها ممکن است ارتجاع‌پذیریِ خود را از دست بدهند، ممکن است ناپدید شوند، اما هرگز سکولاریزه نخواهند شد. سایر فعالیت‌های خلاقه به‌نوعی از عالمِ محیرالعقولِ اسرار خارج شده‌اند، و هر چند که هنوز هم نمی‌توانند بدون دریافت شراره‌های حیات از عالم اسرار به موجودیت خویش ادامه دهند، اما نمی‌توان آنها را از این فاصله به اشتباه جزوی از آن به شمار آورد.

این از مشخصه‌های بخصوص خلق و آفرینشِ آیین است که این فاصله در آن مشاهده نمی‌شود. این پدیده آنقدر با آگاهیِ گریزن‌پذیرِ نزدیکیِ ماوراء در ارتباط است که آدمی با تمامیِ موجودیت خویش به سمت کنش خلاقانهٔ شکل‌آفرینی سوق داده شده است. پیکرتراشان و آفرینشگرانی از هر نوع، از الهامات و تجلی‌های بینش به‌خوبی آگاه‌اند؛ و هر چه که از جایگاهِ رفیع‌تری

برخوردار باشند، با احترام و هیبت بیشتری از جهان اسراری که هدایتگر آنان است سخن می‌گویند. از سویی دیگر، آیین گواهی است بر ظهور و تجلی جهان الوهیت. در قلب تمامی ادیان، تصویر خدا جای گرفته است. اینکه او آمده است، اینکه او حاضر است - این عنصرِ معنابخش و حیات‌آفرین در تمامی اشکال اولیهٔ دین بوده است. به واسطهٔ این عنصر، به واقعه‌ای نخستینی رسیده‌ایم که دیگر آن را نه به عنوان ثمره‌ای از تفکر انسان، ساختارهای معرفتی او و زندگی روزمره‌اش، بلکه بیشتر به عنوان پیش‌نیاز آنها می‌بایست درک کرد. و این گونه، پرسش در باب اینکه آیا رویدادی در جهان بیرون رخ داده است یا اینکه انسان تحت تأثیرِ یک «اندیشه» قرار گرفته است نیز دیگر محلی از اعراب ندارد. مورد دوم تنها حایزِ وثاقتی صوری است. چون حتی هنگامی که از تعبیر «اندیشه» استفاده می‌کنیم، می‌بایست همواره تأکید داشته باشیم که در حال بررسی چیزیِ تقلیل‌ناپذیر هستیم، بررسیِ یک عنصر که محرک و جهت‌دهندهٔ فرایندهای فکری است، نه بررسیِ نتایج برآمده از این فرایندها.

استخراج این «چیز» اولیه از قوانین به‌خوبی شناخته‌شدهٔ تفکر و ادراکِ حسی، به دلشغمولیِ اصلیِ پژوهشگران در سال‌های اخیر مبدل شده است. وقتی این قوانین افاقه نکنند، دسته‌های فکریِ مشابهِ آنها اتخاذ شده‌اند (نمونه‌ای از این دست ارنست کاسیرر<sup>۱</sup> است). این دسته‌ها احتمالاً در بنیانگذاریِ یک جهان‌بینیِ اسطوره‌ای هم‌افزایی‌ای مشابه آنچه دسته‌های تفکر ما در بنیانگزاریِ جهان تجربی‌مان در حال انجام اند صورت داده‌اند. فرضیه‌های باقی‌مانده که

---

<sup>1</sup> Ernst Cassirer

کاملاً یا دست کم تا حدی تصنعی هستند، پدیده بنیادین عنصر دینی را به هیچ وجه مدنظر قرار نمی دهند. در واقع، حضور آنها تنها برای این است که تا جایی که برایشان مقدور است از بازشناسی و تشخیص آن پرهیز کنند.

اما اشاره به قوانین فکر چه سودی دارد اگر از شناخت آنچه به قوانین تفکر عقلانی سمت و سو بخشیده است باز بمانیم؟ از اشاره به نیازهای بشری، آمال بشری و اشکال بشری واقعیت چه چیزی عاید ما شده است، وقتی که درست همین عناصر هستند که بیش از هر چیز دیگر نیاز به تفسیر و توضیح دارند؟ ما واقعاً می بایست درک کنیم که این کار بیهوده ای است که بخواهیم اشکال بنیادین عقیده دینی را از مجموعه کاملی از اندیشه ها، نیازمندی ها و آرمان هایی که در حال حاضر موجود است استخراج کنیم. چون این عناصر هر چند علی الظاهر با بعضی شرایط مفروض در جهان بیرونی و درونی مطابقت دارند، اما پیش از آنکه به ماهیت واقعی خود دست یابند همچنان نیازمند چیزی هستند که آنها را در قالب یک کل هویت یابی کند. این شیوه منقطع نگریستن ما بر چیزها است که در این باره ما را دچار فریب می کند. تمرکز ما بر ضروریات و نیازمندی ها، فرایندهای فکری، آمال، اهداف و آرمان های شخصی است، و یک کل را در نظر نمی گیریم. ما از درک این موضوع که تمامی این ها در واقع اشکال یگانه ای از الگوی حیات جمعی هستند غافل ایم؛ الگویی که آفرینش آن اعجازی بس عظیم تر از دستاوردهای شاخص ترین آفرینندگان و مبدعان بوده است. و به واسطه آن است که ما به سمت عمل عظیم آفرینش سوق داده شده ایم. پیشینه هر چیزی اشاره به آن دارد، و از طریق آن تمامی

اشکال - آنها را آثار، نیازمندی‌ها، جزمیات یا هر چیز دیگر بخوانیم - جهت‌گیری‌شان مشخص شده است.

در مرکز هر چیزی پراهمیت و معناداری، در مرکز هر نیت و قصد نهایی‌ای انگاره خود انسان جای می‌گیرد - صورتی که او می‌خواهد خود را در آن مشاهده کند. خنده‌دار است اگر بگوییم که او این انگاره را به‌قادر مطلق عاریه داد، و این‌گونه اشکال خدایان انسان پا به عرصه هستی نهاد. بلکه در جهان الوهی بود که این انگاره نخستین بار بر او پدیدار گشت. پیش از آنکه انسان در جایگاه مشاهده خویشتن قرار بگیرد، خدا خود را بر او آشکار کرده بود. انگاره خدا متقدم بر انگاره بشر است. اینکه صورت و طبیعت انسان می‌توانست و می‌بایست چگونه باشد را، آدمی از تجلی و ظهور جهان الوهی آموخت.

این تجلی پُرابهت، که از طریق تأمل بر آن آدمی به انگاره خویشتن آگاه گشت، آن کلیت پُر تکاپویی را نیز که ما به عنوان تمامیت الگوی زندگی می‌شناسیم از خود برون تراوید. در آغاز همواره خدا جای می‌گیرد. توسط او است که برای نخستین بار هدف و راه رسیدن به هدف آفریده شده است؛ و توسط او است که گمان می‌رود رنج تسکین داده می‌شود. این‌گونه نیست که بشر آمالی را در سر می‌پرورانده، و ایزدی برای تحقق آنها بر او پدیدار گشته است، بلکه خود نیازها و آمال، همچون اعطا و تحقق آنها، از واقعیت جهان الوهیت سرچشمه می‌گرفته‌اند.

زمان بسیاری صرفِ این تکلیفِ عبث و بی‌معنا گشته است که عنصری اثربخش را از چیزی فاقدِ ظرفیت و توانایی استخراج کنند. هیچ چیزی در دنیا وجود ندارد که باروری‌ای مشابه آنچه انگارهٔ ایزدی از خود به نمایش گذاشته است در آن دیده شود. و در نهایت بیایید باور کنیم که کوتاه‌نظرانه است که بخواهیم ردِّ بارورترین چیز را در چیزی نابارور دنبال کنیم: یعنی در آمال، تشویش‌ها و اشتیاق‌ها؛ باور کنیم که کوتاه‌نظرانه است که بخواهیم ردپای اندیشه‌های پویا و زنده‌ای را که برای نخستین بار تفکر عقلانی را ممکن ساختند، در فرایندهای عقلانی دنبال کنیم؛ یا فهمِ عناصرِ بنیادینی را که در ابتدا قلمرو و جهت‌گیریِ کشش‌های هدفمند را تعیین کردند، در مفهومِ سودمندی ردگیری کنیم.

## ۵

چه به کنکاش در بابِ آیین و عقیدهٔ یک فرهنگ خاص پردازیم و چه در حیات بشری‌ای که در قالبِ آن بیان گشته جستجو کنیم، همواره با عملِ عظیمی از آفرینش روبه‌رو می‌شویم، که نمی‌توان آن را با هیچ‌یک از ساختاربندی‌های شخصیِ این فرهنگ توجیه کرد؛ بلکه خواهیم دید که این هستهٔ اولیه، تمامیِ آنها را از موهبتِ طبیعتِ درونی‌شان، و به تبعِ آن، هستی و موجودیت‌شان برخوردار کرده است.

کلیتِ ساختاربندی<sup>۱</sup> آنچه با نام فرهنگ می‌شناسیم، بر مبنای اسطوره‌ای غالب که به طور جدایی‌ناپذیر پیوسته به اسطوره جهان الوهی است شکل می‌گیرد. با آفرینش این اسطوره، فرهنگ و منش<sup>۲</sup> ملی بنا نهاده می‌شود. تا پیش از این اسطوره، آنها اصلاً وجود ندارند. البته این سخن به آن معنا نیست که تمامی چشم‌اندازهای گوناگون اسطوره در یک آن می‌بایست پای به عرصه هستی نهاده باشند. حیات و پویایی‌ای که آفریننده وقایع عظیم است، می‌تواند و می‌بایست پیوسته به خلق چیزهایی تازه مشغول باشد - پیوسته تازه، در عین حال همواره یکسان.

بنابراین، اگر تجربه حضور یک قادر مطلق که اعمال آیینی در باب آن به ما نشانه‌هایی قاطع ارائه می‌دهند، نخستین حلقه پیوند در هر زنجیره تکاملی پویایی است، و کوتاه سخن آنکه، اگر نتوان آن را به واسطه هیچ پدیده متقدم بر آن توجیه کرد، بلکه خود به طرز گریزناپذیری بنیان تمام فعالیت‌های خلاقه آینده را پی می‌نهد، پس ما می‌بایست آن را به عنوان پدیده اولیه هویت‌یابی کنیم، و دریابیم که ظهور و پیدایی جهان الوهیت که نقطه عزیمت تمام ادیان دیگر به شمار می‌رود، نه تنها یک توهم نیست، بلکه واقعی‌ترین تمامی واقعیت‌ها است؛ چرا که ظهور و پیدایی آن شامل تمام چیزهایی می‌شود که ما آن را «واقعی» می‌خوانیم، از شکلگیری فرهنگ و اجتماع انسانی گرفته تا مقاصد تجربه، تفکر، حس و اراده. شاهرایی که تمامی آنها بر آن جای

---

<sup>1</sup> Gestalt

<sup>2</sup> ethos

گرفته‌اند، توسط پدیدهٔ نخستینیِ اسطوره ترسیم گشته است — و نه توسط نیات و اقتضائات بشری.

گمان من این است که ما نمی‌خواهیم خلاقیت و آفرینندگی را، بخصوص از جنبه‌هایی که در آن حایزِ بیشترین اهمیت است، تماماً بر مبنای واقعهای که از جهان الوهی سر بر آورده است جای دهیم، و این‌گونه آن را از تمامی قدرت‌ها، ظرفیت‌ها و گرایش‌های بشری که بر حسبِ تجربه با آن آشنا هستیم جدا کنیم. ما عادت کرده‌ایم که به فرایندهای عظیم معنوی از دریچهٔ ذهنی غیر خلاق بنگریم. به همین خاطر، این مفهوم می‌بایست در نظر ما با بیشترین تناقض جلوه کند. اما تناقض جزوی از طبیعت هر چیز خلاقانه است. در اینجا بیان اینکه صمیمانه‌ترین فعالیت انسان متعلق به خودِ او نیست، اینکه در تمامی آفرینش‌ها یک «دگرگونگی» خود را در هم‌پیمانی با او قرار می‌دهد، و اینکه این «دگرگونگی» نسبت به مجموعِ تمامی چیزهایی که او به عنوان نیات و قوای جبلیِ خویش غریزاً تجربه می‌کند از اهمیت بسیار بیشتری برخوردار است، در بطن خود مفهومی را نهفته دارد. هر آن‌کس که در دنیای آیین‌ها و اسطوره‌ها به کنکاش پردازد، و به تصورِ ذهنیِ انسانِ نظری (کسی که تا کنون به خلق چیزی مشابه این اقدام نکرده) اجازه ندهد که باعث سردرگمی او شود، بلافاصله می‌بایست متوجه شود که تعارضاتِ تناقض‌آمیزی که به فعالیت‌های اصیل خلاقانه تمایز می‌بخشند، متلاًزماً در آیین و اسطوره آشکار و هویدا هستند. در آنها ما به تصدیق آفرینش‌هایی می‌پردازیم که جهت‌گیریِ تمامی آفرینش‌های دیگر را تعیین می‌کنند؛ چرا که این خود آنها هستند که تحت

حمایت یک چنین آگاهیِ حیات‌بخش و نیرومندی از یک حضورِ والاتر قرار گرفته‌اند، این آگاهی که انسان دیگر تنها به طرزی رازآلود به تعامل با یک موجود خداگون مشغول نیست، بلکه به شاهدِ تمام‌عیاری از یک موجود والاتر مبدل شده است.

تمامیِ ادیان گواهی بر این تجربه اند که هر نمونه بزرگی از اثربخشیِ بشری، تجلی‌ای است از یک اثربخشیِ الوهی و آسمانی. و درست در لحظه‌ای که نخستین اشکالِ کلیتِ فرایندِ شکل‌آفرینی پا به عرصه هستی می‌گذارد، یعنی هنگامی که آیین‌ها و اسطوره‌ها آشکار می‌گردند، این تجربه مبدل به واقعه‌ای قاطع و تردیدناپذیر می‌گردد و برای ما راهی جز بازشناسی و تصدیقِ آن باقی نمی‌ماند. ما می‌بایست به تصدیق این موضوع پردازیم که اصل ظهور و تجلیِ الوهیت آنچنان که بایسته است به بیان چیزی می‌پردازد که به تحقق و وقوع خود پیوسته تا هنگامی که اسطوره و آیینِ همچنان شاهدهی زنده از آن اند ادامه می‌دهد.

## ۶

رادولف اتو<sup>۱</sup> بر ماهیتِ عینی و خارجیِ تجلیِ الوهیت تأکید می‌کند. اما اندیشهٔ «قُدسی» او عینیتی است که خود را تنها به طرزی روانشناسانه آشکار می‌سازد،

<sup>۱</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige* (Breslau, 1922). See also the English translation, *The Idea of the Holy*, by John W. Harvey, which appears now in a Galaxy Book, GB 14 (New York, 1958).

و آن را تنها به واسطه شیوه‌های روانشناسانه می‌توان درک کرد. گفته می‌شود که روح به شرایطی دست می‌یابد که در آن احساس‌های وحشت و هیجی با وجد و عشق‌ورزی ترکیب می‌شوند و تجربه‌ای معجزه‌آسا را خلق می‌کنند - تجربه‌ای از یک واقعیتِ تردیدناپذیر. اما یک چنین واقعیتی تنها در تشنّجات عاطفی‌ای از این نوع قابل تصور است. پیش از آنکه بتوان این فرایند را به مقاصدِ دانشِ تجربی مرتبط دانست، دوشادوش این مقاصد به نوع خاصی از فعالیت ذهنی نیاز است، فعالیتی مشابه آنچه کانت برای «اشیای فی‌نفسه» ضروری می‌دانست. این واقعیت فی‌نفسه هیچ رابطه‌ای با این مقاصد ندارد - در واقع، با قیاسِ این دو با یکدیگر، محال است که بتوان در این باره به بیان چیزی پرداخت. این واقعیت «به‌کلّ چیزی دیگری» است، چیزی کاملاً متفاوت از هر چیزی دیگری در جهانِ ما. با این تفاسیل، این واقعیت مستقیماً تنها در قالب تجربه‌ای روحی یا به تعبیری دیگر تجربه‌ای کاملاً عرفانی آشکار می‌گردد.

تردیدی وجود ندارد که این اصل نیز آنچه را قرار بود بعداً نمایان شود در آغاز جای می‌دهد، هر چند در آن صریحاً بر واقعیت تجلی و مکاشفه صحه گذارده شده است. بنابراین، کناره‌گیریِ پنهانِ روحی که وحشت‌زده و سردرگم شده و یگانه و تنها مانده است، پیش از آفرینشِ اصلیِ آیین و اسطوره جای داده شده - هر چند این روح نمی‌توانسته بدون اسطوره که بسیاری پیش از آن وجود داشته بوده است به چیزی دست یافته باشد. دربارهٔ اسطوره و آیین نیز این طور

گمان شده است که آنها تنها از طریق یک فعالیتِ عقلانیِ ثانویه به حیات و پویایی دست یافته‌اند.

واقعیتی که مشاهدات مان ما را به سمت آن سوق داده‌اند بسی متفاوت‌تر است.

آنچه که آدمی در تجلی‌ها با آن روبه‌رو می‌شود، واقعیتی کاملاً غیر قابل شناخت و ناملموس که تنها روحی را که پشت به جهان کرده متأثر می‌سازد نیست، بلکه خودِ جهان است همچون صورتی الهی، همچون ازدیاد و سرشاری ساختارهای الهی. این‌ها نموده‌های اولیه‌ای هستند که در سرآغازِ تمامیِ فعالیت‌ها و کوشش‌های عمیق‌ترِ بشری جای می‌گیرند. این عناصرِ گَله را به اجتماع، و اجتماع را به ملت مبدل می‌سازند، و به همین منوال نشان خود را بر آفرینش‌های برآمده از تمامیِ اشکالِ بنیادینِ هستیِ بشری بر جای می‌گذارند. بنابراین، هیچ یک از نهادها و اعمالی که هستیِ بنیادینِ یک گروه را تحت تأثیر قرار می‌دهد، نمی‌تواند کاملاً جدا از آیین باشد. بلکه تمامیِ آنها، در دوره‌های بیشترین رشدِ پویای خود، فارغ از میزان کاربردی یا سودمند بودنِ آنها، در عین حال جزوی از اعمالِ آیینی به شمار می‌روند، یا به تعبیری دیگر، نمودها یا تقلیدی از جلالِ موجودی هستند که در آغاز بر آنان نمایان گردید و از طریق پیدایی و ظهورِ خود فرهنگ را بنا نهاد.

«عظیم‌ترین نیروی آفریننده و خلاقه، نیرویی است که پیش از همه به خودِ حیات بشری شکل می‌دهد.» حقیقتِ این عبارت در اینجا بسط داده شده است تا منتقل‌کننده این آگاهی باشد که پدیدار شدنِ عالی‌ترینِ واقعیت‌ها مقدم بر

این آفرینش است، تا این گونه آن را به سمت کنش تهییج کند و به آن غنا و سرشاری ببخشد. اما این واقعیت‌ها در تمامیت خود چیزی نبودند جز مکاشفه الهی جهان، که حتی هنگامی که مردمی خاص فرا خوانده شده بودند تا آن را ببینند و به تسخیر آن در بیایند هم دیده می‌شد.

## ۷

بنابراین در طرف مقابل در دیدگاه رایج، نه بکارگیری ابزاری نامعمول برای پیشبرد مقصودی تماماً طبیعی، بلکه فقدان مناسبت و تناسب است که اعمال آیینی را برای ذهن مدرن به چیزی بیگانه و ناشناخته مبدل می‌سازد. ماهیت بنیادین این اعمال آیینی بر این اساس تعیین نمی‌شده است که انسان‌هایی که نخستین بار در آنها شرکت می‌کرده‌اند در پی بر آوردن امیال و مقاصد دلخواه خویش بوده‌اند، بلکه آنان در آن هنگام به تسخیر دلخواه‌ترین مقاصد و اهداف در آمده بوده‌اند - قرابت و نزدیکی الوهیت.

اینکه ایمانی در رستگاری و نجات آینده می‌بایست خود را با فعالیت و کنشی که از یک چنین سرشاری و غنایی سر بر آورده است مرتبط سازد، امری طبیعی و گریزناپذیر است. از زمان‌های بسیار دور، آدمی انطباق یافتن با وقایع عظیم زمین و کیهان، و درک و جذب آنها را، امری سودمند تلقی می‌کرده است. ادراکی ژرف به او می‌آموخت که کنش‌های خود را در همسازی با اشکال و جنبش‌های آنها قرار دهد: در همسازی با خط‌سیر خورشید از طریق گردش به

سمت شب؛ با بخش‌های سه لایه و چهار لایه گستره آسمان و زمین؛ و با گذر زمان از طریق انتظام بخشیدن به هستی خویش، و موارد دیگری از این دست. اما این تلقی که نه ضرورت ابراز عواطف قلبی و تسلیم خویشتن به خدای بزرگ بلکه ملاحظات عملی او را وادار به انجام یک چنین کاری کرده است، عقیده جزمی‌ای را شکل داده است که صحت آن به‌سادگی به واسطه پیش‌فرض‌های یقینی انسان مدرن مورد تأیید قرار گرفته است.

طرفداری از یک چنین تلقی‌ای، مساوی است با مهمل پنداشتنِ قوه فکری انسان باستان: این تصور که مجموعه‌ای از اعمال کاملاً صوری بر اشیائی که هیچ ارتباطی با آنها ندارند تأثیر می‌گذارند. دایره کشیده‌شده حول یک ناحیه تحت خطر به عنوان نیروی محافظ تمامی چیزهایی که داخل آن دایره وجود داشت پنداشته شده است. یا مثلاً گمان شده که ریختن آب از درون یک خمره با هدف ایجاد باران انجام می‌گرفته است. و در واقع گمان شده است که انسان باستان تصور می‌کرده که این اعمال حایز نیرویی اثربخش هستند، در حالی تنها حایز صوری‌ترین شباهت‌ها به موارد خواسته‌شده بودند. با وجود این، از آن جایی که هر انسان عاقلی امروز می‌داند که آنها حایز هیچ نیرویی نیستند، وظیفه ما این است که شیوه‌ای از تفکر و نگرش به زندگی را ایجاد کنیم که در آن یک چنین اندیشه‌هایی طبیعی به نظر می‌رسند. این همان چیزی که آن را جهان‌بینی جادو می‌خوانیم. انتظام تصنعی حاکم بر آن، این مزیت را دارد که به طور نزدیکی به شیوه تفکر انسان مدرن مرتبط باشد. البته که این تلقی از چیزی جز تصوّراتی به طرزی فاحش غلط شکل نگرفته است، اما در عین حال،

این نیز سازوکاری از مجموعه علت‌ها و معلول‌های مجزا را با خود به همراه دارد، و پیوندهنده اصلی آن به جهان، اراده تسلط بر آن است. نظریه پرداز مدرن ترجیح می‌دهند که به جای آنکه به اجداد خود مجموعه جدی‌ای از کنش‌ها را که از مفاهیم سودمندی نشأت نگرفته‌اند نسبت دهد، آنها را با ابتدایی‌ترین خطاها در انتخاب ابزارهایشان هویت‌یابی کند. از سویی دیگر، او ناگزیر به تصدیق این موضوع خواهد بود که نظرگاه شخصی او را نمی‌توان به عنوان معیاری برای سلوک مردمان نخستینی به شمار آورد - در واقع، او ممکن است که تا حد زیادی در حال محدود کردن افق‌های فکری انسان بوده باشد.

مسائلی که این نظرگاه به ما تحمیل کرده است، مسائلی که وانمود می‌شود حاوی مجموعه‌ای از نظریات تکاملی است، چیزی جز مسائلی صوری و دروغین نیست. بدون شک، تلقی‌ای ذهنی وجود دارد که می‌توان به طرز کاملاً موجهی آن را «جادویی» خواند. این عنصر تمامی نیروی خود را از ذهنیت بر می‌گیرد و نیک به این موضوع واقف است که می‌تواند از طریق تمرکز اسرارآمیز تمامی قوای قلب و روح، انسان‌ها و اشیاء را به شیوه‌هایی شگفت تحت تأثیر خود قرار دهد. در این وضعیت، وقایع خارجی ثانویه و غیر ضروری تلقی می‌شوند، هر چند از یاری آنها با رویی گشاده استقبال شده است. این آن چیزی که جادوگران واقعی تمامی اعصار و نواحی به ما می‌گویند - از معجزه‌گران قبایل بدوی گرفته تا پاراسلسوس<sup>۱</sup> و پیروان‌اش. بدیهی است که

<sup>۱</sup> Paracelsus، پاراسلسوس (۱۵۴۱-۱۴۹۳ میلادی) پزشک، کیمیاگر، گیاه‌شناس و ستاره‌شناس سوئیسی -

در این تلقیِ ذهنی یک استعداد خاص به عنوان پیش‌فرض در نظر گرفته شده است. هر چند ممکن است جوامعی وجود داشته بوده باشد که این تلقی بر آنها حاکم بوده، اما قدر مسلم آن است که کسانی که سرنوشت‌شان زندگی در دنیای آیین و اسطوره بود هرگز نمی‌توانستند متعلق به این جوامع باشند. جادو متکی به جهان بدون شکل و صورتی است که در زوایای باطنی روح یافت می‌شود - قلمرو بی‌نهایت، متشکل از اسرارآمیزترین نیروها. از سویی دیگر، اسطوره و آیین قرار است که به خدمت واقعیت حقیقی دنیای زمین و ستارگان بپردازند.

جادوی حقیقی و اصیل که به اهمیت و جایگاه آن به هیچ رو نمی‌توان خللی وارد کرد، به واسطه آن نظام از اعمال عبث و بی‌معنی که احتمالاً در بنیان‌های خود مقدم بر اسطوره و آیین است، از نام و آوازه کهن‌تری برخوردار است. اگر نبود این عامل، ما در باب بعضی رسوم اقوام بدوی (و در باب رعایای اروپای شمالی) تردید بیشتری را روا می‌داشتیم. ما می‌بایست در باب شیوه‌هایی که تشریفات آیینی در قالب آنها نتوانستند با اندیشه‌هایی که خود از دل آنها سر بر آوردند تلاقی بیابند آگاهی بسیار بیشتری کسب کرده باشیم - هر چند شرکت‌کنندگان در آیین خود ممکن است گاهی عامل اولیه را بر اساس عامل ثانویه توجیه و تفسیر کرده باشند. هر آن‌کس که ماهیت این تشریفات آیینی را بدون تعصب مورد ارزیابی قرار داده باشد، می‌بایست به این درک این موضوع رسیده باشد که آنها تنها می‌توانند به واسطه عاطفه‌ای عظیم و احساسی از یک سرورِ پُرشور به وجود آمده باشند. و یک چنین سروری تنها می‌تواند

از یک مکاشفه اسطوره‌ای که روح بشری را به تسخیر خود در آورده بوده است نشأت گرفته باشد. در اینجا نوع اسطوره هر چه که باشد - چه آشکارکننده صورت بنیادین حیوان باشد، یا روایتی از یک نیروی زاینده در حال خیزش، داستان خط‌سیر خورشید، روح نبرد و غیره - می‌باید در قالب کنش به جهان واقعیت در آید. این همان شکل و صورتی که در قالب آن در میان انسان‌ها حضور داشت، فارغ از آنکه که آیا در قالب روایت ارایه شده بوده باشد یا خیر. اما آن‌هنگام که حیات این اسطوره محو گشته است و کنش مادی و فیزیکی از نسلی به نسل دیگر انتقال داده شده است، اندیشه‌های خیالی شروع به سکنا گزیدن در آن پوسته تهی و بی‌جان می‌کنند. سپس فرهنگی که رو به نزول و کم‌مایگی گذارده است، ممکن است این گونه تلقی کند که این ساختار هنری از دل ضرورت‌هایی کاربردی که تنها چیزی است که هنوز قادر به درک آن است ایجاد شده است؛ و پژوهش‌های آکادمیک نیز قائل بر این هستند که می‌بایست در باب شکل‌گیری ذهنیتی که قادر است نیرویی تأثیرگذار را به اشکال تهی نسبت دهد به کنکاش و جستجو پردازند.

اینکه این موضوع اصلاً چگونه به رسوم انسان نخستینی امروز و به این حقیقت که این رسوم به همان اندازه‌ای که احتمال داده شده است غیر اسطوره‌ای و فیزیکی هستند ربط پیدا می‌کند، در اینجا مورد بحث و کنکاش قرار نخواهد گرفت.<sup>۱</sup> اما در این باره تردیدی نیست که شیوه جادویی تفکر که امروزه به

---

<sup>۱</sup> در این باره نگاه کنید به:

بنیان‌های تمدن نسبت داده شده است، در واقع ثمره‌ای از یک زوال و فقیرسازی است، فارغ از جاهایی که هنوز آن را مشاهده می‌کنیم. تنها هنگامی که آن عظمتِ بنیادین (که اسطوره آن به آیین معنا بخشیده است) از آگاهیِ انسان محو شده است، پیروان فقیرشده سنت‌های را کد می‌توانند قربانیِ این خرافات شوند که نیرویی اسرارآمیز در دل چیزهایی که به خودیِ خود روی داده‌اند سکنا گزیده است. جوهره خرافات بر خلاف آنچه تیلور بیان کرده، احیای چیزی که پیشتر متروک شده بوده است و پیش‌فرض‌های آن بسیاری پیشتر وثاقت خود را از دست داده‌اند نیست، بلکه در آن شاهد این هستیم که رفتارهایی که روزگاری از یک اندیشه عالی و بزرگ سر بر آورده‌اند، با رنجیره کم‌مایه و مبتدلی از تفکرات که آنها را به خدمت خودخواهیِ انسان در آورده است تطبیق داده شده‌اند.

اما مفهوم سودمندی هر اندازه زود هم که خود را به عمل آیینی ملحق کرده باشد، همواره عاملی ثانویه به شمار می‌رود، و در مسیر فهم بنیان‌های عمل آیینی هیچ کمکی به ما نمی‌کند. تشریفات آیینی هر چه برجستگی بیشتری بیابند، فاصله میان آنها و روحی که در قالب آن تصور می‌شده‌اند بیشتر می‌شود. هر آن کجا که مفهوم سودمندی تفوق یابد، اعمال آیینی صورتی تماماً تصنعی به خود می‌گیرند. این فرایند طبیعی توسط پژوهشگرانی که محصول نهاییِ را کد را با سرآغازِ حیات اشتباه گرفته‌اند وارونه شده است. سنت‌های ساده باستان، که آنها با تحقیری تبخترآمیز از آن روی گردان شده‌اند، سزاوار احترام بیشتری است. این سنت‌ها تاحدودی نشانه‌های آیین را تا دخالتِ مستقیم

موجوداتِ متعالی و سرورانگیزی که در زندگی واقعی تجسم یافته‌اند و تا وقوع نظام‌های عالی‌تری که خاطره آنها همچنان در اعمال آیینی محفوظ مانده است با خود به همراه دارند. بنابراین آنها همواره واقعه‌ای عظیم را در آغاز قرار می‌دهند، و از این لحاظ در همسازی کامل با ماهیت حقیقی آفرینش آیین قرار دارند. اهمیتی ندارد که چه اتفاقی ممکن است یک آیین را ایجاد کرده باشد، اما آن واقعه می‌بایست حایز ماهیتی باشد که هیچ ساختاری بیش از داستان‌های سنتی با آن همخوانی نداشته باشد. امری عظیم می‌بایست رخ داده باشد، تجلی‌ای از یک چنان نیروی اعجاز‌آمیزی که جامعه انسانی تماثیلی زنده از آن را درون خویش آفریده، و خود را تماماً به جذبه‌های مقدس وجود تسلیم کرده است، واقعه‌ای که فی‌نفسه واکنش و بیانی بوده است نسبت به جهان ماوراء.

آنچه را که در اینجا در قالب تعبیراتی کلی ارایه گردیده است، می‌بایست با استفاده از مثال‌های بیشمار با جزئیات بیشتر بیان کرد. به هر رو، برای لحظاتی چند، شاید کافی باشد که به ارایه چند مثال که به طرزی نامعمول مورد پذیرش تلقی مدرن است و پس از آن، مثال‌هایی که در تعارض آشکار با آن قرار دارد بپردازیم.

تشریفات آیینی کهنی از کفّاره و تطهیر وجود داشت که در جهان باستان گسترش یافته بود. در این تشریفات آیینی این طور معین شده بود که یک یا دو انسان از سرتاسر شهر عبور داده شوند؛ آنها پس از آن می‌بایست بیرون شهر

به قتل می‌رسیدند، و پیکرهایشان تماماً مثله می‌گردید.<sup>۱</sup> در تفسیر مدرن این عمل هولناک این طور گمان می‌شود که این عمل می‌بایست از وضعیت ذهنی‌ای مشابه آنچه که در آن با شیوه‌هایی روبه‌رو می‌شویم که انسان‌ها حتی امروزه از طریق آن به پاکسازی جسم و محیط اطراف خود از پلیدی‌ها اقدام می‌کنند، نشأت گرفته باشد.

به عبارتی دیگر، چیزهای خطرناکی که به وجود یک انسان چسبیده بوده‌اند همچون پلیدی و آلودگی خارجی تصور می‌شده‌اند، که می‌شد آنها را با تمهید ساده‌ای مشابه عمل پاک‌کننده‌ای که برای بدن‌مان انجام می‌دهیم برطرف کرد. «فارماکوس»<sup>۲</sup> در سرتاسر شهر چرخانده می‌شد تا تمامی تعفن موجود در آن را به خود جذب کند. او سپس کشته یا سوزانده می‌شد یا به خارج از مرزهای کشور انتقال می‌یافت، درست مانند اینکه کسی یک میز کثیف را با یک ابری پاک کند و سپس آن ابری را دور بیندازد... این کاری کاملاً ابتدایی و قابل درک بود.<sup>۳</sup> و این گونه تا هنگامی که یک پژوهشگر مدرن تصور می‌کند که در یک سنت آیینی عصر باستان مشخصه‌هایی مشابه مذاق فکری‌ای که کنش‌های هر روزینه ما را هدایت می‌کند دیده است، تمامیت آن سنت برای او «قابل درک» خواهد نمود. در این موردی که فراروی ما قرار گرفته است،

<sup>۱</sup> در باب رسم تارگلیا و موارد دیگر، نگاه کنید به:

Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1922), pp. 95 ff.

Martin P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der Attischen* (Leipzig, 1906), pp. 105 ff.

<sup>۲</sup> Pharmakos، نام افراد قربانی در این مراسم کفاره - م.

<sup>۳</sup> Nilsson, p. 112.

انشقاق موجود میان خود عمل و فرایند فکری‌ای که به آن تحمیل گشته است، آنچنان عظیم است که از خود مطمئن بودن خام‌دستانه ذهن مدرن می‌بایست بیش از به اصطلاح خرافات انسان «نخستینی» مایه شکفتی ما باشد.

علی‌رغم ماهیت منقطع و متشتت منابع، گرافگی و کلانی عمل اصلی همچنان خود را آنچنان که بایسته است به‌روشنی آشکار می‌سازد. به شخص برگزیده شاخه درختان زده می‌شد، آنچنان که گویی برکت داده شده باشد، و به آوای فلوت او را در شهر می‌گرداندند. همچنان که به‌روشنی بیان شده است، او به زی‌جامه‌هایی قدسی در می‌آمد و با گیاهی مقدس بدن او را می‌پوشاندند. پیش از آن، به هزینه عمومی، خوراکی‌های ناب و پاکیزه مخصوصی به او خورانده بودند. این مراسم گاه در شرایط بخصوص هنگامی که یک بیماری مسری شیوع می‌یافت، و گاه در فواصل منظم زمانی که ثمرات زمین در حال رسیدن بر شاخه‌ها بودند برگزار می‌شد. سبک مغزی است اگر بخواهیم تمامی خصوصیات این آیین را تفسیر کنیم. افزون بر این، در اینجا موضوع اصلی آنها نیستند، و پژوهشگرانی که خود را درگیر آنها کرده‌اند از توجه به نکته اصلی در این فرایند غافل شده‌اند. به انسانی جامه‌ای خاص پوشانیده شده بود و در مراسمی آیینی با گل‌ها و گیاهان تزیین گشته بود، او به معیت آوای موسیقی از کنار تمامی خانه‌ها عبور داده شده بود، و درنهایت با پرت شدن از پرتگاه یا سنگسار شدن کشته شده بود. و تمامی این اعمال برای تطهیر و حفاظت از کلیت جامعه صورت می‌گرفت. پیش از آن، آلودگی‌ها و کثافات، همچون امروز، توسط مأموران سطح‌پایین تمیزکاری رفع شده بود. تمامی کُروفر

دهشتناکِ این تراژدی، به هر رو، چیزی مهیب را به عنوان قرین خود اقتضا می‌کرد - چیزی شرارت‌آمیز، عظمتی گزاف که جامعه در پیشگاهِ او با یک چنین جدیتِ هراس‌انگیزی واکنش نشان می‌داد. هیچ نامی وجود ندارد که بتوان به این موجود تاریک که سایهٔ غول‌آسای خود را بر نوع بشر افکنده بود اطلاق کرد. اسطورهٔ او خود اعمالِ آیینی‌ای بود که برای نابودگر و انگاره‌اش در درامی چندش‌ناک و رعب‌انگیز آفریده شده بود. اما اگر او خود را به طرزی کوبنده و قاطع از جایگاه یک قرابت و نزدیکیِ بلافصل آشکار نساخته بود، ممکن بود که این انگاره هرگز خلق نشده باشد. آنچه که برای اذهان غیر خلاق و ضعیف ما همچون تهدید و زهری برآمده از طبیعت مادی جلوه می‌کند، نسل‌های بزرگی از مردمان باستان را با سرشاری اشکال و صورت‌های خود غنا بخشید، نه به این خاطر که آنان در باب این موضوعات تصنعی‌تر و مکانیکی‌تر از ما می‌اندیشیدند، بلکه به این خاطر که این انگاره همچون صورتی عظیم‌الجثه که از آن گریزی نبود رودرروی آنان قد بر افراشت، و آنان را وادار کرد که احساسات خویش را به طرزی خلاقانه در قالب یک عمل نمادین وحشتناک بیان کنند. به بیانی روشن‌تر، تمام کنش‌های آیینیِ آنان و تجلیِ این صورت عظیم‌الجثه چیزی تماماً مشابه و یکسان بودند. اگر نبود که آنان اینچنین ژرف تحت تأثیر ماوراءالطبیعه قرار گرفته باشند، آنچنان که خلاقیت‌شان از آن حکایت می‌کند، اندیشهٔ سودمندی بخش مکملی از اعمال آیینیِ آنها را شکل داده بود. این عامل همچون تمامی فعالیت‌های خلاقهٔ دیگر، در وهلهٔ دوم ظاهر می‌شود، اما ظهور آن کاملاً طبیعی و از سر یک ضرورت

است. درست همچون هنرمندی که به روح یک سرنوشتِ عظیم در قالب یک نقاشیِ گویا، تعبیر و آوا می‌بخشد، و با این کار خویشتن را از آن روح آزاد می‌گرداند، و هم‌زمان، هر آن کس را که تحت تأثیرِ کار او قرار گرفته است نجات می‌دهد؛ به همین شیوه، عنصر دهشتناک پس از تجسم یافتن در آیین محو می‌گردد. شهر از گناهان خود تطهیر شده بود و آزادی و رهایی‌اش را باز یافته بود. ماهیت سرسپردگی و ایمان نیز که با آن، هم‌سرایی‌های بی‌آوا به آذرخش‌های جهان ماوراء نزدیک می‌شدند، می‌بایست در پیوند با توکل بر فیض بوده باشد - در واقع، توکلی بر بخشایشگری نیایش‌های خاص. اما هر چه که تمرکز بر مقاصد و نیت بیشتر می‌شد، جوهرهٔ فعالیت آیینی بیش از پیش غنای خود را از دست می‌داد، و وقتی که در جایی تنها به مقاصد و نیت توجه می‌شد، فعالیت آیینی کاملاً راکد و بدون حیات می‌گردید. تکامل‌گرایان این وضعیت آخر را در سوء تفاهم و بدفهمی‌ای نادر به عنوان وضعیت اصیل اولیه در نظر گرفته‌اند. تفسیرِ آنها از عمل تطهیر کاملاً برآمده از مفهوم سودمندی هم‌بسته به آن است، آنچنان که گویی بدیهی است که می‌توان معنای اصیل عناصر این عمل را تنها با این مفهوم آشکار ساخت. آنچه که در نظر تکامل‌گرایان «نخستینی» و «قابل درک» می‌نمود، ماهیتاً امری ثانویه بود: توجه به سعادت مادی، که باید تأیید کرد به‌زودی توسط متفکران غیر اصیل نسل‌های بعد به عنوان مهم‌ترین عنصر شناخته شد، و در اینجا نیز همچون هر جای دیگری به گونه‌ای که آیین‌های مقدس را با عقل سلیم همگانی تطبیق دهد ارایه گردیده است. البته در این فرایند، اشکال باستانی به عنوان

باقی مانده‌هایی شدیداً متناقض پشت سر جا گذاشته شدند، و این تکلیف به نسل ما محوّل گردیده است که برای نخستین بار از آنها به عنوان نشانه‌ای از یک نقطه نظر عقل سلیم کاربردی سخن بگوید.

قربانی کردن انسان‌ها و حیواناتی که بر آنها سنگینی گناهان تمامی جامعه بار شده بود، پدیده‌ای کاملاً متفاوت است. ما یک چنین اعمالی را در فرهنگ‌های بدوی و نخستینی نیز سراغ داریم (به طور مثال، شرح مفصلی از آنها را می‌توان در کتاب جی. تی. باسدن در باب «ایبوه‌های نیجریه» سراغ گرفت<sup>۱</sup>). این اعمال همچنین هیچ دخلی به شیوه تفکر مکانیکی و مادی‌ای که برای ما کاملاً طبیعی جلوه می‌کند ندارند. آنچه که آنها را از اعمال آیینی فی‌نفسه متمایز می‌سازد، اندیشه‌ای است که می‌باید همچون سایر مفاهیم آیینی دیگر در نظر ذهن آکادمیک امروز بی‌معنا و پوچ جلوه کند. این همان اندیشه هیت‌آور رهایی و نجات از طریق زندگانی‌ای است که بار گناهان همگان را بر دوش کشیده است.

رسوم تیره‌وتاری همچون این به واسطه رسوم خوشایندتری که تجلی‌گر همیاری الهی هستند جبران شده‌اند. رسمی در تاناگرا<sup>۲</sup> وجود داشت که در آن برومندترین مرد جوان شهر در مراسم جشن هرمس با بره‌ای گرداگرد شانه‌های خویش در سرتاسر شهر می‌گردید. آنچنان که در روایت‌های سنتی ذکر شده، خود خدا روزگاری با گردش در سطح شهر به همین شیوه، آن را از یک

<sup>۱</sup> George T. Basden, *Among the Ibos of Nigeria* (London, 1921), pp. 232 f.

<sup>۲</sup> Tanagra، شهری در شمال آتن، واقع در بویوتیای یونان - م.

بیماری مهلک نجات بخشیده بود، و این مناسک به یادبود این اتفاق بنیان نهاده شده بود.<sup>۱</sup> در اینجا نیز پژوهندگیِ مدرن نه تنها از کنار اسطوره بلکه از کنارِ خود ماهیت اعمال آیینی ساده عبور می‌کند، و تأملات خود را محدود به اهداف ظاهریِ تشریفات آیینی و فرضیاتی خودساخته در باب تفکرات انسان نخستینی می‌کند. در اینجا نیز برّه در گرداگرد شهر چرخانده شده است تا «تعقّن را به خود جذب کند.»<sup>۲</sup> بر این اساس، مفهوم این رسم کاملاً روشن است. مانند تمامیِ چنین آیین‌های تطهیری، این یکی نیز به خودیِ خود مقصودی را در دل خود نهفته داشت. این آیین در این نمونه به هرمس ربط داده شده بود، چون مردِ جوانی که برّه را حمل می‌کرد نمونهٔ بشریِ دقیقی از ایزدِ شبانی بود که خود حمل‌کنندهٔ بره بود.<sup>۳</sup> با این حال، اگر او واقعاً اینچنین بوده باشد، پس حیوانی که حمل می‌کرده نمی‌توانسته نقشی را که در اینجا به آن نسبت داده است ایفا کرده باشد. هرمس بدون شک برّه را بر شانه‌های خویش برای جذب ذرات بیماری‌زا حمل نمی‌کرد. او نیز مانند تمامِ کسانی که حیوانات را به این شیوه حمل می‌کنند، بره را بر شانه گرفته بود تا آن را سالم به مقصد برساند. این آن کاری است که شبانان انجام می‌دهند. از این رو، اینکه هرمس به عنوان شبان می‌بایست برای حفاظت از شهر گرداگرد آن بچرخد، بسیار معقول‌تر از این فرضیه است که حیوان، فارغ از حمل‌کنندهٔ آن، می‌بایست موادِ زیان‌آور را همچون یک ابری بزداید. هر چند ما انسان ماقبل تاریخ را به‌جداً با یک چنین اعمال بی‌معنی‌ای هویت‌یابی می‌کنیم، اما می‌بایست

<sup>۱</sup> Paus. 9. 22. 1.

<sup>۲</sup> Nilsson, pp. 392 f.

همواره بر این موضوع تأکید داشته باشیم که هدفی که آن مرد جوان احتمالاً در سر می‌پرورانده است، از طریق اطوار او بیان شده بوده است؛ و خلاصه آنکه شبانی که ما معرفی می‌کنیم نمی‌توانسته آن شبان محافظ و دلوایس بوده باشد. و در آخر، انتخاب یک جوان برومند برای یک چنین عمل خوارمایه‌ای چه معنایی می‌توانست داشته باشد؟ تنها چیزی که می‌تواند حق مطلب را در باب این عمل آیینی ادا کند، سنت آیینی‌ای است که تشریفات را با اسطوره‌ی یک ایزد که گرداگرد شهر می‌چرخد مرتبط می‌سازد. اگر یک چنین اسطوره‌ای باقی نمانده بود، می‌بایست چیزی مشابه آن را ابداع کرده باشیم. شکی وجود ندارد که اعتقاد بر آن بوده است که روزگاری در زمان وقوع یک بدبختیِ عظیم، خدا که مشفقانه بر دسته‌ها می‌نگرد به همین شیوه چرخان بر گرداگرد شهر دیده شده است، و این گونه رستگاری و نجات به یمن حمایت او فرا رسیده است. تصدیق و بازشناسی این تجلی، خود می‌بایست یک تشریفات آیینی بوده باشد که نقش یک بنای یابود زنده برای واقعه‌ای تکان‌دهنده و عظیم را ایفا می‌کرده است. چگونه انسانی که با الوهیت ارتباط برقرار کرده بود می‌توانست راکد و بی‌حرکت باقی بماند، در حالی که تمامی مکاشفه‌های اصیل قوه‌ی خلاقیت را بر می‌انگیزند؟ مکاشفه‌ای که برای مردمان تاناگرا رخ داد، چیزی بسیار بیش از یک وهم و خیال بود. این واقعه مواجهه‌ای اسطوره‌ای بود که اقتضا می‌کرد آدمی با استفاده از پیکر خویش در قالب کنش‌های آیینی، به آن صورتی منسجم و عینی بیخشد. و این گونه، جامعه با سپهر الهی ارتباط برقرار کرد. این حقیقتی گریزناپذیر است که انسان در این وضعیت

می‌بایست احساس کرده باشد که چیزی سودمند در حال انجام است، درست همچون خودِ خدا که روزگاری رستگاری و نجات را با گام زدن‌های خویش به ارمغان آورده بود. اما مسأله این است که انگیزهٔ اولیه و حقیقی برای انجام این عمل سودمندی و منفعت نبوده است. حتی معنای اشکالی را که عمل آیینی در قالب آن بیان گشته است در مفهوم مصلحت و اقتضای شرایط نمی‌توان جست. بدون حضور اسطورهٔ هرمس، قدم زدن در گرداگرد شهر مبدل به تکلیفی عبث و بیهوده می‌گردید. حال بیایید دیگر از مواردی که در آنها حیوانات قربانی در گرداگرد جامعه برای برکت بخشیدن به آن چرخانده می‌شدند صرف‌نظر کنیم؛ به عنوان مثال، در سنت‌های ایتالیایی *لوس‌تروم*<sup>۱</sup> و *آمبوربیوم*<sup>۲</sup>. با تمام این تفصیلات، ما هنوز تا فهم این رسوم و اعمال وابسته به آن راه بسیاری زیادی را در پیش داریم، و می‌بایست کارمان را با فرایندی که در آن چیزهای قابل درک را به فرضیه‌هایی سطحی، که علی‌الظاهر چیزهای غیر قابل درک به آن نیازمند هستند، تقلیل داده‌اند تمام‌شده بدانیم.

*آیین* تا چه اندازه در پیوند با اسطوره قرار دارد؛ چه تعداد اعمال آیینی را می‌توان سراغ گرفت که در ماهیت اصیل خود چیزی جز بازتاب‌هایی از یک واقعه و رویداد *ماوراءالطبیعه‌ای* نیستند - در این باره، دین دیونیسوس به طرز یگانه‌ای حرف‌های بسیاری برای گفتن به ما دارد. در مرکز این دین، اسطورهٔ خودِ دیونیسوس جای می‌گیرد، همراه با زنان الهی‌ای که او را پرورش می‌دهند، و

---

<sup>۱</sup> *lustrum*

<sup>۲</sup> *amburbium*

ملازمانِ همیشگیِ او هستند. همه آنها دچار مصائب و محنت‌ها هستند و می‌باید همچون خود او بمیرند. وحشت‌ها و هراس‌هایی که آنها دچار آن می‌شوند به درستی مرتبط با کنش‌های دهشتناکی است که جنون‌شان آنان را به انجام آن تهییج می‌کند. مادران و پرستارانی که جنایت کارانه به موجوداتِ زندهٔ شکننده یورش می‌برند، اشکال جاودانِ عودکنندهٔ این اسطوره هستند که مفهوم عمیق آنها بعداً بر ما آشکار می‌گردد. قطعه‌ای از داستان اسطوره‌ای دیونیسوس و ملازمان مونث او در *ایلیاد* وجود دارد.<sup>۱</sup> لیکورگوس<sup>۲</sup> قدرتمند، پسرِ دریاس<sup>۳</sup>، زمانی پرستاران دیونیسوس شوریده را بر پهنه‌های نیسا<sup>۴</sup> به چنگ آورد. ضربت خورده از سلاح‌های مخوف لیکورگوس، آنها تیرسوس‌های<sup>۵</sup> خود را بر زمین افکندند. اما خودِ دیونیسوس به اعماق دریا گریخت، جایی که تیتس<sup>۶</sup>، ایزد وحشت‌زده را در کنف حمایت خویش گرفت. اینکه این اسطورهٔ کهن بیانگر چیست، در قالب آیینی از جشن آگریونیا<sup>۷</sup> به نمایش در آمده است، که بعداً توجه ما را به شدت به خود جلب خواهد کرد. در *أرخومنوس*<sup>۸</sup> زنان توسط کاهن دیونیسوس با شمشیرِ آخته دنبال می‌شدند و آنان که از او نمی‌گریختند

<sup>۱</sup> Il. 6. 130 ff.

<sup>۲</sup> Lycurgus

<sup>۳</sup> Dryas

<sup>۴</sup> Nysa

<sup>۵</sup> Thyrsus، چوبدستی از جنس شاخهٔ رازیانه که با پیچک‌های تاک پوشیده شده بود و توسط ملازمان دیونیسوس حمل می‌گردید - م.

<sup>۶</sup> Thetis

<sup>۷</sup> Agrionia، جشنی آیینی که هر ساله به افتخار دیونیسوس به‌ویژه در *أرخومنوس* واقع در بویوتیا برگزار می‌شد. نام این جشن از یکی از القاب دیونیسوس تحت عنوان آگریونیوس گرفته شده است - م.

<sup>۸</sup> Orchomenus

بدون هیچ گونه ترحمی از پای در می آمدند. گفته شده است که آنان از خانواده میناس<sup>۱</sup> آمده بودند، که دخترانش زمانی تحت تأثیر یکی از حملات جنون دیونسی، یکی از پسران کوچک خود را تکه تکه کرده بودند. ناپدید شدن خود ایزد نیز موضوع یکی از فعالیت های آیینی بود. در جشن آگریونیا در کرونیآ<sup>۲</sup>، زنان در پی دیونیسوس می گردند، تا آنکه در نهایت با خبر پناه بُردن او به موسه ها باز می گردند.

هرگونه تفسیر و توضیحی در باب این اعمال آیینی مستقلاً اسطوره ای به تأملاتی بیهوده منتج می شود. زنانی که توسط کاهنان دیونیسوس بی رحمانه دنبال می شدند، کسی نبودند جز بدلی از زنان شوریده اسطوره ای که در ملازمت دیونیسوس حضور داشتند. در آیین دیونیسوس معمولاً نقش اصلی توسط زنان به اجرا در می آمد، چرا که در اسطوره، آنها قرین های جدایی ناپذیر ایزد به شمار می رفتند. وقتی که تیادها<sup>۳</sup> در روز جشن، دیونیسوس کودک را در گهواره بیدار می کنند، آنچه که آنها انجام می دهند همان کاری است که توسط پرستاران الهی ای که ایزد کودک را پرورش می دهند و در هنگام بلوغ و بزرگسالی اش در جشن ها و پای کوبی های او حضور می یابند به انجام رسیده است. این اعمال آیینی بی شک هیبت انگیزتر از آن داستان اسطوره ای است که در ادبیات با آن آشنا می شویم. اما هر دوی آنها از روحی مشترک متولد شده اند. زنان شرکت کننده در آیین از طریق نیروی اولیه مکاشفه الهی، به

<sup>۱</sup> Minyas، میناس بنیاگذار آرخومنوس واقع در بویوتیا بود - م.

<sup>۲</sup> Chaeronea، دهکده ای واقع در بویوتیای یونان - م.

<sup>۳</sup> Thyiades

مشارکت کنندگان در رویداد مقدسی که اسطوره آن را در قالب واژگان بیان می‌کند مبدل می‌شوند. اسطوره برای خاطر مقصودی ثانویه و بیرونی آفریده نشده بود، درست به همان گونه‌ای که اعمال آیینی نیز از انگیزه‌ای جز ضرورت شکل دهی به پدیده معجزه‌آسایی که ذهن به واسطه آن در بهت فرو رفته بود به وجود نیامده است. در اینجا انسان مشحون از شراره‌های الهی همچون یک میانجی عمل می‌کند، و در وجود اوست که این فرایند می‌بایست تأثیر خود را آشکار سازد. بدیهی است که این تحقق آیینی جهان‌الوهیت را به عنوان منبعی از فیوضات و برکات نیز می‌توان در نظر گرفت. اما به هر رو، تمامی این فرایند از برای حضور الهی بوده است. اما در اینجا نیز مشاهده می‌کنیم که نظم طبیعی وقایع به دلخواه پژوهشگران مدرن وارونه شده است.

در طی بحثی که در ادامه خواهد آمد، با نمونه‌های دیگری از این قرینگی پراهمیت اسطوره و آیین آشنا خواهیم شد.

و در آخر، باید به طور گذرا به این موضوع اشاره کنیم که اعمال مذهبی انسان‌های به اصطلاح نخستینی، که تا به امروز معمولاً به عنوان شاهدی مبنی بر فرضیه‌های عقلانی مورد استناد قرار گرفته است، هنوز هم اغلب مجال بازشناخت کافی ماهیت اصیل فرایندهای اسطوره‌ای را به ما می‌دهد. مراسم رسمی‌ای که ای. تالبوت در نیجریه مشاهده کرده است و در زمان توفان برگزار می‌شد، به طرز ویژه‌ای تأثیرگذار و آگاهی‌بخش است.<sup>۱</sup> تالبوت روایت می‌کند که هر برقی در آسمان در لحظه وقوع، با بانگ قدرتمندی از شیپور پاسخ داده

<sup>۱</sup> Percy A. Talbot, *Some Nigerian Fertility Cults* (London, 1927), pp. 47 f.

می‌شد. تأثیر این پدیده بسیار عظیم و تعالی‌بخش بوده است. خود او این احساس را داشته است که گویی برق‌های پهنه آسمان شمشیرهایی هستند که از غلاف‌های خود بیرون جهیده‌اند. در آنجا ایزد برق آسمان به عنوان الوهیت اصلی در نظر گرفته شده است. در کنار او، مادر الهی زمین نیز مورد پرستش قرار می‌گرفته است. همچنان که در این مورد مشاهده می‌کنیم، عمل آیینی واکنش آینی انسان به وجد آمده به تجلی یا مکاشفه خویش بوده است. این عمل آیینی در دل خود حامل اسطوره است و در قرابت و نزدیکی الوهیت، آن را همچون صورتی زنده بنیان می‌گزارد.

ماهیت یک چنین اعمال آیینی‌ای را که با اسطوره یکسان هستند، می‌توان به طور ویژه‌ای در به اصطلاح رقص‌های خورشید هندیان مورد مطالعه قرار داد.<sup>۱</sup> لیک تمامی این موارد را تنها می‌توان به عنوان ارجاعاتی مقدماتی در نظر گرفت.

جهان الوهی خود را بر تمامی مردمان آشکار کرده است، و نه تنها هویت اعمال آیینی آنان را، بلکه هویت موجودیت و کنش‌های شخصی‌شان را نیز تعیین کرده است؛ و این فرایند ردپای خود را بر هویت ملی بر جای گذاشته

---

<sup>۱</sup> در این باره به طور خاص نگاه کنید به:

George A. Dorsey, *The Arapahoe Sundance* (Field Columbian Museum 75, Anthropological Series, Vol. IV, Chicago, 1903).

Washington Matthews, *The Mountain Chant: A Navajo Ceremony*, U.S. Bureau of American Ethnology, Fifth Annual Report 1883-84, Washington, 1887), pp. 379 f.

گزارش‌های بسیار دیگری نیز وجود دارند که تفاسیری معقول را طلب می‌کنند.

است. اما بخاطر ژرفا و تنوع آن، جهان الوهی ای که عقیده یونانیان گواهی بر آن است، همواره در یادها باقی خواهد ماند.

## ۸

پس اگر آیین‌ها در ماهیت خود منفعت‌گرایانه نیستند، بلکه آفرینش‌هایی نیرومند هستند که به واسطهٔ نفحات الهام‌بخش الهی یک ایزد بر ما آشکار گشته‌اند؛ اگر اسطوره‌ها قصهٔ مادر بزرگ‌ها نباشند، بلکه گواهی بر این مواجهه و روبه‌رویی با اقلیم‌هایی متعالی باشند؛ پس اگر به‌درستی بتوان به بازشناسی پدیدهٔ اولیه پرداخت، و حق مطلب را نسبت به واقعیت‌های عظیم ادا کرد؛ پس مطالعهٔ روانشناسی و منطق که پیشتر تمامی نتایج از آنها انتظار می‌رفت، دیگر نمی‌تواند هیچ منفعتی برای ما در پی داشته باشد. معرفت را تنها از طریق واقعیت فی‌نفسهٔ جهان می‌توان کسب کرد؛ انسان‌های برگزیدهٔ ما دیگر نمی‌بایست مردانِ کوچکِ قاصر-مکاشفه‌ای باشند که پیشتر توسط آنها جهت‌گیری ما تعیین می‌شد، بلکه می‌بایست انسان‌های بزرگ فکوری باشند که دارای عمیق‌ترین نگرش‌ها دربارهٔ جهان بوده‌اند، و به شدیدترین وجه ممکن تحت تأثیر آنچه که هست قرار داشته‌اند.

حال زمان آن است که دیگر باره سخنان شلینگ را یادآوری کنیم: «در اینجا مسأله این نیست که چگونه می‌بایست یک پدیده را اگر نیازی احساس شود، دچار واگردانی، غموض، جرح و تعدیل کنیم تا همچنان به واسطهٔ قواعدی

که روزگاری تخطی از آنها را روا نمی‌داشتیم قابل توضیح باشد، بلکه مسأله بیشتر به سمت و سویی که می‌بایست در جهت آن اندیشه‌های خود را بسط دهیم تا در هم‌سازی با آن پدیده قرار بگیرد ربط پیدا می‌کند.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> Friedrich Schelling, *Philosophie der Mythologie in Sämtliche Werke*, Part II, Vol. 11 (Stuttgart, 1857), p. 137.

۲

---



---

د یونیسوس

## ۱. دیباچه

تمامی مردمانِ باستانِ دیونیسوس را به عنوان بهارمغان آورندهٔ شراب برای آدمیان مدح و ستایش می‌کردند. با این حال، او همچنین به عنوان ایزدی شوریده شناخته می‌شد که حضورش آدمی را به دیوانگی و جنون سوق می‌داد، و او را تهییج به سبعیت و حتی میل به خون می‌کرد. او به عنوان انیس و ملازم ارواح مردگان نیز شناخته می‌شد. سنت‌هایی سرّی وجود داشتند که او را به عنوان پروردگار ارواح معرفی می‌کردند. آیین‌های پرستش او با داستان‌های پُرکش و قوسی همراه بود که جهان را سرشار از اعجازِ ارواح کرده است. گل‌های بهاران نیز گواهی بر حضور او بودند. درختان پیچک و کاج و انجیر برای او گرمی بودند. لیک بالاتر از تمامی این برکات در جهان طبیعی گیاهان، موهبت شراب قرار می‌گرفت، که هزاران بار مبارک‌تر از تمامی نعمات دیگر بود. دیونیسوس ایزد مبارک‌ترین جذبات و وجدآمیزترین عشق‌ها بود. اما او همچنین ایزدِ رنجور و مصیبت‌زده نیز بود، ایزدی که رنج می‌کشید و می‌مُرد، و تمامی کسانی که او دوست می‌داشت، و تمامی ملازمان او، می‌بایست در سرنوشت تراژیک او شریک می‌شدند.

شاخص‌ترین شاعران و متفکران در این تنوع و گوناگونی، واقعیتی از یک ژرفای بیان‌ناشدنی را می‌یافتند. اما پژوهشگران مدرن هنوز هم به واسطهٔ آن

کاملاً سردرگم هستند. فارغ از آنکه آنان تا به امروز چقدر تلاش کرده‌اند که این تنوع و گوناگونی را تا چیزی ساده و بسیط ریشه‌یابی کنند، مفهوم کلیتِ جمعیِ آن همواره از دسترس آنان دور مانده است.

آنان اخیراً به طرز شگفت‌انگیزی در بابِ صحنه‌گذاران بر توضیحی که شاید بتوان آن را، با فاصله، اقناع‌ناکننده‌ترین توضیح ممکن دانست، به توافق رسیده‌اند. در این توضیح، دیونیسوس «یک ایزد گیاهی» خوانده شده است. با این حال، پُر واضح است که دیونیسوس را به عنوان ایزدی که خود را در دنیای گیاهان این گونه آشکار می‌سازد نمی‌شناخته‌اند، بلکه این تلقی وجود داشت که او خود را در حیات بعضی گیاهان خاص، که تاک شاخص‌ترین آنها به شمار می‌رفت، آشکار می‌کند. آیا بیشتر به این نمی‌ماند که دقیقاً طبیعتِ بخصوصِ همین گیاهان است که شاهی بر نوع اثربخشیِ او است، و آیا دقیقاً همین عامل نیست که می‌تواند دلالتی بر این طبیعتِ خاص تلقی شود؟ اما یک چنین سرخ‌هایی چندان مورد مذاقه و پیگیری قرار نگرفته‌اند. در عوض، انسان ترجیح می‌دهد که تصور کند دیونیسوس به دلایلی نامشخص در طول زمان خود را به محدوده خاصی محصور کرده است، هر چند که در منابع موجود هیچ مدرکی دال بر یک محدوده جامع و مانع‌تر به چشم نمی‌خورد. بالعکس، یک چنین مواردی را تنها می‌توان از طریق فرضیات حدس زد، و این حدسیات تنها به این خاطر رخ داده است که افراد در پی آن بوده‌اند که عقیده دینیِ شاخصی را که منابع یونانی از آن سخن می‌گویند، از دل بسیط‌ترین مفاهیم استخراج کنند. و این گونه، این‌طور تصور شده است که تمامی مشخصه‌های

بارزی که هویت دیونیسوس را شکل می‌دهند، کاملاً از سرِ اتفاق از جهان بیرون گرد هم نضج گرفته‌اند، و هرگز از ضرورتی درونی، برآمده از طبیعتِ بنیادینِ دیونیسوس، سر زده‌اند.

این توضیحاتِ بی‌حاصل به‌واقع مانع از کسب هرگونه فهم و درکی می‌شوند. آنها بر اساس پیش‌فرض‌های برآمده از ایزدانِ طبیعت شکل گرفته‌اند، و هرآنچه را که مختص به ایزد یونانی است نادیده می‌انگارند. آنها در انگارهٔ وحشتناک این ایزدِ مجنون و شوریده‌حال، تنها آن چیزی را مشاهده می‌کنند که هم‌اکنون از سایر ادیان می‌دانیم یا تصور می‌کنیم که می‌دانیم. افسوس شدگیِ زنان، اعجازِ شراب، نزدیکی و قرابتِ مرگ، سرنوشتِ تراژیک - این موارد، و سایر مشخصه‌های بنیادینِ آیین و اسطورهٔ دیونیسوس برای آنها حایزِ هیچ معنایی نیست. لیک تا هنگامی که هنوز نتوانسته‌ایم به تشخیص این موضوع نائل شویم که تجلیِ واقعیتِ الوهی‌ای را که با عنوان دیونیسوس شناخته می‌شود، تنها می‌توان در دلِ اشکال و صورت‌های عظیمی یافت که او خود را در آنها آشکار ساخته است، کنکاش و پژوهش در بابِ دینِ دیونیسوس را هنوز حتی آغاز هم نکرده‌ایم.

یک ایزد سرمست، یک خدای دیوانه! به‌راستی اندیشه‌ای که عمیق‌ترین تأملات را می‌طلبد. فرضیات موجود که هر چیزِ پُراهمیتی را به سطح چیزهای رایج و معمول تنزل می‌دهند، تنها دیدگانِ ما را از مشاهدهٔ نیروی غول‌آسای این اندیشه باز داشته‌اند. با این همه، تاریخ خود گواهی است بر قدرت و حقیقت او. این اندیشه آنچنان بینشِ فراگیر و عظیمی در باب چیستی و معنای

سرمستی بر یونانیان کشف کرد که هزاران سال پس از زوال فرهنگ یونان، انسان‌هایی در قامت هولدرلین و نیچه، هنوز می‌توانستند صمیمانه‌ترین و ژرف‌ترین تفکرات خویش را به نام دیونیسوس بیان کنند. و همین طور هگل<sup>۱</sup>، که حقیقت را در قالب انگاره‌ای دیونیزی ادراک کرده بود، و می‌گفت که حقیقت «پایکوبی‌ای باکوسانه»<sup>۲</sup> است که در آن هیچ عضوی را نمی‌توان ناسرمست تصور کرد.»

---

<sup>۱</sup> Georg Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 45 of the prologue in Vol.11 of the *Sämtliche Werke*, H. Glockner, ed. (Stuttgart, 1927).

<sup>۲</sup> bacchanalian (منسوب به باکوس نام دیگر دیونیسوس)

## ۲. محل پیدایش آیین دیونیسوس

امروزه اعتقاد بر آن است که پژوهش‌ها به طور قطع اثبات کرده‌اند که دیونیسوس راه خود را به یونان به عنوان یک بیگانه باز کرده است، و تنها پس از غلبه بر مخالفت‌هایی نیرومند بوده است که توانسته در آنجا موردِ بازشناسی قرار بگیرد. تراکی<sup>۱</sup> و فریگیه<sup>۲</sup> که مردمانی خویشاوند در آن سکنا گزیده بودند، به عنوان زادگاه او نگریسته شده است. در ابتدا، این گونه تصور می‌شد که او یکسره از تراکی به یونان کوچیده است. با این حال، اخیراً عقیده بر آن است که دلایل قانع‌کننده‌ای به دست آمده است مبنی بر آنکه او از طریق دریا از فریگیه یا لیدیّه<sup>۳</sup> آمده است. و سرانجام، این هر دو دیدگاه توسط نیلسون<sup>۴</sup> با یکدیگر ترکیب می‌شوند. بنا به گفته او، دیونیسوس از طریق تراکی و همچنین فریگیه به سرزمین اصلی یونان وارد شد، یک بار در قالب کهن تراکیایی خود، و یک بار پس از آنکه به واسطهٔ ادیان مجاور در آسیای صغیر مورد جرح و تعدیل قرار گرفته بود. اما این تمام ماجرا نیست. برعکس دیدگاهی که تا به امروز متداول بوده است، خود سرزمین اصلی یونان به عنوان سکونتگاه سوم

---

<sup>۱</sup> Thrace

<sup>۲</sup> Phrygia

<sup>۳</sup> Lydia

<sup>۴</sup> Martin P. Nilsson, *the Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion* (Lund, 1927), pp. 496 ff.

جنبش دیونیسوس شناخته شده است، چرا که گمان می‌شود هیجان عظیمی که با ورود دیونیسوس به پا شد، تنها باز-خیزی از یک آیین پرستش کهن بوده باشد. و این گونه، فرد به سوی این تلقی سوق داده می‌شود که مفاهیم و آیین‌های منتسب به نام او، پیشتر در میان جمعیت پیشا-یونانی وجود داشته بوده‌اند.

اگر در باب تاریخی که ایزد بیگانه در آن حرکت احتمالی خود را به سوی تراز ایزدان یونان آغاز کرد سوال شود، پاسخ ویلامویتس<sup>۱</sup> این است که کهن‌ترین تاریخ رسیدن او به سرزمین اصلی یونان قرن هشتم پیش از میلاد بوده است، و اینگونه، زمان فائق آمدن او بر عقاید سنتی را نمی‌توان تا پیش از قرن هفتم پیش از میلاد تاریخگذاری کرد. او اینچنین نتیجه‌گیری می‌کند که یونانیان آسیایی احتمالاً «به‌نسب دیرتر با او آشنا شدند، اما جامعه‌ای که هومر در آن و برای آن اشعار خویش را می‌نوشت، می‌خواست به همان اندکی‌ای که دنیای هلاس پس از آن مایل بود از دیونیسوس بداند، تا آنکه در نهایت مجبور شد در مقابل جریانی که از زیر سر بر آورد تسلیم شود.»

فارغ از داوری‌هایی که در باب بنیان و خاستگاه دین دیونیسوس صورت می‌پذیرد، به‌سختی می‌توان پذیرفت که یونانیان تا این اندازه دیر با او آشنا شده باشند. چطور ممکن است که هیچ‌گونه احساس بیگانگی و خاطره‌ای از یک شبیخون بی‌رحمانه باقی نمانده بوده باشد؟ چرا که این تلقی رایج که در بعضی

---

<sup>1</sup> Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen* (Basel, 1956), Vol. II, p. 60.

از آیین‌ها و اسطوره‌ها نشانه‌هایی از یک چنین خاطراتی دیده می‌شود، همچنان که هنوز نیز شاهد آن هستیم، بر مبنای اشتباه گرفتنِ کوچِ اسطوره با تجلی و ظهورِ آن شکل گرفته است. یونانیان خود آیین‌های اصلیِ دیونیسوس خویش را مربوط به دوران کهن می‌دانستند. اینکه آنها تا چه اندازه دربارهٔ این ادعا محق‌اند، به واسطهٔ این حقیقت مورد داوری قرار گرفته است که «دیونیسای<sup>۱</sup> کهن»، نامی که توسط توکیدیدس<sup>۲</sup> به مراسم آنتستریا<sup>۳</sup> اطلاق شده است،<sup>۴</sup> در میان قبایل ایونیایی رایج بود، و این گونه، همچنان که داینر نیز به درستی اشاره کرده است،<sup>۵</sup> به عنوان جشن آیینیِ دیونیسوس، قدمت آن می‌بایست به پیش از پراکندگی و مهاجرت ایونیایی‌ها باز گردد. در دلفی، پرستش دیونیسوس را می‌توان کهن‌تر از آپولون تلقی کرد.<sup>۶</sup> در اسمیرنا<sup>۷</sup>، جایی که مراسم آنتستریا با آوردن دیونیسوس بر کشتی‌ای چرخ‌دار به انجام می‌رسید،<sup>۸</sup> امروزه نشانه‌هایی

---

<sup>۱</sup> Dionysia

<sup>۲</sup> Thucydides

<sup>۳</sup> Anthesteria، آنتستریا یکی از چهار جشنی بود که آتنیان به افتخار دیونیسوس برگزار می‌کردند. این مراسم همه‌ساله از ۱۱م تا ۱۳م ماه آنتستریون برگزار می‌شد، که برابر است با زمان ماه کامل ژانویه یا فوریه -م.

<sup>۴</sup> Thuc. 2. 15. 4.

<sup>۵</sup> Ludwig A. Deubner، لودویگ آ. داینر در این باره در مقالهٔ خویش محق بود:

"Dionysos und die Anthesterien," JDAI 42 (1927), p. 189;

همچنین در این باره اثر زیر را از او ببینید:

*Attische Feste* (Berlin, 1932), pp. 122 f.

<sup>۶</sup> Ch. 18, p. 203.

<sup>۷</sup> Smyrna

<sup>۸</sup> L. Deubner, *Attische Feste*, p. 122.

از برگزاری مراسم دیونیسوس در دورانی که شهر هنور آیولیک<sup>۱</sup> بود به چشم می‌خورد.<sup>۲</sup> حماسه هومری را می‌بایست به عنوان بزرگ‌ترین شاهد بر عصر عظیم دیونیسوس یونانی به شمار آورد. این حماسه به طور نزدیکی با آیین‌ها و اسطوره‌های دیونیسوس آشنا است، و در آن از او به همان شیوه‌ای سخن گفته می‌شود که در باب ایزدانی که از زمان‌های بسیار دور مورد پرستش قرار می‌گرفته‌اند سخن گفته شده است، و به هر رو، خود شاعر و مخاطبان‌اش ممکن است چیزهایی از او احساس کرده باشند.

در مرکز آیین‌ها و اسطوره‌های دیونیسوس، اشکال آن ایزد شوریده و زنانی که غرقه در شوریده‌حالی‌های او هستند و کودک باز-زاییده‌شده را در پناه خود گرفته و پرورش داده‌اند و، از این رو، پرستاران او خوانده شده‌اند، جای می‌گیرد. در بعضی مراسم‌ها، آیین تعقیب کردن به اجرا در می‌آمد که می‌توانست پیامدهایی خونین در پی داشته باشد، و اندیشه تباهی تراژیک نیز به طرز کاملاً آشکاری در شماری از افسانه‌ها و اعمال نمایان می‌شود. این جنبه بنیادین از آیین دیونیزی برای *ایلیاد* نیک شناخته شده است، به طوری که می‌توان گفت در تمامی جزئیات آن ارایه شده است.

<sup>۱</sup> Aeolic، آیونیک به مجموعه‌ای از گویش‌های یونان باستان اطلاق می‌شود که پیش از ظهور عصر کلاسیک

یونان وجود داشته است - م.

<sup>۲</sup> Herod. 1. 150.



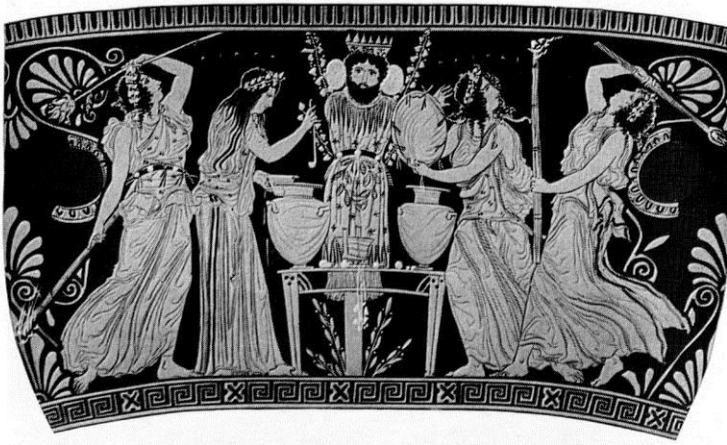
تصویر ۱ مایندها در حال رقص در برابر یک ستون دیونسوس ملبس به ردا و نقاب. باز-ترسیم شده  
از جامی به قلم ماکرون<sup>۱</sup>

(Frickenhaus, Lenaenvasen, Pl. 11A and 11B; Beazley, ARFVP2, p. 462, no. 48 [37]).

از مجموعه:

Staatliche Museen, Berlin. (Ace. No. 2290)

<sup>۱</sup> Makron



تصویر ۲ ماینها در حال کشیدن شراب، در مقابل یک ستون دیونیسوس ملبس به ردا و نقاب. باز-  
ترسیم شده از روی استامنوس<sup>۱</sup> نقاشی شده توسط دینوس نقاش<sup>۲</sup>.

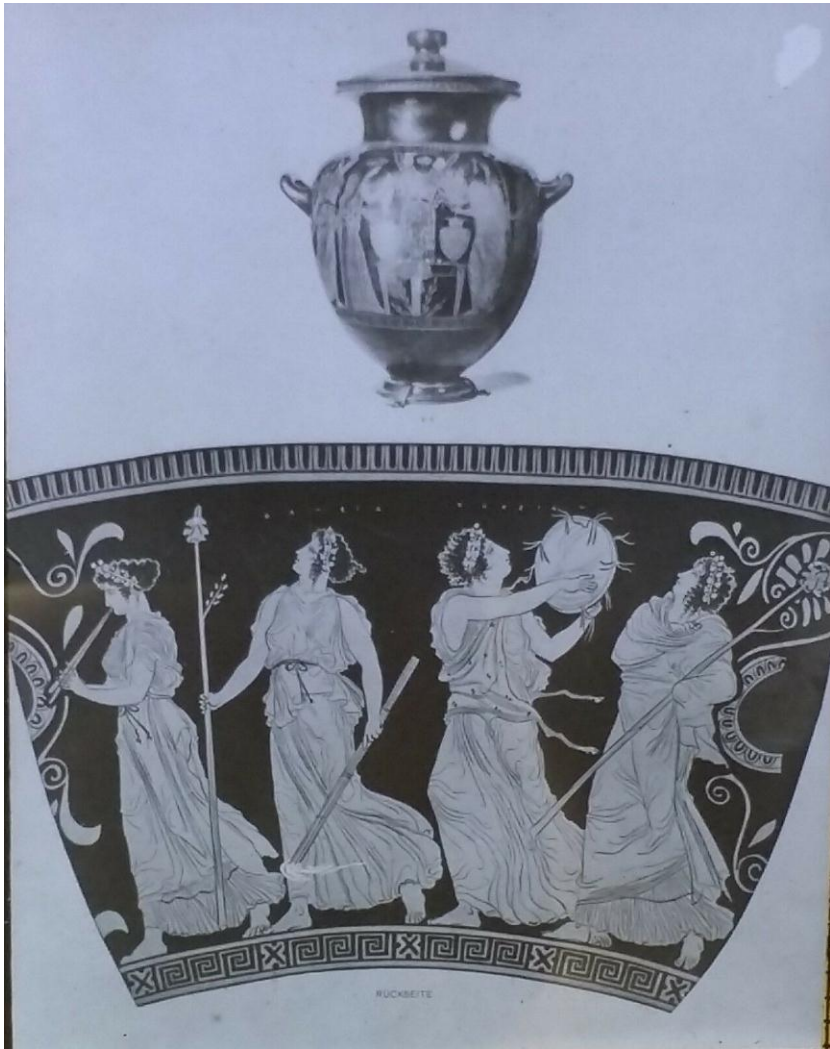
(Frickenhaus, *Lenaenvasen*, Pl. 29A; P.E. Arias, *A History of 1000 Years of Greek Vase Tainting*, pp. 372-375, PL 206; Beazley, ARFVP, p. 1151, no. 2 [2]).

از مجموعه:

Museo Nazionale Archeologico, Naples. (Ace. No. 2419)

<sup>۱</sup> Stamnos، استامنوس خمره‌ای با دو دسته در طرفین آن بود که در یونان باستان برای حمل مایعات بخصوص شراب از آن استفاده می‌شد - م.

<sup>۲</sup> Dinos Painter، دینوس نقاش یک نگارگر روی سفال در یونان باستان بود - م.



تصویر ۳ ماینادهای رقصان در مراسم دیونیسوس. نمایی دیگر از استامنوس ذکر شده در بالا.  
(Frickenhaus, PL 29B).

در کتاب ۶<sup>ام</sup> ایلیاد (130 ff.) دیومدِس<sup>۱</sup> از سرنوشتی سخن می گوید که کسی را که با خدایان نبرد می کند از آن گریزی نیست. و در آنجا از لیکورگوس قدرتمند یاد می کند، که «پرستاران» دیونیسوس *خروشان* (μαινόμενος) را در نیسیوم<sup>۲</sup> مقدس دنبال کرد، و این گونه آنان با سلاح های دهشتناک او مورد اصابت قرار گرفتند، و *تیسلا*<sup>۳</sup> خود را بر زمین افکندند، و خود دیونیسوس به دریا گریخت، جایی که تتیس ایزد هراسان را به گرمی در کنف حمایت خویش گرفت. در این متن، زنانی که در ملازمت دیونیسوس حضور دارند به طور مشخص شوریده حال توصیف نگشته اند. لیک بیتی که آندروماخه<sup>۴</sup> وحشت زده را، آن هنگام که شوریده حال می شتابد، با یک مایناد<sup>۵</sup> (μαινάδισσι: Iliad 22, 461) قیاس می کند، آشنایی شاعر و حلقه او را با نمود و نام مایناد فاش می سازد. آیا واقعاً همان گونه که ویلامویتس انتظار دارد،<sup>۷</sup> شاعر در این بیت تنها می خواسته به این موضوع اشاره کند که آندروماخه همچون یک انسان مجنون بوده است؟ اما به هر رو، قیاس شاعر، مانند تمامی قیاس های اصیل دیگر، تنها در صورتی که یادآور یک شکل شناخته شده باشد می تواند حایز معنا باشد. اما با این همه، «فرد شوریده» که انگاره آن می بایست برای هر

<sup>1</sup> Diomedes

<sup>۲</sup> Νυσήτιον، نیسا ناحیه ای کوهستانی بود که پرستاران دیونیسوس او را در آن پرورش داده بودند - م.

<sup>۳</sup> θύσθλα، تیرسوس هایی که ملازمان دیونیسوس با خود حمل می کردند - م.

<sup>4</sup> Andromache

<sup>5</sup> Maenad

<sup>۶</sup> ماینادی ایسی، یعنی «همچون یک زن شوریده» - م.

<sup>7</sup> Wilamowitz, Vol. II, p.60, n. i.

شخصی شناخته شده می بود، کسی جز باکانتِه<sup>۱</sup> نمی تواند باشد، هر چند که او آنچنان که در اینجا می بینیم با اسمی همچون *μαινάς*<sup>۲</sup> یا آنچنان که در *ایلیاد* (6. 389) می بینیم با صورت فعلی ای همچون *μαινομένη*<sup>۳</sup> هویت یابی شده است. *نیایشی برای دمتر* نشانه های کافی و بایسته در باب آنچه هومر قصد داشته است در اینجا بیان کند به ما ارایه می دهد. در بیت ۳۸۶، دمتر آن هنگام که فرا می جهد، به یک مایناد تشبیه شده است «که در دل کوهستان هایی جنگلی به پیش می شتابد.» عبارت موصول (که در دل کوهستان های جنگلی به پیش می شتابد) هرگونه شائبه و سوء تفاهمی را از سوی ما رفع می کند. با این حال، مخاطبان هومر حتی بدون عبارت موصول بعدی نیز نمی توانسته اند در فهم *μαινάς* دچار مشکل و سوء تفاهم شده باشند.

بنابراین، دیونیسوس شوریده و زنان شوریده ملازم او اشکالی به شمار می روند که هومر به طور نزدیکی با آنها آشنا است. و اما ایزد شراب چه؟ آیا این واقعاً درست است که هومر هنوز از او چیزی نمی دانسته؟ آریستارخوس<sup>۴</sup> در اشاره به *ادیسه* (9. 198)، این گونه اظهار نظر می کند که شاعر در عین آنکه در هر دو حماسه از شراب یاد می کند، اما هرگز دیونیسوس را به عنوان واهب شراب

<sup>۱</sup> Bacchante، باکانتِه به پیروان مؤنث دیونیسوس اطلاق می شد - م.

<sup>۲</sup> *میناس*، به معنای شوریده - م.

<sup>۳</sup> *مینومنی*، به معنای شوریدن - م.

<sup>۴</sup> Aristarchus

معرفی نمی‌کند. کا. اُ. مولر نیز در نقد خود<sup>۱</sup> بر ضد *نمادگرایی* اثر یوت. ها. فاس<sup>۲</sup> بر این نقطه نظر تأکید می‌کند، و از آن زمان این موضوع به عنوان امری مسلم فرض شده است که شراب هیچ ربطی به طبیعت بنیادین دیونیسوس ندارد، بلکه این تنها در دوره‌های بعد است که او را به عنوان محافظ و ایزد شراب می‌شناسند. در این صورت، دیگر نمی‌توان برای داستان آن سبوی طلایی، که بر اساس آنچه در *ادیسه* (24. 74) آمده، دیونیسوس به تیتس تقدیم کرد، ارزش و اعتباری قائل شد، هر چند خود کا. اُ. مولر اعتقاد دارد که بر اساس این داستان می‌توان وثاقت و درستی اندیشه او را مورد نقد و ایراد قرار داد. تازه به این حقیقت نیز باید توجه کرد که پدر کاهن آپولون، مارون<sup>۳</sup>، که ادیسئوس بابت شرابی که با آن کیکلوپس‌ها<sup>۴</sup> را مست کرد، به او مدیون است،<sup>۵</sup> اوانتس<sup>۶</sup> خوانده شده است، و این گونه، به عبارتی دیگر با نامی برخورد می‌کنیم که مربوط به دیونیسوس یا یکی از پسران او است (به عنوان مثال، هسیود مارون را یکی از اسلاف دیونیسوس معرفی می‌کند<sup>۷</sup>، و اورپید به واقع او را پسر دیونیسوس می‌خواند<sup>۸</sup>). اما آن متن در *ایلیاد* (که به قطع توسط آریستوفان و آریستارخوس غریب و ناسازگار خوانده شده است) که در آن پسر زئوس و

<sup>۱</sup> Karl O. Müller, *Kleine deutsche Schriften* (Breslau, 1847- 1848), Vol. II, pp. 28 if. The review appeared in 1825.

<sup>۲</sup> Johann H. Voss, *Antisymbolik* (Stuttgart, 1824-1826).

<sup>۳</sup> Maron

<sup>۴</sup> Cyclops

<sup>۵</sup> *Od.* 9. 196 ff.

<sup>۶</sup> Euanthes

<sup>۷</sup> *Hes. fr.* 120.

<sup>۸</sup> *Eur. Cyc.* 141 ff.

سمله، زنِ اهلِ تبس، «سُرورِ فانیان» (Χάρμα βροτοῖσιν: Iliad 14. 325) خوانده شده است، بدون شک اشاره به واهب شراب دارد. درست همچنان که هراکلس، دقیقاً یک بیت پیش از آن، «قوی دل» (κρατερόφρων) خوانده شده است، این واژه‌ها نیز احتمالاً می‌بایست اشاره به پسرِ سملة داشته باشند، و معنای آنها نمی‌تواند چیزی جز آنچه هسیود موقع خواندنِ دیونیسوس به عنوان «سرورانگیز» (πολυγηθής) بکار می‌برد بوده باشد.<sup>۱</sup> اما این عنوانی است که هسیود در متنی دیگر به دیونیسوس به عنوان ایزد شراب نسبت می‌دهد.<sup>۲</sup> کا. ا. مولر از این بابت مطمئن است که هومر به طور ویژه‌ای از غلات به عنوان موهبت دمتر یاد می‌کند، اما در هیچ‌کجا دیده نمی‌شود که به طور خاص دیونیسوس را با شراب پیوند داده باشد. اما در عین حال، نباید از این حقیقت غافل بود که موهبت دمتر در ایاتی که از خودِ او در آنها سخن رفته است مورد اشاره قرار نمی‌گیرد (Iliad 14. 326; Odyssey 5. 125)، و متون بسیار اندکی را می‌توان سراغ گرفت که در آنها محصول مزارع به نام او پیوند خورده باشد. اساساً شاعر حماسی چیزی کم از آنچه درباره دیونیسوس خوددار و ساکت است، درباره دمتر نیست. هر آن‌کس که با ایزدان حاکم بر جهان هومری آشنا است، به اهمیت این خودداری و سکوت واقف است. او نسبت به بسیاری از چیزهایی که با روح جهانِ او بیگانه است خوددار و ساکت است، و اغلب معرفت خویش را نسبت به آنها با تنها یک واژه فاش می‌سازد. چه چیزی

<sup>1</sup> Hes. Theog. 941.

<sup>2</sup> Hes. Op. 614.

می‌توانست برای او بیگانه‌تر از آن ایزد شوریده‌حال باشد! به‌راستی خدایانوی غلات، دمبر، چیزی بیش از ایزد شراب، دیونیسوس، برای او شناخته‌شده نبود.

حماسه هومری نشانگر معرفت دقیقی است که این حماسه نسبت به پیوندهایی که دیونیسوس را با سایر ایزدان مرتبط می‌سازد دارا می‌باشد - پیوندهایی که ما از آنها به واسطه تاریخ آیین یا سنت‌های اسطوره‌ای اطلاع داریم. در این میان، دوستی دیونیسوس با تیتس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. دیونیسوس در گریز از لیکورگوس خشن، به آغوش او پناه می‌برد،<sup>۱</sup> و آموغورای<sup>۲</sup> زرینی را که بعداً استخوان‌های آخیلس در آن آرام می‌گیرد به او تقدیم می‌کند.<sup>۳</sup> آنچه را که بسیاری از اعمال آیینی و افسانه‌ها از آن نشان دارند - یعنی این موضوع که دیونیسوس در امنیت خاطر در اعماق دریاها سکنا گزیده است - به‌روشنی در این اسطوره هومری نیز می‌توان مشاهده کرد. اینکه سبوی زرینی را که او به تیتس تقدیم کرد، ساخته هپااستوس<sup>۴</sup> خوانده‌اند، ممکن است اشاره به دوستی گرامی داشته‌شده او با هپااستوس داشته باشد. در اثر نونوس<sup>۵</sup>، آفرودیت به او دهانه آتشفشانی را تقدیم می‌کند که توسط هپااستوس ساخته شده است. و در آخر، این نکته جالب توجه وجود دارد که در نکیای<sup>۶</sup> ادیسه

<sup>۱</sup> Hom. *Il.* 6. 136.

<sup>۲</sup> Amphora، آموغورای خمره‌ای است با دو دسته در طرفین آن و دهانه‌ای باریک، که در یونان باستان در آن مایعات، بخصوص شراب، نگهداری می‌شد - م.

<sup>۳</sup> Hom. *Od.* 24. 73 ff.

<sup>۴</sup> Hephaestus

<sup>۵</sup> Nonnus, *Dion.* 19. 120 ff.

<sup>۶</sup> Nekyia، نکیا در ادبیات و آیین‌های یونان باستان، به احضار ارواح برای یاری طلبیدن از آنها اطلاق می‌شد. در ادیسه، ادیسه از روح تیرسیاس پیامبر یاری می‌طلبد - م.

(11. 325) او را در ارتباط با آریادنه<sup>۱</sup>، ملکه زنان دیونیسوس، مشاهده می‌کنیم. آنچنان که در این داستان روایت شده است، دختر زیبای مینوس<sup>۲</sup> توسط تِسئوس<sup>۳</sup> از کِریتی ربوده می‌شود. او قصد داشت که آریادنه را پنهانی به آتن ببرد، اما آرتمیس<sup>۴</sup> پیش از آن به دستور دیونیسوس او را کُشت. دیونیسوس آریادنه را می‌بایست حق خود دانسته باشد، چرا که این حکایت دقیقاً مشابه داستان مرگِ کورونیس<sup>۵</sup> است،<sup>۶</sup> که او نیز این بار به تحریکِ آپولون توسط آرتمیس مورد هدف قرار گرفته بود، چرا که با برگزیدنِ عاشقی فانی به آپولون خیانت ورزیده بود. آرتمیس را به عنوان خدایانویی که باعث مرگ زنان موقع زایمان می‌شود می‌شناخته‌اند. کورونیس پیش از آنکه حتی اسکلیپوس<sup>۷</sup> را به دنیا آورده باشد فوت می‌کند، اما آریادنه بر اساس افسانه مربوط به آیین او در قبرس،<sup>۸</sup> در هنگام زایمان فوت کرده است.

و پس از همه این تفاسیل، پُربی‌راه نیست اگر سخن پوسانیاس<sup>۹</sup> را بپذیریم،<sup>۱۰</sup> وقتی در حین پرداختن به این موضوع که تیادهای<sup>۱۱</sup> آتیک در مسیر خود به

---

<sup>1</sup> Ariadne

<sup>2</sup> Minos

<sup>3</sup> Theseus

<sup>4</sup> Artemis

<sup>5</sup> Coronis

<sup>6</sup> Pind. *Pyth.* 3. 9. ff. and 32 ff.; Pherecyd. jr. 8; Paus. 2. 26.6.

<sup>7</sup> Asclepius

<sup>8</sup> Plut. *Vit. Thés.* 20. 3.

<sup>9</sup> Pausanias

<sup>10</sup> Paus. 10. 4. 2.

<sup>۱۱</sup> Thyiade، زنان حاضر در جشن‌ها و پایکوبی‌های دیونیسوس - م.

سوی پارناسوس<sup>۱</sup> عادت داشتند که رقص‌های خود را در پانوپئوس<sup>۲</sup> برگزار کنند، می‌گویند که این شهر در *ادیسه* (11. 581) «محل رقص‌های زیبا» (καλλιχορος) بوده است.

بنابراین، هومر نه تنها با دیونیسوس آشنا است، بلکه تقریباً به تمامی چیزهایی که از جمله مشخصه‌های آیین و اسطوره دیونوسوس به شمار می‌روند به طور ضمنی اشاره کرده است. این مورد از اهمیت بیشتری برخوردار است، چرا که دیونیسوس برای جهانِ هومری مطلقاً دارای هیچ‌گونه اهمیتی نبوده است. بنابراین، هر آنچه که به او ارتباط پیدا می‌کند، می‌توانست در قالب ارجاعاتی کاملاً اتفاقی بیان شده باشد. در واقع، این *ایلیاد* است که در آن، دیونیسوس در هیأت شخصی «شوریده‌حال» پدیدار می‌گردد، شخصی که اطراف او را «پرستاران» و «مایانداها» احاطه کرده‌اند. این *ایلیاد* است که از تعقیب و گریز خونین ایزد و میزبانان زن او و ناپدید شدن‌اش در اعماق دریاها سخن می‌گوید. و همچنین این *ایلیاد* است که می‌تواند به او در قامت ایزد شراب اشاره کند، در حالی که *ادیسه* میان او و هپائستوس، آرتمیس و مهم‌تر از همه آریادنه پیوند برقرار می‌کند. و این گونه، در هیچ‌کجا نمی‌توان کوچک‌ترین نشانی مبنی بر اینکه آیین او به عنوان چیزی نو درک شده باشد پیدا کرد، چیزی که خود را از آن سوی مرزها به جامعه یونان تحمیل کرده باشد.

<sup>1</sup> Parnassus

<sup>2</sup> Panopeus

آشنایی‌ای که حماسهٔ هومری با دین دیونیسوس دارد، ما را به سمت همان نتیجه‌ای که می‌توانیم از آنتستریای ایونیایی گرفته باشیم سوق می‌دهد. دیونیسوس لااقل در بحبوحهٔ پایانِ هزارهٔ دوم پیش از میلاد می‌بایست ایزدی بومی تمدنِ یونان بوده باشد. اینکه آیا او در دورانی که ما از آن هیچ اطلاع قابل اتکایی در دست نداریم از جهان خارج وارد یونان شده است پرسشی است که به‌نظر هرگز نمی‌توان پاسخی یقینی به آن داد. اما به هر رو، تا این اندازه می‌توان با قاطعیت از آن سخن گفت. هر آنچه که اخیراً و در زمان‌های گذشته در جهت اثبات کوچیدنِ او از تراکی یا فریگیه انجام پذیرفته است، به هیچ رواقع‌کننده نیست. آنچنان که می‌دانیم، این فرضیه در شکل کهن‌تر آن، توسط اروین روده ارایه شده بوده است.<sup>۱</sup> او از «آیین جذبه‌آمیز تراکی» سخن می‌گوید که گسترهٔ یونان را با سبعتی هراس‌انگیز در نوردید، و تنها پس از تحمل مخالفت‌های جدی و سخت بود که توانست در آنجا استقرار یابد.

پرستش‌های شورانگیزِ دیونیسوس در تراکی امروزه کاملاً شناخته‌شده است و آنچنان که باید از آن بسیار سخن گفته شده است. آ. راپ با دقتِ تمام آنچه را که از جهان باستان به ما رسیده جمع‌آوری نموده است.<sup>۲</sup> او همچنین بر این نکته تأکید کرده است که آیین دیونیسوس در یونان، فعال‌ترین شکل خود را دقیقاً در نواحی‌ای که معارفِ آن توسط ساکنان تراکیایی پیشین حفظ شده

<sup>۱</sup> Erwin Rohde, *Psyche* (Tübingen, 1925), Vol. II, pp. 6 ff., 23 ff.

<sup>۲</sup> Adolf Rapp, *Die Beziehungen des Dionysoskultes zu Thrakien und Kleinasien* (Programm des Karls-Gymnasiums, Stuttgart, 1882).

بود، یعنی فوکیس<sup>۱</sup> و بویوتیا<sup>۲</sup>، نمایان کرده است.<sup>۳</sup> با این وضع، کسی ممکن است این گونه نتیجه گیری کند که شاید تراکیایی ها این آیین را به نواحی مرکزی یونان آورده باشند. اما این احتمال نیز وجود دارد که این آیین دقیقاً از یونان به تراکی انتقال یافته باشد؛ و آیین های نوشخوارانه به خوبی شناخته شده تراکی که بارها و بارها برای تقویت این دیدگاه که دیونیسوس از آنجا آمده است مورد استناد قرار گرفته اند، می توانند به طرز کاملاً متضادی در جهت اثبات این موضوع که این دقیقاً خود تراکیایی ها بودند که می بایست کاملاً مهیای پذیرش دیونیسوس یونانی بوده باشند مورد استفاده قرار بگیرند. افزون بر این، هنگامی که تاک در آیین شناخته شد، آنان شهره به علاقه وافرشان به شراب ناب (بدون ناخالصی) شدند. این موضوع قابل توجهی است که تراکی یک چنین نقش کوچکی را در اسطوره دیونیسوس ایفا می کند. به همین خاطر است که متخصصی همچون کا. اُمولر در تأملات خویش در باب بنیان های آیین دیونیسوس، اهمیت چندانی را برای نواحی تراکی قائل نمی شود؛ و پژوهشگر باسواد و مطلعی همچون اُ. گروپه، بیش از یک دهه پس از روان<sup>۴</sup> روده، به این نتیجه می رسد که «بدون شک» این کلونی نشین های یونانی بودند که دیونیسوس را به تراکی منتقل کردند.<sup>۵</sup> بدون شک، امروزه تقریباً همگان بر

---

<sup>۱</sup> Phocis

<sup>۲</sup> Boeotia

<sup>۳</sup> در باب این تراکیایی های مرکزی یونان، همچنین به مرجع زیر نگاه کنید:

Wilamowitz, Vol. 1, pp. 50 ff.

<sup>۴</sup> Psyche

<sup>۵</sup> Otto Gruppe, *Griechische Mythologie und Religions geschichte* (Munich, 1906), Vol. 1, p. 1410.

این اعتقاد هستند<sup>۱</sup> که *ایلیاد* وقتی از «نیسیون»<sup>۲</sup> (*Iliad* 6. 133) به عنوان مکانی که لیکورگوس در آن دیونیسوس را دنبال کرده یاد می‌کند، می‌بایست جایی را در تراکی به عنوان موقعیت آن در ذهن تصور کنیم. دلیلی که برای این استنباط ارایه شده این است که لیکورگوس بعداً<sup>۳</sup> پادشاه ادونیایی‌ها<sup>۴</sup> خوانده شده، و محل نابودی او کوه پانگئوس<sup>۵</sup> ذکر شده است،<sup>۶</sup> جایی که بنا به گفته هسیخوس<sup>۷</sup> مکانی به نام نیسا در آن وجود داشته است. و تعلیقه *ایلیاد* نیز از مکانی به نام نیسا در تراکی سخن می‌گوید. کا. اُ. مولر این نظریه را به چالش می‌کشد و می‌گوید که «در تمام جغرافیای تراکی اشاره به هیچ مکانی که به‌واقع نیسا خوانده شده باشد وجود ندارد.»<sup>۸</sup> افزون بر این، آنتیماخوس<sup>۹</sup> چگونه می‌توانسته بر این باور بوده باشد که نبرد میان لیکورگوس و دیونیسوس در نیسای عربی به وقوع پیوسته،<sup>۱۰</sup> اگر اسطوره اصلی به قطع یک نیسای تراکیایی را در نظر داشته است؟

---

<sup>۱</sup> به عنوان مثال، نگاه کنید به:

Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. II, p. 60.

<sup>۲</sup> Nyseion، یا نیسیوم که پیشتر در پاورقی‌ها به آن اشاره شد - م.

<sup>۳</sup> به عنوان مثال مقایسه کنید با:

Soph. Ant. 956 f.

<sup>۴</sup> Edoni

<sup>۵</sup> Pangaeus

<sup>۶</sup> Apollod. *Bibl.* 3. 5. 1.

<sup>۷</sup> Hesychius

<sup>۸</sup> K.O. Müller, *Kleine deutsche Schriften*, op. cit., Vol. II, p. 28.

<sup>۹</sup> Antimachus

<sup>۱۰</sup> Diod. Sic. 3. 65. 7.

همچنان که پیشتر به آن اشاره کردیم، اخیراً اجماعی عمومی در باب این تفسیر شکل گرفته است که دیونیوسوس مستقیماً از تراکی به یونان نیامد، بلکه از مسیر دریای اژه از فریگیه به واسطه تراکیایی‌هایی که به آسیای صغیر مهاجرت کرده بودند سر بر آورد. ویلامویتس این فرضیه را نامحتمل می‌داند که دیونیوسوس از مسیر زمینی تراکی منتقل شده باشد، چرا که نشانه‌های بسیار اندکی از این ایزد در تسالی<sup>۱</sup> که از طریق آن نخستین بار می‌بایست سر بر آورده باشد یافت شده است.<sup>۲</sup> ویلامویتس این موضوع را قطعی می‌داند که یونان دیونیوسوس خود را از آسیای صغیر گرفت. ورود او در یک کشتی، که در آیین شناخته‌شده او در آنتستریا آن را مشاهده می‌کنیم، این نظریه را تقویت می‌کند. لیک تمامی شبهات با این کشف که سمله نام فریگیه‌ای خدایانوی زمین و باکخوس<sup>۳</sup> معادل لیدیایی دیونیوسوس بوده رفع شده است. این مطلب به خوبی آنچه را که هم‌سرایی لیدیایی باکوسی اریپید و تمولوس<sup>۴</sup>، به عنوان کوهستان دیونیوسوس، همواره ارایه داده بوده‌اند تأیید می‌کند. ارزش این تأملات در ادامه کنکاش‌هایی که خواهیم داشت مشخص خواهد شد. اما حتی در این مرحله نیز می‌توان آنها را مورد مطالعه دقیق‌تری قرار داد. در نوشته‌های لیدیایی بُن Baki- (یعنی βάκχος) برای نامگذاری خود ایزد بکار گرفته شده است. از این بُن همچنین برای تعیین ماه‌های مقدس او و درنهایت — این مورد بخصوص جالب‌توجه است — ساختن اسم خاص Bakiva که وقتی به یونانی ترجمه

<sup>۱</sup> Thessaly

<sup>۲</sup> Wilamowitz, Vol. II, pp. 61-62.

<sup>۳</sup> Bakchos

<sup>۴</sup> Tmolus

می‌شود صورت Διονυσικλή<sup>۱</sup> به خود می‌گیرد، استفاده شده است.<sup>۲</sup> بر این اساس، این نتیجه‌گیری که باکخوس می‌بایست واژه‌ای لیدیایی (یا واژه‌ای فریگیه‌ای که وارد لیدیایی شده) بوده باشد، توسط خود لیتمن که در این باره مردد است و ویلامویتس<sup>۳</sup> که در این باره یقین دارد طرح شده است.<sup>۴</sup> اما این استدلال را نمی‌توان قانع‌کننده دانست. لاقلاً، این احتمال را نیز می‌توان داد که نام باکخوس پیشتر در زمان‌های بسیار دور از یونانی به فریگیه‌ای و ایونیایی انتقال پیدا کرده باشد، و به دلایل که بر ما آشکار نیست در طول زمان منحصراً در لیدیایی موجودیت خود را حفظ کرده باشد. اما بیشتر محتمل است که این نام متعلق به ساکنان پیشا-یونانی بوده باشد (که کوهستان جشن‌های دیونوسی، پارناسوس، از زبان آنها نشان دارد)، و تنها در زبان لیدیایی بود که این واژه به عنوان نام اصلی دیونیسوس حفظ شد. از همین رو، شتاب زده خواهد بود اگر یافته‌های لیدیایی را به عنوان مدرک قطعی ریشه‌های آیین دیونیسوس در آسیای صغیر تلقی کنیم. در باب این فرضیه نیز که خدایانوی فریگیه‌ای زمین در پس نام سمله جای گرفته است — در اینجا فعلاً می‌بایست تا این حد اشاره کنیم که اکثر منابع در دسترس ما قویاً در تعارض با یک چنین فرضیه‌ای قرار دارند.

<sup>۱</sup> دیونیسیکلیس

<sup>۲</sup> Enno Littmann, *Lydian Inscriptions in American Society for the Excavations of Sardis* 6. 1 (Leiden, 1916), pp. 38 f.

<sup>۳</sup> Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Pindaros* (Berlin, 1922), p. 45.

<sup>۴</sup> همچنین نگاه کنید به:

دین دیونیسوس را چه از تراکی بدانیم و چه از آسیای صغیر، مشکل بتوان میان هر یک از این فرضیات و تلقی‌های باستانی در باب نیسا، جایی که گمان می‌رود ایزد کودک در آن زاده و بزرگ شده است، همخوانی ایجاد کرد.<sup>۱</sup> نیسا بدون شک نام یک اقلیم کوهستانی الهی واقع در سرزمین‌های دوردست خیالی بود، چیزی مانند سرزمین هیپربوریایی‌ها.<sup>۲</sup> گمان می‌رود که پرسپونی<sup>۳</sup> در آن سرزمین، در حالی که مشغول بازی با دختران اکیانوس<sup>۴</sup> و گل چیدن بود، به دست ایزد مرگ که به یک‌باره از زمین فوران نمود رבוده شد.<sup>۵</sup> تصوراتی که در باب این سرزمین خیالی وجود داشته است، به طور ویژه‌ای حایز اهمیت است، چرا که بدون شک بخش اصلی نام دیونیسوس از نام این سرزمین شکل گرفته است. در این باره، پ. کرچمر بهترین دیدگاه‌ها را ارایه داده است.<sup>۶</sup> اشکال گویشی Διώνυσος، Διώνυσος و Διόνυσος به دو گونه بنیادین باز می‌گردند، که در آنها یک بار واژه νῦσος با بُن<sup>۷</sup> Διο-<sup>۸</sup> ترکیب می‌شود، و بار دیگر با صورت اضافی نام زئوس<sup>۹</sup>. اینکه آنچنان که کرچمر

<sup>۱</sup> *Hymn. Hom.* 1.8; *Pind. fr.* 247 Schröder.

<sup>۲</sup> L. Malten, "Der Raub der Kōre," *Archiv für Religionswissenschaft* (1909), pp. 285 ff.

<sup>۳</sup> Persephone

<sup>۴</sup> Oceanus

<sup>۵</sup> *Hymn. Hom. Cer.* 17,

جایی که من خوانش MSS را علی‌رغم آنچه مالتن بیان کرده است صحیح می‌دانم.

<sup>۶</sup> Paul W. Kretschmer, "Semele und Dionysos," *Aus der Anomia, Archäologische Beiträge Carl Robert dargebracht* (Berlin, 1890), pp. 22 ff.

<sup>۷</sup> نیسوس

<sup>۸</sup> دیو

<sup>۹</sup> Zeus

می‌اندیشد، واژه  $\nu\tilde{\iota}\sigma\sigma\omicron\varsigma$  به عنوان واژه‌ای تراکیایی، با واژه یونانی  $\nu\tilde{\iota}\mu\phi\eta$  مطابقت دارد، و به عبارتی دیگر به معنای «پسر» می‌باشد، علی‌رغم آنکه از لحاظ زبان‌شناسی امری محتمل و ممکن به نظر می‌رسد، اما در نظر من نه تنها غیر قابل اثبات، بلکه امری محال است. دستیابی به معنای اصیل آن برای ما غیر ممکن است، اما می‌توانیم اقلیم و ناحیه‌ای را که به آن تعلق دارد باز بشناسیم. این شکل مؤنث در قالب نام آن نیسا که بنا به گفته ترپاندر<sup>۲</sup> (fr. 8) پرستار دیونیسوس بود، پدیدار می‌شود. دیونیسوس احتمالاً به افتخار او، نام نیسا را به شهری در هند داده است. دیودوروس<sup>۳</sup> (3. 70) او را یکی از دختران آریستائوس<sup>۴</sup> می‌داند. بر روی یکی از گلدان‌های سوفیلوس<sup>۵</sup> سه نیسه<sup>۶</sup> دیونیسوسِ کودک را پذیرا شده‌اند،<sup>۷</sup> و بعدها سخن گفتن از نیسیه<sup>۸</sup> و صورت جمع آن نیسیادس<sup>۹</sup> به عنوان پرستاران ایزد به امری متداول تبدیل می‌شود. بنابراین، سرزمین خیالی نیسا نام خود را از ساکنان مونث‌اش نیسه گرفته است، و دیو-نیسوس<sup>۱۰</sup>، «نیسوس الهی» یا «نیسوس زئوس» با این نام به عنوان یکی از آنها هویت یابی شده است. زیستن با زنان بخشی از طبیعت او است، و درست

---

<sup>۱</sup> نیمنی

<sup>۲</sup> Terpander

<sup>۳</sup> Diodorus

<sup>۴</sup> Aristaeus

<sup>۵</sup> Sophilos، یک سفالگر و نقاش سفال در یونان باستان - م.

<sup>۶</sup> Nysai

<sup>۷</sup> *Ath. Mitt.* 14 (1889), Plate 1.

<sup>۸</sup> Nysiai

<sup>۹</sup> Nysiades

<sup>۱۰</sup> Dio-nysos

همچنان که او به عنوان باکخوس توسط باکخه‌ها احاطه شده است، به همان شکل، به عنوان نیسوس نیز توسط میزبانان وفادار و غیوری از نیسه‌ها پذیرفته شده است. دیونیسوس کودک نزد آنها در کوهستان جنگلی الهی‌شان آورده شد، و از آنجا بود که دیونیسوس همچون آپولون که از میانهٔ هیپربوریایی‌ها به سوی آدمیان رهسپار شد، به سوی انسان‌ها آمد.

این نیسا نه تنها در سرزمین‌های دوردست جای گرفته است، بلکه مکان‌های بسیار نزدیکی از طریق نام آن به دیونیسوس پیوند خورده بودند. به همین خاطر، سوفوکل از نیسایی در ائوبویا<sup>۱</sup> یاد می‌کند،<sup>۲</sup> و این احتمالاً همان مکانی است که در *باکخه* اریپید به آن اشاره شده است.<sup>۳</sup> بنا به گفتهٔ استرابون<sup>۴</sup> (9. 405)، ناحیه‌ای در هلیکون<sup>۵</sup> نیسا خوانده شده است، و اضافه می‌کند که بسیاری آن را به عنوان نیسای *ایلیاد* (2. 508) تلقی کرده‌اند. در پارناسوس نیز احتمالاً زمانی مکانی به نام نیسا وجود داشته است.<sup>۶</sup> اما نه در تراکی، و نه در فریگیه، و نه در آسیای صغیر، در کل به نظر نمی‌رسد که هیچ مکانی با یک چنین نامی وجود داشته بوده باشد. تمامی گزارش‌هایی که در باب یک نیسای تراکیایی وجود دارد، مربوطه به متنی از تعلیقهٔ اثر هومر که در بالا ذکر شد می‌شود، البته اگر آنچنان که کا. اُ. مولر نیز گمان کرده است، این نام اشاره به یک تراکی نزدیک

---

<sup>1</sup> Euboea

<sup>2</sup> Soph. Ant. 1131.

<sup>3</sup> Eur. Bacch. 556.

<sup>4</sup> Strabo

<sup>5</sup> Helicon

<sup>6</sup> Serv. Verg. Aen. 6. 805 ms. D; cf. Schol. Fers. prol. 2; also Schol. Soph. Ant. 1131.

هلیکون و پاراناسوس نداشته باشد.<sup>۱</sup> برای آسیای صغیر، تنها در فهرست الفبایی هسیخیوس یک بار اشاره به یک نیسای لیدیایی شده است. نیسای شناخته شده کاریا<sup>۲</sup> نام خود را نخستین بار از یکی از همسران آنتیوخوس<sup>۳</sup> گرفت.<sup>۴</sup> بدون شک، این فقدان قابل توجه مدارک در سازگاری با فرضیه سر بر آوردن دیونیسوس از تراکی یا فریگیه قرار ندارد. مدیحه هم‌سرایانه معروف سوفوکل در آنتیگونه، در ذکر قرارگاه‌های محبوب دیونیسوس، افزون بر مواردی که در وطن یونان جای دارند (تبس، الوسیس، دلفی، اثوبویا)، تنها از ایتالیا یاد می‌کند.<sup>۵</sup> منابع کهن حکایت از آن دارند که مردمان باستان ترجیح می‌داده‌اند که شرق دور و جنوب یا به عبارتی سرزمین خورشید را به عنوان نیسا، جایی که دیونیسوس در آن پرورش یافت و از آنجا گام به سوی اقلیم آد미ان نهاد، بنگرند. بنا به گفته هرودوت<sup>۶</sup> (2. 146)، اعتقاد بر آن است که زنوس پسر تازه متولد شده کوچک را که در رانش دوخته شده بود، به نیسا در اتیوپی آورد.<sup>۷</sup> آنتیماخوس مواجهه دیونیسوس و لیکورگوس را به نیسایی عربی انتقال می‌دهد، و دیودور (3. 66) اعتقاد دارد که نیسایی که در سرود هومری (1. 8) از آن به عنوان زادگاه دیونیسوس یاد شده است،<sup>۸</sup> مکانی عربی بوده است.<sup>۹</sup>

<sup>1</sup> Steph. Byz. Hesych., *Schol.* II. 2. 508.

<sup>2</sup> Caria

<sup>3</sup> Antiochus

<sup>4</sup> L. Malten, pp. 288 f.

<sup>5</sup> Soph. Ant. 1115 f.

<sup>6</sup> Herodotus

<sup>7</sup> Herod. 3. 97.

<sup>8</sup> Hymn. Hom. I. 9.

<sup>9</sup> Diod. Sic. 3. 65. 7.

نونوس، هسیخیوس، و تعلیقۀ *ایلیاد* نیز دربارهٔ آن اطلاعاتی ارایه می‌دهند. افزون بر هسیخیوس، آپولونیوس رودسی<sup>۱</sup> نیز از نیسای مصری یاد کرده است.<sup>۲</sup> کسنوپون<sup>۳</sup> پیش از آن از نیسای واقع در سوریه سخن گفته است.<sup>۴</sup> و در آخر، باید حداقل به نیسای هند اشاره کرد، که از دوران هلنیستی بسیار از آن یاد شده است.

نکتهٔ آخر اینکه، مراسم کشتی‌کشان جشن‌های ایونیایی دیونیسوس به عنوان مدرکی کاملاً واضح و روشن در تأیید این نظریه که آیین دیونیسوس از آسیای صغیر به یونان آمده تلقی شده است. در آتن، و به احتمال زیاد در دوران خوس‌ها<sup>۵</sup>، جشن آیینی ورود ایزد بر کشتی‌ای چرخ‌دار ظاهر می‌شود.<sup>۶</sup> به همین خاطر، این‌طور تصور شده بود که او از دریا آمده است، همچنان که سیلیکس<sup>۷</sup> معروفی از اکسیاس<sup>۸</sup> او را در حال پیش راندن سوار بر کشتی‌ای که مزین به پیچک‌های تاک است ترسیم کرده است.<sup>۹</sup> به همین دلیل، این‌طور نتیجه‌گیری شده است که آیین او می‌بایست زمانی از دریا، یا به عبارتی از آسیای صغیر،

<sup>۱</sup> Apollonius Rhodius

<sup>۲</sup> Ap. Rhod. *Argon.* 2. 1214.

<sup>۳</sup> Xenophon

<sup>۴</sup> Xen. *Cyra.* 11. 1; see also Plin. *HN* 5. 74.

<sup>۵</sup> Chous، سبوهایی در یونان باستان که کاربرد آیینی داشتند - م.

<sup>۶</sup> L. Deubner, "Dionysos und die Anthesterien," *JDAI* 42, (1927), 172-192, and *Attische Feste*, p. 102.

<sup>۷</sup> Cylix، جام‌های عریض شراب در یونان باستان - م.

<sup>۸</sup> Exekias، سفالگر و نقاش سفال اهل یونان در قرن ششم پیش از میلاد - م.

<sup>۹</sup> نگاه کنید به تصویر ۱۰.

به پهنه خشکی‌های اصلی یونان وارد شده باشد.<sup>۱</sup> عجیب این است که ویلامویتس نیز همین دیدگاه را دارد،<sup>۲</sup> هر چند او به این نکته اشاره می‌کند که در داستان هومر، دیونیسوس به دریا فرو می‌جهد، پس نتیجتاً «می‌بایست از دل دریا آمده باشد.» افزون بر این، ویلامویتس همچنین این نکته را نیز به ما یادآور می‌شود که بر اساس افسانه براسیه<sup>۳</sup> واقع در ساحل شرقی لاکونیا<sup>۴</sup>، گفته شده است که امواج دیونیسوس کودک را همراه با مادرش سمله در یک صندوق به ساحل انداخته‌اند، و از آنجایی که مادرش دیگر جانی در بدن نداشت، توسط اینو<sup>۵</sup> در دخمه‌ای دریایی پرورش یافت.<sup>۶</sup> بنابراین، می‌توان گفت که این از مشخصه‌های دیونیسوس است که از دل دریاها پدیدار می‌شود. در فصلی دیگر، ارتباط او با عنصر آب را مفصلاً بررسی خواهیم نمود. از آنجایی که او در هنگام گریز از لیکورگوس در دل دریا ناپدید گردید، ساکنان آرگوس<sup>۷</sup> بر این باور بودند که او توسط دریاچه لرنه<sup>۸</sup> فرو بلعیده شده است، بنابراین در هنگام برگزاری جشن‌های ظهورش، او را مرتباً از اعماق آن دریاچه فرا می‌خواندند.<sup>۹</sup>

<sup>۱</sup> Otto Kern, *RE* 5, s.v. *Dionysos*, col. 1020 f.; L. Deubner, *op. cit.*.

در اینجا دیگر می‌توان از فرضیه کاملاً دلخواهانه نیلسون در باب معنی و ریشه این سنت منطقی چشم‌پوشی کرد:

M. P. Nilsson, "Die Prozessionstypen im griechischen Kult," *JDAI* 31 (1916), p. 334.

<sup>۲</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. II, p. 61.

<sup>۳</sup> Brasiai

<sup>۴</sup> Laconia

<sup>۵</sup> Ino

<sup>۶</sup> Paus. 3. 24. 3.

<sup>۷</sup> Argos

<sup>۸</sup> Lerna

<sup>۹</sup> Plut. *Mor. De Is. et Os.* 35 (364F).

بنابراین، اگر او در روز جشن، سوار بر یک کشتی وارد می‌شد، این امر نشانگر چیزی جز ظهور و پیدایی او از دریا نمی‌توانست باشد. افزون بر این، می‌دانیم که رسم کشتی‌کشان جشن آنتستریای عمومی ایونی، در اسمیرنا نیز برگزار می‌شده است - یا به عبارتی دیگر، این مراسم در آن‌سوی دریای اژه در سواحل آسیای صغیر نیز برگزار می‌شده است.<sup>۱</sup> اگر این سنت به‌واقع برای زنده نگاه داشتن خاطره ورود آیین دیونیسوس از فریگیه و لیدیّه برگزار می‌شده است، پس قاعدتاً برگزاری آن در آن نواحی کاملاً بی‌معنا می‌توانسته باشد. تفاسیر و توضیحات ویلامویتس<sup>۲</sup> نیز نمی‌تواند چیزی از ارزش این مدرک مهم بکاهد.

حال که بیانات مقدماتی خویش را به پایان رساندیم، بیاناتی که غرض از آن نشان دادن این موضوع بود که آشنایی یونانیان با دین دیونیسوس تا چه اندازه کهن بوده است، و فرضیاتی که می‌گویند این دین از تراکی و فریگیه آمده است تا چه اندازه اقناع‌ناکننده هستند، زمان آن فرا رسیده است که توجه خویش را به شکل و صورت خود ایزد دیونیسوس معطوف کنیم. زمانی که این شکل و صورت کاملاً روشن و هویدا گردید، اجازه دهیم که هر کس از خود این سؤال را پرسد که آیا هنوز هم مقایسه آیین دیونیسوس با پرستش‌های نوشخوارانه آسیای صغیر منطقی و قابل قبول است.

<sup>۱</sup> L. Deubner, *op. cit.*

<sup>۲</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. II, p. 61, n. 2.

### ۳. پسر زئوس و سمله

دیونیسوس کیست؟

ایزد جذبه و وحشت، ایزد شوریدگی و مبارک‌ترین رهایی و نجات - ایزدی دیوانه که ظهورش آدمی را به ورطه جنون در می‌افکند - هم‌اکنون با لقاح و زایش خویش از طبیعت اسرارآمیز و متناقض خود حکایت می‌کند.

او فرزند زئوس و زنی فانی بود. اما پیش از آنکه آن زن حتی فرزندش را به دنیا آورده باشد، در شراره‌های برق داماد آسمانی خویش نیست و خاکستر شده بود.

این‌گونه بود که رعد آنچنان که شاعران توصیف کرده‌اند،

بر خانه سمله فرود آمد، چرا که او می‌خواست

خدایی را در هیأتی انسانی به نظاره بنشیند.

و اینچنین متأثر از برخورد با خدایان،

تو، باکوس مقدس، از او متولد گشتی،

میوه و عصاره طوفان.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> بخشی از سروده «همچون یک روز تعطیل» از فریدریش هولدرلین. در این باره نگاه کنید به:

آتش‌های خدایان: برگزیده اشعار فریدریش هولدرلین، فریدریش هولدرلین، ترجمه عبدالحسین عادل‌زاده، ویراست

اول، مرداد ۱۳۹۷ - م.

اما پدر دیونیسوس اجازه نداد که پسرش از دست برود. پیچک‌های خنک‌کننده عشقه او را از گرمایی که مادرش را سوزانده بود محافظت کردند و خود پدر نقش مادر را بر عهده گرفت. او جینی را که هنوز قادر به زندگی نبود از زهدان مادر بر گرفت و در پیکره الوهی خویش جای داد، و هنگامی که موعد تولد او سر رسید، پسرش را نمایان ساخت.

و این‌گونه، آن «انسان دوبار متولدشده»، پیش از گام گذاشتن به جهان، از تمامی چیزهای فانی فراتر رفته بود. او مبدل به یک خدا شده بود، ایزد شادی‌ها و سرورهای سرمستانه و جذبه‌آمیز. اما با این همه، در سرنوشت ایزد آورنده شادی و سرور، این‌گونه رقم خورده بود که رنج ببرد و جان بسپارد - رنجوری و مرگ یک ایزد! او به خانه مادرش، که شکوه و جلال آسمان بر آن فرود آمده بود، نه برکت و خوشبختی، که رنج و شکنجه و هلاکت با خود به همراه آورده بود. اما به مادر او، سمله، که در ازدواج خویش با ایزد طوفان در میانه شعله‌ها جان سپرده بود، اجازه داده شد که از آرامگاه خود به سوی جایگاه ایزدان الیمپی عروج کند.

او یکی از چهار دختر پادشاه تبس، کادموس، بود. به نقل از پیندار، «پیلئوس»<sup>۱</sup> و کادموس خوش‌اقبال‌ترین تمامی انسان‌ها بودند؛ چرا که در مراسم ازدواج‌شان موسه‌ها آواز خواندند،خدایان در ضیافت‌شان حضور یافتند، و پسران شاهوار کروئوس را نشسته بر صندلی‌های زرین خود دیدند و از آنها

---

<sup>۱</sup> Peleus

پیشکش‌هایی دریافت کردند... لیک روزگاری نیز فرا رسید که کادموس به واسطه رنج‌های محنت‌بار سه تن از دختران خویش غمگین و نالان گشت — لیک پدر زئوس به سمت چهارمین تن از آنان، تیونی<sup>۱</sup> زیبا، آمد تا در بستی از عشق با او بیارامد.<sup>۲</sup> و در متنی دیگر این گونه می‌خوانیم که «دختران کادموس دچار ادب‌های بزرگی شدند؛ لیک سنگینی اندوه در برابر فرونی نیکویی رنگ باخت؛ سمله که توسط رعد از پای درآمده بود، هم‌اکنون در حلقه ایزدان الیمپی زیست می‌کند، و پالاس<sup>۳</sup> و پدر زئوس صمیمانه به او عشق می‌ورزند، و پسرش نیز که عشقه بر تن دارد به او عشق می‌ورزد؛ و نیز گفته شده است که در دل دریا، در میان دختران نرئوس<sup>۴</sup>، به اینو تا همیشه زندگانی‌ای زوال‌ناپذیر ارزانی داشته شده است.»<sup>۵</sup>

از میان چهار دختر کادموس<sup>۶</sup> تنها این دو تن — سمله و اینو — حایز اهمیتی اسطوره‌ای هستند. از آن دو تن دیگر — آگاوی<sup>۷</sup> و آتونوی<sup>۸</sup> — تنها در جایگاه مادران پنثوس و آکتیون<sup>۹</sup> که سرنوشت وحشتناک‌شان — تکه‌تکه شدن همچون حیواناتی وحشی — به اسطوره دیونیسوس پیوند خورده، نام برده شده

<sup>۱</sup> Thyone، نام دیگر سمله.

<sup>۲</sup> Pind. *Pyth.* 3. 86 ff.

<sup>۳</sup> Pallas، صفت آتنا، خدایانوی خرد.

<sup>۴</sup> Nereus

<sup>۵</sup> Pind. *Ol.* 2. 24 ff.

<sup>۶</sup> درباره آنها، نگاه کنید به:

Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. I, pp. 400 ff.

<sup>۷</sup> Agave

<sup>۸</sup> Autonoe

<sup>۹</sup> Actaeon

است. اما با وجود این، هر چهار تن آنچنان که از آیین بر می آید، به اجزای اصلی و اولیه اسطوره باستان تعلق دارند. درست همچنان که پیندار سمله را به عنوان معشوق زئوس در مقابل سه دختر دیگر کادموس نمایش داده،<sup>۱</sup> در لینه<sup>۲</sup> اثر تئوکریتوس<sup>۳</sup> نیز می بینیم که اینو، آتونوئی و آگاوی تیاوسی<sup>۴</sup> در کوهستان ها برپا می کنند تا این گونه مراسم دیونیسوس را گرامی بدارند و در آنجا دوازده محراب — سه تا برای سمله و نه تا برای دیونیسوس — بنا کنند.<sup>۵</sup> سه تیاوسی<sup>۶</sup> مشابه را نیز که متشکل از آتونوئی، آگاوی و اینو است در سخنان پیام رسان *باکخه* اریپید مشاهده می کنیم.<sup>۷</sup> بر اساس کتیبه شناخته شده ماگنسیا بر میاندروس<sup>۸</sup>، در زمان های قدیم سه مایناد از خانه اینو به پیشنهاد دلفی دعوت شده بودند تا از تبس به آنجا بیایند و آیین دیونیسوس را به اجرا در بیاورند، و هر یک نقش یکی از سه تیاوسی را بر عهده بگیرند. آیین سمله که خود در پیوند با دیونیسوس که همسرایی های آن سه زن از برای اوست قرار دارد، این گونه دقیقاً با اسطوره سمله، عروس آسمانی، و سه خواهرش مطابقت

---

<sup>۱</sup> Pind., *Pyth.* 3. 96 ff.

<sup>۲</sup> Lenai

<sup>۳</sup> Theocritus

<sup>۴</sup> Thiasos، به دسته پیروان سرمست دیونیسوس اطلاق می شد — م.

<sup>۵</sup> Theoc. *Id.* 16. 1 ff.

<sup>۶</sup> Thiasoi

<sup>۷</sup> Eur. *Bacch.* 680 ff.

<sup>۸</sup> Otto Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander* (Berlin, 1900), no. 215.

می‌یابد. بر کتیبه‌ای اهداشده در کلن،<sup>۱</sup> از «خواهرانِ الهی» اش هنوز همراه با او یاد شده است.<sup>۲</sup>

مدارکِ بسیاری در دست است که اثبات می‌کند افتخارات آیینی‌ای چند به سمله اختصاص داده شده بوده است. هر آنچه که دربارهٔ مادر صدق می‌کند، دربارهٔ اینو نیز صادق است، که دایهٔ ایزد به شمار می‌رفته است. سرای ویران‌شدهٔ سمله، که دیونیسوسِ اریپیدی در بازگشت به موطنِ خویش تبس هنوز هم می‌تواند خاک و خاکستر برآمده از ویرانه‌های آن را مشاهده کند،<sup>۳</sup> در قرونِ متأخرِ عصرِ باستان هنوز هم در مقابل چشمان حیرت‌زدهٔ بیگانگان قرار داشت.<sup>۴</sup> این مکان در جوار زیارتگاهِ دیونیسوس کادمیوس<sup>۵</sup> قرار گرفته بود، زیارتگاهی که به اهمیت آن نخستین بار به واسطهٔ کتیبه‌ای از قرن سوم پیش از میلاد متعلق به گنجینهٔ تبسی‌ها در دلفی پی بُردیم.<sup>۶</sup> در این کتیبه حرم مقدس سمله  $\gamma\alpha\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  خوانده شده، درست به همان گونه‌ای که اریپید بیان کرده است.<sup>۸</sup> از این رو، در آنجا می‌بایست تشریفات آیینی‌ای مربوط به مادرِ دیونیسوس وجود داشته بوده باشد. اما او در مکان‌هایی دیگر نیز مورد پرستش

<sup>۱</sup> CIL 13. 8244.

<sup>۲</sup> نگاه کنید به تصویر ۴.

<sup>۳</sup> EUT. Bacch. 6 ff.

<sup>۴</sup> Aristides 1, p. 72 Keil.

<sup>۵</sup> Dionysos Kadmeios

<sup>۶</sup> Fouilles de Delphes, Théophile Homolle, ed., Vol. III. 1 (Paris, 1929), p. 195 and the commentary of Emile Bourguet, pp. 196 ff.

<sup>۷</sup> آییکوس

<sup>۸</sup> Eur. Bacch. 11.

قرار گرفته است. روزهای آیینی اصلی او شامل جشن ظهور و پیدایی دیونیسوس و مراسم رستاخیز سمله همراه با پسر الهی اش از قلمرو مردگان می گردید. وقتی دیونیسوس به طرز آیینی در لیتای<sup>۱</sup> آتیک فرا خوانده می شد، او را با عنوان «پسر سمله» (Σεμελήιος)<sup>۲</sup> می خواندند.<sup>۳</sup> در جزیره میکونوس<sup>۴</sup>، در جشنی مشابه، در یازدهم ماه برای سمله قربانی انجام می شد، در حالی که برای خود دیونیسوس، در روز دوازدهم که برای او مقدس بود، قربانی انجام می گرفت.<sup>۵</sup> پرستش سمله در جشن های سه سالانه دیونیسوس به روشنی بر سرودی ارفه ای تأکید داشته است.<sup>۶</sup> مراسم های عروج او از جهان زیرین به نظر از اهمیت حتی بیشتری برخوردار بوده است. پلوتارخ از جشنی سخن می گوید که هر هشت سال در دلفی برگزار می شد، و در آن تیادهای دیونیزی شرکت داشتند.<sup>۷</sup> درومناپی<sup>۸</sup> که به طور عمومی برگزار می شد، حکایت از آن داشت که موضوع آن رستاخیز سمله است. این جشن هروئیس<sup>۹</sup> خوانده می شد. این نام اشاره به شخصیت مرکزی مراسم یعنی سمله که ἡρώϊς<sup>۱۰</sup> (هروئیس، قهرمان

<sup>۱</sup> Lenaee، مراسمی که هر ساله به افتخار دیونیسوس در حدود ژانویه در آتیک آتن برگزار می شد - م.

<sup>۲</sup> سیلیوس

<sup>۳</sup> Schol. Ar. Ran. 479.

<sup>۴</sup> Myconos

<sup>۵</sup> W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (Leipzig, 1900), Vol. II, 615.

<sup>۶</sup> Hymn. Orph. 44.

<sup>۷</sup> Plut. Mor. Quaest. Graec. 12 (293 D-F).

<sup>۸</sup> Dromena، اسمی جمع به معنای رویدادها و مراسمات عمومی آیینی - م.

<sup>۹</sup> Herois

<sup>۱۰</sup> هروئیس

زن) خوانده می‌شد دارد، درست همچون خودِ دیونیسوس که در ترانه معروف زنانِ الیس<sup>۱</sup> ἑῖρος (هروس، قهرمان) خوانده شده است.<sup>۳</sup> همچنین این جشن ممکن است در هر جای دیگری نیز برگزار شده باشد. کسی نیز گفته است که دیونیسوس در لِرنا از طریق اعماقِ پایان‌ناپذیر دریای آلکیونی<sup>۴</sup> به سرزمینِ مردگان هبوط کرده است تا مادرش سمله را باز گرداند؛<sup>۵</sup> و همچنین در تریزین<sup>۶</sup> کسی اشاره به مکانی کرده است که دیونیسوس از طریق آن همراه با مادرش از هادس عروج کرده است.<sup>۷</sup>

آیین و خاطرهٔ سمله تماماً با یاد و خاطرهٔ پسر عظیم‌اش پیوند خورده است. دیتیرامبِ پندار در دیونیسای آتنی این گونه می‌سراید که «هم‌اکنون آواهایی که به نوای فلوت‌ها آوازه‌خوان اند به گوش می‌رسد، هم‌اکنون هم‌سراییهایی سملهٔ شرحه‌شرحه‌شده».<sup>۸</sup> لینهٔ تئوکریتوس که در آن مراسم دیونیسوی اسرارآمیز سه دختران کادموس و سرنوشتِ وحشتناکِ پنتئوس فضول و کنجکاوی شرح داده شده است، با سلام و تهنیت نه تنها بر دیونیسوس که بر سمله و

---

<sup>۱</sup> Elis

<sup>۲</sup> هروس

<sup>۳</sup> Ernst Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca* (Leipzig, 1942), Vol. VI, p. 206.

<sup>۴</sup> Alcyonian Sea

<sup>۵</sup> Paus. 2. 37. 5.

<sup>۶</sup> Troezen

<sup>۷</sup> Paus. 2. 31. 2.

<sup>۸</sup> Pind. *fr.* 75.

خواهران‌اش به پایان می‌رسد.<sup>۱</sup> در ماگنسیا، یک محراب مرمرین وقف  
«دیونیسوس و سمله» گشته بود.<sup>۲</sup>



تصویر ۴ محرابی تقدیمی به سمله و سه خواهرش به افتخار مادرانگی مقدش‌شان، CIL 13.2.8244. نوشته چهار سطر نخست به این شرح است: DEAE SEMELAE ET/ SORORIBUS EIIUS/ DEABUS OB HONOREM/ SACRI MATRATUS. به تیرسوس، قاشقک‌ها، پلاکوس<sup>۳</sup> (نان) و عصای سرکج چوپانان توجه کنید. با تشکر از آرشیو راین‌لاند<sup>۴</sup> بابت اجازه نشر عکس. از مجموعه موزه شهر کلن.

<sup>۱</sup> Theoc. *Id.* 26.

<sup>۲</sup> Kern, *Insch. von M.*, *op. cit.*, 214.

<sup>۳</sup> plakous

<sup>۴</sup> Rhineland

و این گونه بود که مادر بشری و فانی فرزند ایزدی به شرف جاودانگی نائل آمد، و آنچنان که بایسته است در افتخارات آیینی سهیم گشت. این است سرانجام پُرشکوه اسطوره زایش پسر آذرخش از زهدان زنی فانی.

پژوهشگران مدرن این اسطوره هیت‌انگیز را تماماً مثله کرده و معنای آن را وارونه جلوه داده‌اند. بنا بر توصیف آنها، سمله از اول می‌بایست یک خدایانو بوده باشد. او برای نخستین بار توسط یک شاعر که بنا به گفته ویلامویتس دوران فعالیت‌اش نمی‌توانسته مقدم بر سال ۷۰۰ پیش از میلاد بوده باشد، به عنوان دختر کادموس معرفی شده است. بعداً این گونه گمان شد که این شاعر می‌بایست بعضی وقایع حقیقی را در آغاز کار مورد توجه قرار داده باشد، و این اسطوره را که هر انسان منصفی فحوای عمیق آن را احساس می‌کند دلبخواهانه از دل آن ابداع کرده باشد. اما به هر رو، در طی این فرایند، او احتمالاً انتظار نداشته است که طبیعت بشری مادر دیونیسوس سرانجام می‌تواند به امری پرمفهوم و بااهمیت بدل شود.

پائول کرچمر بیش از چهل سال پیش در پژوهشی جالب توجه اشاره می‌کند که با احتمال بالایی می‌توان نام سمله را از لحاظ زبان‌شناسانه به عنوان واژه‌ای تراکیایی-فرگیه‌ای درک کرد که برای هویت‌یابی خدایانوی زمین بکار برده شده است؛ و اینکه این نام با واژه‌های یونانی  $\chi\theta\omega\nu$  و  $\chi\theta\alpha\mu\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$  و غیره در

---

<sup>۱</sup> ثون

<sup>۲</sup> ثامالوس

ارتباط بوده است؛ و اینکه این خدایانوی تراکیایی-فریگیه‌ای در اورادِ نفرینِ کتیبه‌های تدفینیِ فریگیه‌ایِ امپراتوری در جوارِ خدای آسمان Διῶς (یا Δεός)<sup>۲</sup> به شکل Σμελω<sup>۳</sup> ظاهر می‌شود. <sup>۴</sup> هر چند استخراج نام دیونیسوس از زبان تراکیایی به معنای «پسر زئوس» به دلیل فقدان وجود مدرک مستند چندان قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد، اما تفسیر او از نام سمله با حرارت و اشتیاق بسیاری مورد پذیرش قرار گرفته بود؛ و اخیراً نیز در آثار نیلسون<sup>۵</sup> و ویلامویتس<sup>۶</sup> به عنوان پایه‌ای برای این نظریه که آیین دیونیسوس از تراکی یا بلکه فریگیه آمده شناخته شده است. کرچمر خود می‌توانست به این حقیقت نیز اشاره کند که در عصر باستان دست کم آپلودوروس<sup>۷</sup> سمله را با گی<sup>۸</sup> یکسان در نظر گرفته است.<sup>۹</sup> دیودور نیز از نظریه‌ای خبر می‌دهد که بنا بر آن ممکن است خدایانوی زمین در هیأت تیونی<sup>۱۰</sup> و همچنین سمله هویت‌یابی شده باشد.<sup>۱۱</sup> و این گونه مشاهده می‌کنیم که مادر دیونیسوس تقریباً در تمامی گزارش‌های جدید در قامت «خدایانوی تراکیایی-فریگیه‌ای زمین» ظاهر می‌شود، که تنها در دوره‌ای

---

<sup>۱</sup> دیوس

<sup>۲</sup> دئوس

<sup>۳</sup> سیلو

<sup>۴</sup> P. Kretschmer, *Aus der Anomia, op. cit.*, pp. 18 ff.

<sup>۵</sup> Nilsson, *the Minoan-Mycenaean Religion*, pp. 495 ff.

<sup>۶</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. II, p. 60.

<sup>۷</sup> Apollodorus

<sup>۸</sup> Ge

<sup>۹</sup> Apollodorus in Lyd. *De mens.* 4. 38.

<sup>۱۰</sup> Thyone، نام دیگر سمله - م.

<sup>۱۱</sup> Diod. Sic. 3. 62. 9.

به‌نسبه متأخرتر به واسطهٔ اختیاراتِ شاعری به نقش یک انسان فانی و دختر کادموس تقلیل یافته بوده است.

لیک می‌بایست به اقتضائات غیر منطقی‌ای که یک چنین نظریه‌ای با خود به همراه دارد نیز توجه کرد! کتیبه‌های فریگیه‌ای حکایت از آن دارند که این خدایان هنوز هم در حدود سال‌های ۲۰۰ تا ۳۰۰ پس از میلاد در آن نواحی شدیداً مورد توجه بوده است. هزار سال پیش از آن، تا چه اندازه می‌بایست اهمیت و جایگاه او عظیم‌تر بوده باشد! و حال این‌گونه گمان می‌شود که در آن دوران شخصی در بویوتیا که خود تنها یک سفر دریایی کوتاه از فریگیه‌ای فاصله دارد، وجود داشته است که خدایانوی عظیم فریگیه‌ای زمین را دلبخواهانه به هیأت دختر کادموس در آورده است؟ و آیا هم‌اکنون می‌توان چه در اسطوره و چه در آیین‌زدپایی از خاطرهٔ تفوق و تقدّم اصیل او پیدا کرد؟ مشکل بتوان یک چنین حالتی را تصور کرد؛ و در این میان، مشابهت‌های احتمالی با نمونه‌های دیگر نیز تا زمانی که خود این نمونه‌ها نیازمند توجیه و تفسیر هستند، نمی‌تواند در مسیر گذر از این ناسازگاری و تعارض کمکی به ما بکند.

اما این تمام قضیه نیست. این فرضیه به طرز فاحشی از دایرهٔ اسطوره‌ای که از طریق تمامی منابع به دست ما رسیده است منحرف می‌شود. اسطورهٔ اصلی نه تنها سمله را به عنوان یک انسان فانی تصویر می‌کند، بلکه تأکید اصلی خود را بر این موضوع قرار می‌دهد که او یک خدایان نبوده، اما یک ایزد را متولد

کرده است. پیشتر در *ایلیاد* او را زنی اهل تبس خوانده‌اند،<sup>۱</sup> و هسیود تنها به این راضی نمی‌شود که او را دختر کادموس بخواند، بلکه مشخصاً اضافه می‌کند که او به عنوان زنی *فانی* پسری *نامیرا* و ایزدی متولد ساخت (ἄθανατον θνητῇ).<sup>۲</sup> و اندیشه «نوباوه‌ی عالی‌مرتبه‌ترین پدر و زن کادموسی» آنچنان که پیندار (fr. 75) به بیان آن می‌پردازد، در دل تمام سنت اسطوره‌ای امتداد می‌یابد. از این رو، می‌توان به‌روشنی مشاهده کرد که فانی بودن مادر می‌بایست یکی از بنیان‌های اصلی اسطوره‌ی دیونیسوس بوده باشد. اینکه نام سمله، که احتمالاً در اصل اشاره به یک خدایانو داشته است، در واقع به عنوان یک نام بشری همواره درک شده بوده است، به واسطه‌ی نام دومی که به مادر دیونیسوس اطلاق می‌شود به اثبات می‌رسد. او تیونی نیز خوانده می‌شده است. منابع باستان در باب معنی حقیقی این عنوان افتخاری ساکت نیستند. شکی نیست که پیندار در یک متن سمله را، به عنوان عروس زئوس، تیونی خطاب می‌کند.<sup>۳</sup> با این حال، هنگامی که این دو نام با یکدیگر ذکر شده‌اند، تیونی اشاره به جایگاه جدید مادر دارد، که توسط پسرش از قلمرو مردگان رهایی یافته و به شرف جاودانگی نائل آمده است؛<sup>۴</sup> («سمله که تیونی خوانده شده است» آن چیزی است که در سرود هومری چاپ مسکو آمده). از آنجایی که ما همچنین تیونی را به عنوان نامی برای باکانتس می‌شناسیم، و خود دیونیسوس نیز تیونیداس<sup>۵</sup> خوانده شده است (هسیخیوس)،

<sup>۱</sup> Horn. *Il.* 14. 323.

<sup>۲</sup> Hes. *Theog.* 940 ff.

<sup>۳</sup> Pind. *Pyth.* 3. 99.

<sup>۴</sup> Apollod. *Bibl.* 3. 5. 3; Diod. Sic. 4. 25. 4; Charax fr. 13 (*FHG* 3. 639. 13);

«سمله که تیونی خوانده شده است» آن چیزی است که در سرود هومری چاپ مسکو آمده.

<sup>۵</sup> Thyonidas

شکی وجود ندارد که این نام جدید می‌تواند نشانگر ورود سمله به حلقه ملتزمان مؤنث الهی دیونیسوس باشد. بنابراین می‌توان گفت که مادر دیونیسوس به موازات آنکه جایگاه یک نامیرا را کسب کرده بود، تیونی نیز خوانده شده بود. او وقتی به مقام یک خدایانو رسیده بود، می‌بایست از نام سمله دست می‌کشید، یا دست کم با یک عنوان دوم آن را بهبود می‌بخشید. آیا می‌توان پذیرفت که نامی که اینچنین قاطعانه همچون عنوانی بشری نگریسته شده، با این حال، واقعاً بنیانی الهی و آسمانی داشته است؟ سمله در تبس به عنوان کسی که مرده بوده است پرستیده می‌شد. محوطه‌ای که در حرم مقدس دیونیسوس بر بلندای دژ تبس به سمله اختصاص داده شده بود، یک σηκός (سیکوس، مرقد یا حَرَم) بود.<sup>۱</sup> سرود ارفه‌ای ۴۴ که از افتخارات اختصاص داده شده به سمله در جشن دیونیسوس سخن می‌گوید، بر این موضوع تأکید دارد که او این افتخارات را به پرسپونی مدیون است.

بنابراین، مشاهده می‌کنیم که فرضیه‌های مدرن نه تنها به نشانه‌های موجود در اسطوره‌های باستان بی‌توجه اند، بلکه هیچ ابایی نیز از تفسیر موردی که خود اسطوره به عنوان شگفت‌انگیزترین واقعیت معرفی کرده است، به عنوان

---

<sup>1</sup> Eur. Bacch. 10 f; *Fouilles de Delphes*, Vol. III. ۱, p. 195; see also Emile Bourguet, p.200, who refers to H. Usener, "Ein Epigramm von Knidos," *RhMus* 29 (1874), pp. 35, 49 and *Götternamen* (Frankfurt am Main, 1948), p. 287, n. 12;

همچنین نگاه کنید به:

Schol. Eur. Phoen. 1751,

جایی که زیارگاه مطهر σηκός ἄβατος واقع در کوهستان با عنوان τάφος τῆς Σεμέλης (آرامگاه سمله) مورد خطاب قرار گرفته است.

تصحیحی دلبخواهانه از اسطوره اصلی ندارند؛ و با انجام یک چنین کاری، سرتاسر اسطوره زایش دیونیسوس را به طرز سبکسرانه‌ای نابود می‌کنند، چرا که داستان عجیب زایش دوم او بدون وجود مادری فانی به واقع تمام معنای خویش را از کف می‌دهد. بر اساس آنچه که در اسطوره روایت شده، هنگامی که سمله سوخت، زئوس نوزاد شش ماه را از میانه شعله‌ها بیرون کشید، و او را به ران خویش بر دوخت، تا این گونه نوزاد درون پیکره الهی او بالغ و مبدل به یک خدا شود.<sup>۱</sup> همواره بر این موضوع تأکید شده است که این اسطوره می‌بایست ماحصلی از یگانگی دو دیدگاه کاملاً متفاوت بوده باشد. بر اساس یک دیدگاه، دیونیسوس می‌بایست ثمره ازدواج سمله با ایزد آسمان بوده باشد، در حالی که دیدگاه دیگر، او را فرزند پدری یگانه، آنچنان که در داستان زایش آتنا مشاهده می‌کنیم، تلقی می‌کند. اما این تفسیر نیز تنها شماری مطالب نامربوط و بی‌معنای تازه دیگر را به اسطوره تحمیل می‌کند. به همان اندازه که تصویر ارایه شده از آتنا (خدایانوی «رایزنی و مشاوره نیکو» و قدرت پیروزمند همراه با ذهن یک مرد) که به عنوان کسی که از سر ایزد «رایزن»، زئوس، بدون مشارکت زنان، برون می‌جهد، بامعنا و منطقی جلوه می‌کند، این اندیشه که دیونیسوس (ایزد زن مانند، که همواره توسط زنانی که نزدیک ترین جلیس و مونس او هستند احاطه شده است)، می‌بایست منحصراً توسط یک مرد متولد شده باشد، بی‌معنا و غیر منطقی می‌نماید. این اسطوره تنها در همان قالب حقیقی‌ای که در طی اعصار از طریق آن بیان شده است بامعنا خواهد بود.

<sup>۱</sup> Pind. fr. 85; Herod. 2. 146; Eur. Bacch. 94 ff.; Apollod. Bibl. 3. 4. 3, et al.

در این اسطوره، هزیمتِ تراژیکِ مادر پیش‌نیازِ ضروریِ متولد شدن از پدر است، و تا هنگامی که آنان با یکدیگر مرتبط باشند، این دو رخداد ارایه‌کنندهٔ اسطوره‌ای کامل و اصیل نخواهند بود. سمله فرزندی از یک انسان فانی بود که در آغوش خدای آسمان پسری را آبتن شد؛ لیک آن کدبانوی فانی را یارای تحمل عظمت آتشین ایزدی که به او عشق می‌ورزید نبود. در بحبوحهٔ طوفان آتشین و سوزانی که او را خاک و خاکستر کرد، او فرزندی را از خود متولد ساخت که مقدّر بود به ایزدی عظیم مبدل شود. و این گونه شد که چون مادر فانی ضعیف‌تر از آن بود که او را پرورش تواند داد، پدر خود فرزندش را در درون خویش پذیرا شد، و کار ناتمام مادری را که به خاک در افتاده بود، با زایش دوبارهٔ نوزاد تکمیل کرد.

اندیشه‌ای از یک خدایانوی زمین که در آغوش خدای آسمان در آتش سوخته، همچنان که اُ. گروپه نیز پیشتر به آن اشاره کرده است، کاملاً غیر قابل درک و نامفهوم به نظر خواهد رسید.

پس ما اصلاً بر چه اساسی است که می‌گوییم تمامی موجودات عالی‌تری که به گواه اسطوره روزگاری انسان بوده‌اند، دارای ماهیتِ بنیادینِ الهی هستند؟ آیا بهتر نیست که پیش از آنکه بنیان و ریشهٔ یک چنین اسطوره‌هایی را به اصطلاح شاعری که به ابزارهایی کم‌ارزش و سطحی برای ترکیب مواردی ناسازگار متشَبّه شده است نسبت دهیم، به بررسیِ این موضوع بپردازیم که آیا در پس آنها معانی ژرف‌تری نهفته نیست؟ اینو نیز به عنوان دایهٔ

دیونیسوس،<sup>۱</sup> و کسی که بسیاری از زیارتگاه‌های آیینی او بخصوص در ساحل لاکونیا برای ما شناخته شده است،<sup>۲</sup> در این اسطوره در هیأت زنی فانی که به یک خدایانو مبدل می شود پدیدار می گردد، و در جایگاه یک خدایانو - و در واقع، یکی از خدایانوان دریا<sup>۳</sup> - به عنوان لکوتیا<sup>۴</sup> نامبردار می شود. درست به همان گونه‌ای که در *تئوگونیا* می‌هزیود، هستی پیشینی سمله به عنوان زنی فانی به طور خاص مورد تأکید قرار می‌گیرد، در *ادیمه* نیز مشاهده می‌کنیم که از اینو با تعبیر «دختر کادموس، اینو، لکوتیا، که روزگاری زنی فانی بوده است، اما امروز از افتخارات الهی در امواج دریا مسرور است»، یاد می‌شود.<sup>۵</sup> پیوند میان دیونیسوس و اینو، که واقعیت‌های آیینی بر آن صحنه می‌گذارند،<sup>۶</sup> بدون شک پیشینه‌ای کهن و دیرینه دارد. به عنوان یک خدایانوی رطوبت، اینو به این خاطر به حلقه دیونیسوس سوق داده شده بود که در ماهیت و جوهره خویش با او در ارتباط بود. این موضوع به واسطه آنچه که بعداً می‌بایست به آن پردازیم روشن خواهد شد. ما همچنین با دو خواهر دیگر سمله - آگای و آتونوی - در میان نرئیدها<sup>۷</sup> دوباره روبه‌رو می‌شویم.<sup>۸</sup> بنابراین، می‌توان گفت که اینو در جایگاهی دقیقاً مشابه خواهر خویش قرار گرفته است؛ و به هر دوی آنها افتخاراتی آیینی اختصاص داده شده است؛ و هر دوی آنها بر اساس آنچه اسطوره روایت

<sup>1</sup> Apollod. *Bibl.* 3. 4. 3; Ov. *Fast.* 6. 485; Paus. 3. 24. 4, et al.

<sup>2</sup> Paus. 3. 23. 8; 3. 24. 4; 3. 26. 1, 4; 4. 34. 4.

<sup>3</sup> Myrsilus: *FHG* 4, p. 459, 10.

<sup>4</sup> Leucothea

<sup>5</sup> Hom. *Od.* 5. 333.

<sup>6</sup> Paus. 3. 24. 4.

<sup>7</sup> Nereids

<sup>8</sup> Horn. *Il.* 18. 39 ff.; Hes. *Theog.* 240 ff.; Apollod. *Bibl.* 1. 2. 7.

می‌کند روزگاری زنانی فانی و بشری بوده‌اند. همچنین در هر دوی آنها با نام دومی روبه‌رو می‌شویم که خدایانوی تازه را از زن فانی پیشین متمایز می‌سازد — هر چند که نام دوم را برای هر دو جایگاه می‌توان بکار بُرد. در این باره دیگر نمی‌بایست به سرهم‌بندی‌های تصنعی و سطحی ویلامویتس پردازیم.<sup>۱</sup>

در اینجا با نگاهی دوباره به خودِ دیونیسوس: در می‌یابیم که اسطورهٔ زایش او، که پژوهشگران مصرّانه در تلاش بوده‌اند که آن را به سطح تصادفاتی تاریخی تنزل دهند، عالی‌ترین نمودِ هستیِ او است. درست به همان شیوه‌ای که می‌توان انگارهٔ خیزش شگفت‌انگیزِ آتنا از سرِ پدرش را تنها در قالبِ روح تجلیِ اصیلِ هستیِ او درک کرد، در پسِ بارقه‌های رعدآسای دیونیسوس نیز این یقین حاصل می‌شود که آن ایزدِ مرموز، صاحبِ طبیعیِ دوگانه و تناقض‌آمیز، مادری بشری داشته، و این گونه، درست از لحظهٔ تولد خویش متعلق به دو قلمرو متفاوت بوده است.

---

<sup>۱</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. 1, pp. 211 ff.

## ۴. اسطوره‌های تجلی دیونیسوس

اسطوره‌های ظهور و پیداییِ او در میان انسان، همچون اسطورهٔ زایش‌اش، حاوی چیزی نامعمول و به طرزی غریب وجدانگیز دربارهٔ آنها است. ورودِ او به جهان کاملاً متفاوت از ایزدان دیگر بود، و مواجههٔ او با انسان‌ها نیز به شیوه‌ای کاملاً خاص حادث شد. در هر دو مورد ظهور و پیداییِ او تکان‌دهنده، مشوّش و خشونت‌آمیز است، و مانند هر چیز خشنی، برانگیزانندهٔ مخالفت و آشوب. درست در لحظهٔ تولد او، خدایان به عنوان دشمنان او به پا می‌خیزند. در دسرهایی وحشتناک برای اطرافیان او ایجاد می‌شود. هزیمتِ مادرش با رنج، مصائب اندوه‌بار و مرگ دلخراش تمامی کسانی که دلبستهٔ کودکِ خردسال هستند همراه می‌شود؛ که سرآغاز آن با خواهرِ مادرش اینو است، که در حالت بی‌خودی با کودکی در بغل به دریا می‌زند. و به همین شیوه، حتی تجلی و ظهورِ خودِ ایزد که مبدل به یک انسان شده است، خشم و خروش و مخالفت‌هایی عظیم در میان آدمیان بر می‌انگیزد. دختران میناس با دلایلی موجه ندای او را پاسخ نمی‌گویند، چرا که او زنانی را که از نجابت و اخلاق زناشویی‌شان خارج کرده است از هم خواهد درید، و آنان را با اسرار و جنونِ آشوبِ شب مزدوج خواهد کرد. آنان به هر رو مایل بودند که به تکالیف‌شان به عنوان کدبانوی خانه وفادار بمانند و شوهران‌شان را ترک نکنند - تا آنکه

دیونیسوس با نیرومندترین سلاح جنون شروع به وسوسه آنان کرد. شاه پتئوس به پا می‌خیزد، و می‌خواهد مانع از آن شود که زنان حجب و حیای خویش را زیر پا بگذارند و با ایزد شوریده به رقص آیند. در آرگوس، پرسئوس با قوایی مسلح به تقابل با دیونیسوس می‌شتابد. در تغییر مداوم اشکال و صورت‌ها، انگاره‌ای مشابه بارها و بارها در اسطوره تکرار می‌شود.

معنای یک چنین داستان‌هایی که بعداً می‌بایست به آن باز گردیم، در سال‌های اخیر کاملاً بد فهمیده شده است. به این داستان‌ها به عنوان پژواکی از وقایع تاریخی نگریسته شده است. همیشه وقتی برای اثبات این موضوع که آیین دیونیسوس خود را از نواحی بیگانه به یونان تحمیل کرده، و تنها پس از غلبه بر مخالفت‌هایی عظیم مورد بازشناسی قرار گرفته است، نیاز به مدرک احساس می‌شود، به این داستان‌ها متوسل می‌شوند. ولکر مشخصاً می‌گوید که این تفسیر می‌بایست تنها برای بخشی از افسانه‌های مبهم بکار گرفته شود،<sup>۱</sup> و روده نیز به طرزی احتیاط‌آمیز می‌نویسد که «این‌ها داستان‌هایی هستند که متعلق به جرگه افسانه‌های پیش از شکلگیری افسانه اصلی می‌باشند، که به واسطه آنها تلاش می‌شود از طریق واقع‌ای در عصر اسطوره‌ای که از لحاظ تاریخی درست تصور شده است، برای اعمال خاص آیینی توضیحی توجیه‌کننده و نمونه‌ای نخستینی ارائه شود.»<sup>۲</sup> با این حال، او معتقد است که «هسته‌ای از واقعیت‌های تاریخی را می‌توان در یک چنین داستان‌هایی یافت»، چرا که این موضوع که

<sup>۱</sup> Friedrich G. Welcker, *Griechische Götterlehre* (Göttingen, 1857-1859), Vol. 1, p. 445.

<sup>۲</sup> E. Rohde, *Psyche*, op. cit., Vol. 11, p. 41.

آیین دیونیسوس در بسیاری جاها با مقاومت‌هایی سخت روبه‌رو شده است (چیزی که به هر رو دربارهٔ هیچ آیینی دیگری بیان نشده)، احتمالاً نمی‌توانسته تنها زائیدهٔ «خیالاتی پوچ و توخالی» بوده باشد، بخصوص با نظر به اینکه فرضیهٔ بنیادینِ ارایه‌شده در آن که آیین دیونیسوس «از نواحی بیگانه و در هیأت چیزی ناشناخته» خود را به یونان تحمیل کرد، «به طرز روشنی» با حقایق تاریخی همخوانی دارد.

این اسطوره‌ها بی‌شک «خیالاتی پوچ و توخالی» نیستند. بالعکس اگر گفته می‌شد که آنها روزگاری به وقوع پیوسته‌اند در آن صورت بود که نمی‌توانستند حامل واقعیت‌هایی باشند که در شمایل اسطوره‌ای خود دارای آن هستند. آنها گواهی بر آنچه که روزگاری رخ داده است نیستند، بلکه گواهی هستند بر آنچه که همواره هست و رخ خواهد داد، همچنان که سالوستیوس<sup>۱</sup> نیز، هنگام سخن گفتن از اسطوره‌های آتیس<sup>۲</sup>، در این باره می‌گوید: «این‌ها هرگز اتفاق نیفتاده، اما همواره وجود دارد» (ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστί δὲ αἰεὶ). این داستان‌ها پژواکی هستند از خشونت، وحشت و تراژدی‌ای که به طرزی جدایی‌ناپذیر همگی عناصری دیونسی هستند. آنها اشاره به وقایعی ندارند که در زمانی که دیونیسوس هنوز یک بیگانه تلقی می‌شد رخ داده‌اند، بلکه آنها نظر به وضعیتی دارند که در زمان پیدایی و ظهورِ او واقع می‌گردد — و در واقع، به اثربخشی مهیب و غول‌آسایی که حضور و تجلیِ او در پی دارد

<sup>۱</sup> Sallustius Περὶ Θεῶν 4· 9 ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστί δὲ αἰεὶ·

<sup>۲</sup> Attis

اشاره می‌کنند. هر اندازه که طبیعت او بی‌پروا تر باشد، مطالباتی که او بر روان‌های بشری تحمیل می‌کند نیز از افسارگسیختگی شدیدتری برخوردار خواهد بود، و به تبع آن مخالفت‌ها و مقاومت‌هایی که در برابر او انجام می‌پذیرد نیز می‌بایست سرسختانه‌تر باشد. سیبیل<sup>۱</sup> نیز پیش از آنکه روح ایزدش بر او استیلا و غلبه بیابد، کشمکش و تقلایی سخت و طولانی را از خود به نمایش می‌گذارد. این سخن به آن معنا نیست که تجلی او همواره می‌بایست مقاومتِ افراد را بر بینگیزد. لیک این ایزد با آنچنان شدت و تندی‌ای پدیدار می‌گردد، و چیزهای آنچنان محیرالعقلی را مطالبه می‌کند، آنچنان که تمامی قواعد و انتظامات بشری به ریشخند گرفته می‌شوند، که پیش از آنکه انسان‌ها با او بیعت کنند، می‌بایست بر قلب‌های آنان استیلا و غلبه بیابد. به همین خاطر است که تصویر نخستین ورود او — که انگاره‌ای اسطوره‌ای از یک ظهور معمول و عادی است — مبدل به داستانی از یک جنگ و پیروزی گشته است. افزون بر این، پُر واضح است که شخصیت این ایزد خشن و بی‌رحم و شوریدگی‌های پُر مخاطره هم‌سرایان مونث او در قالب انگاره‌هایی بیان شده است که تصویرگر سرنوشت افراد سرکش و فضولی است که به سرشان زده است که دزدانه به آیین‌های اسرارآمیز سرک بکشند، یا دیوانه‌وار بر آنها هجوم بَرند. در *لینیه* تئوکریتوس با یک چنین موردی در داستان نابودی فجیع آن

---

<sup>۱</sup> Sibyl

شخص مبارزه و ستیزه‌جو، پنتئوس،<sup>۱</sup> که در قامت یک جوان کنجکاو و فضول، به سرنوشت از هم دریده شدن دچار آمد، روبه‌رو می‌شویم.<sup>۲</sup>

لیک تمامی این‌ها تنها بخش کوچکی از معنای اسطوره‌ها را آشکار می‌سازد. تشخیص این موضوع بسیار مهم‌تر است که بدانیم تمامی این داستان در تحلیل نهایی خود به سرنوشت زندگانی خود ایزد و ملازمان الهی او می‌پردازد. آنان کسانی هستند که توسط او به ورطهٔ جنون در افتاده‌اند. آنان کسانی هستند که در جذبه‌های یک چنین جنونی قربانیان بی‌دفاع خویش را از هم می‌دزدند، و در نهایت این خود آنان هستند که شکار می‌شوند، از پای در می‌افتند و همچون خود ایزد به هلاکت می‌رسند. این بخش پایانی، همان اسطورهٔ هیبت‌انگیز لیکورگوس است، که «پرستاران» دیونیسوس شوریده و مجنون را دنبال می‌کند و آنان را با سلاحی مخوف نابود می‌سازد، و خود ایزد را نیز وادار می‌کند که برای محافظت از خویش به تیتس در اعماق دریاها پناهنده شود.<sup>۳</sup> مکان این زدوخورد را در هر آن کجا که بتوان جستجو کرد، توافقی همگانی بر سر این موضوع وجود دارد که نمی‌توان آن را در خاک یونان تصور نمود. بیشتر حدس زده می‌شود که می‌بایست محلی در تراکی بوده باشد،<sup>۴</sup> کشوری که از همین رو به عنوان موطن اصلی آیین دیونیسوس تلقی شده است. اگر این‌گونه باشد، پس در اسطوره نمی‌بایست هیچ ردی از مخالفت‌های

---

<sup>۱</sup> به طور خاص در *باکغه* اریبید.

<sup>۲</sup> Theoc. Id. 26.

<sup>۳</sup> Hom. Il. 6. 130 ff.

<sup>۴</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. 11, p. 60.

احتمالی‌ای که دیونیسوس می‌بایست بر آن غلبه کرده باشد به چشم بخورد. با این حال، اسطوره از تعقیب و گریزی خونین سخن می‌گوید که در طی آن حتی دیونیسوس هم مغلوب شده و در اعماق دریا ناپدید گشته است – در اعماق آب‌هایی که موطن او به شمار می‌رود، و در مراسم‌های آیینی در فواصلی منظم از دل آن فرا خوانده می‌شود.<sup>۱</sup> بنابراین، این داستان نه بر مبنای تاریخ آیین او، بلکه بر اساس هستی و سرنوشت خود دیونیسوس که زنان ملازم او نیز به طرز جدایی‌ناپذیری پاره‌ای از آن را شکل داده‌اند نضج گرفته است.

آیا این داستان نمی‌بایست دربارهٔ اسطورهٔ تماماً مشابه پرسئوس نیز صدق کند، کسی که با قوای نظامی به مقابله با ایزد و «زنان دریایی» ملازم او بر خاست،<sup>۲</sup> کسی که بر اساس یکی از منابع،<sup>۳</sup> دیونیسوس را به اعماق بی‌انتهای دریاچهٔ لِرنا فرو افکند؟ بنابراین وقتی در مراسم آگریونیا زنان دیونیسوس مورد تعقیب قرار می‌گرفتند و حتی به عنوان بخشی از مراسم آیینی به قتل می‌رسیدند، و وقتی ناپدید شدن ایزد در طی انجام تشریفات مقدس نیز اعلام می‌گردید،<sup>۴</sup> در این باره شکی نمی‌توان داشت که این تشریفات آیینی چون با چیزی جز واقعۀ ماوراءالطبیعی‌ای که اسطوره آن را در قالب واژگان بیان کرده بود پیوند نداشتند، اینچنین به طرزی دهشتناک جدی بودند.

<sup>۱</sup> نگاه کنید به فصل ۱۴.

<sup>۲</sup> نگاه کنید به صفحهٔ ۱۹۸.

<sup>۳</sup> Schol. T. Ilias 14. 319.

<sup>۴</sup> Plut. Mor. Quaest. Graec. 38 (299F); Symp. praef. (717 A).

بر این اساس، هم اسطوره و هم آیین ناظر بر دیونیسوس رنجور و محتضر هستند. اما این چشم‌انداز تیره‌وتار به واسطه آن تصویر از یک جوانِ پیروزمند تحت‌الشعاع قرار گرفته است. دیونیسوس در قامت یک فاتح گام به جهان گذاشت. با قوّت و نیروی یک شیر با غولان به ستیز برخاست و آنان را به خاک افکند. با تیرسی<sup>۱</sup> (تیرسوس‌ها) ماینادهای خویش، دسته‌های مسلحی از مردان را به سوی نبردی سخت و سهمگین هدایت کرد. در قامت یک فاتح، او نیروهای خود را تا دوردست‌ترین سرزمین‌ها هدایت کرد، و به عنوان نمونه الهی تمامی قهرمانان پیروزمند شناخته شد. این دیونیسوس که این‌گونه در دل غوغا به پیش می‌تازد، ایزدی است که تجلی و طبیعت مغلوب‌کننده و پیروزمند او توسط افسانه‌های بسیاری روایت شده است، افسانه‌هایی که با سوء تفاهم‌های عجیبی به عنوان نشانه‌ای مبنی بر نزاع میان ورود آیین دیونیسوس و حافظان دین قدیم تلقی شده است. ولکر پیشتر به‌درستی به این موضوع اشاره کرده است که «هیچ‌گونه احتمال تاریخی‌ای مبنی بر اینکه در شهری سردمداران در مخالفت با مردم در برابر این دین ایستادگی کرده باشند، یا اعضای قبیله‌ای در این باره با یکدیگر اختلاف کرده باشند، وجود ندارد. بیشتر احتمال آن می‌رود که این آیین جرح و تعدیل شده باشد.»<sup>۲</sup>

این‌گونه، اسطوره‌های ظهور و پیدایی دیونیسوس نیز، همچون اسطوره زایش‌اش، نکات بسیاری را درباره طبیعت او آشکار می‌سازد.

<sup>۱</sup> thyrsi

<sup>۲</sup> F. G. Welcker, *op. cit.*

لقاح و زایشِ او ثمرهٔ لمسِ موجودیِ خاکی و زمینی توسط جلال و فرهٔ عرشِ الهی بود. اما در این یگانگیِ عنصری آسمانی با عنصری زمینی، که در قالب اسطورهٔ زایشی دوگانه بیان گشته است، بخشِ پُر اشک و آه بشری مضمحل و محو نگردید، بلکه در قالبِ تضادی شدید در هیأتِ عظمت و شکوهی فرابشری حفظ شد. کسی که به این شیوه متولد شده بود، تنها ایزدی سرورآمیز نیست، ایزدی که شادمانی را برای آدمی به ارمغان می آورد؛ او ایزد رنجور و محتضر نیز هست، ایزدِ تضادِ تراژیک. و نیروی درونیِ این واقعیتِ دو-رویه آنچنان عظیم است که در میان آدمیان همچون یک طوفان پدیدار می گردد، او آنان را گیج و حیران می کند، و مخالفت هایشان را به تازیانه جنون فرو می نشاند. هر سنت و انتظامی می بایست در هم شکسته شود. حیات به یک باره مبدل به یک جذبه می گردد — جذبه ای از برکت یافتگی، و در عین حال، به همان میزان، جذبه ای از وحشت.

## ۵. ایزدی که سر می زند

اشکال و صورت‌های آیینی روشن‌ترین نشانه از خشونت و تندی‌ای هستند که به وسیله آن دیونیسوس خود را به پیش می‌راند - خشونت و تندی‌ای که اسطوره به شدت متأثر از آن است. این اشکال او را در هیأت ایزدی که سر می‌زند، ایزد تجلی، عرضه می‌کند، ایزدی که ظهور و پیدایی او ناگهانی‌تر و مقهورکننده‌تر از هر ایزد دیگری است.

او ناپدید شده بوده است، و حال بار دیگر به ناگه در اینجا حاضر خواهد شد. دیگر خدایان نیز همچون آپولون رهسپارِ دوردست‌ها می‌شوند و باز می‌گردند. اما این تنها دیونیسوس است که به شیوه‌ای غیر قابل درک از میان حلقهٔ پیروان خویش ناپدید می‌گردد و در دل ژرفاها محو می‌شود. عزیمت و رفتن‌اش به همان اندازهٔ سر زدن و آمدن‌اش غافلگیرکننده است. در جشن آگریونیا در کرونی<sup>۱</sup>، زنان در پی او می‌گردند، و سرانجام با خبر گریختن او به سوی موسه‌ها و پناه گرفتن‌اش در میان آنها باز می‌گردند.<sup>۲</sup> بنا بر اعتقاد اهالی آرگوس، او به داخل دریاچهٔ لرنا فرو جهیده بود. این موضوع همچنین حاکی از آن بود که او به جهان زیرین گریخته است؛ چرا که در جشن بازگشت دیونیسوس از

<sup>1</sup> Chaeronea

<sup>2</sup> Plut. *Mor. Symp. praeef.* (717 A).

پایین، قربانی‌ای تقدیم «نگهبانِ دروازه» جهانِ زیرین می‌گردید. در این داستان همچنین آمده است که پرسئوس او را در هم شکست و به داخلِ دریاچه فرو افکند.<sup>۱</sup> در سرودی ارفه‌ای نیز می‌خوانیم که او پس از عزیمتِ خویش دو سال در سرای مقدس پرسپونی ساکن شده است.<sup>۲</sup>

و هم‌اکنون این‌طور گمان می‌شد که آن‌کس که ناپدید شده بود، به‌ناگاه در هیأت شخصی مَلَنگ و سرخوش باز ظاهر شده است، یا این‌طور گمان می‌شد که او از دلِ تاریکی در هیأتِ نره گاوی خشمگین برون جهیده است.

آنان چشم‌انتظار او بودند - هم‌سرایی‌های زنان، که انگاره‌هایی حقیقی از موجوداتِ برینی بودند که همواره در ملازمتِ دیونیسوس حضور داشتند. در ایس، هم‌سراییِ رقصانِ «شانزده زن» برگزار می‌شد، که دیونیسوس را با این عبارت فرا می‌خواندند: «بیا، ای پرودگار دیونیسوس، ای احاطه‌شده در فیض و برکت، به سویِ معبدِ مقدس ایس، با سمِ نره گاوی وحشیِ خویش به سویِ معبدِ بشتاب، ای نره گاوی ارجمند، ای نره گاوی ارجمند!»<sup>۳</sup> در کل، آنان نیک می‌دانند که کسی که قرار است ظاهر شود، جانوری وحشی خواهد بود، که با خشونت و تندیِ دیوگونِ خود، هیجانیِ نفسگیر را به همراه خواهد آورد. او در آتن در جشنِ لینثا<sup>۴</sup> فرا خوانده می‌شد، جشنی که نام خود را از لینه،

<sup>۱</sup> نگاه کنید به صفحه ۱۵۰.

<sup>۲</sup> Hymn. Orph. 53.

<sup>۳</sup> Plut. Mor. Quaest. Graec. 36 (299B) αἱ τῶν Ἑλλείων γυναῖκες; Plut. Mor. De mul. vir. 15 (215 E) αἱ περὶ τὸν Διόνυσον γυναῖκες, ἃς ἐκκαίδεκα καλοῦσιν.

<sup>۴</sup> Lenaea

هم‌سرایی زنانِ شوریده‌پرستندۀ دیونیسوس، مرتبط با باکخه، مایانداها و هر چیز دیگری که آنان خوانده شده‌اند، گرفته است.<sup>۱</sup> بیش از هر کسِ دیگر، می‌بایست هم‌آنان بوده باشند که همچون «شانزده زن» الیس، دیونیسوس را به آمدن فرا خوانده باشند. در جشن شبانه، دادوخوس<sup>۲</sup> فریاد می‌کشید که «ایزد را فرا خوانید»، و جمعیتِ حاضر فریاد می‌زدند: «پسر سمله، آکخوس<sup>۳</sup>، واهبِ ثروت‌ها.»<sup>۴</sup> این احتمالاً شیوۀ رسمیِ فرا خواندنِ او برای ظاهر شدن<sup>۵</sup> توسط چهارده زنِ آتنی<sup>۶</sup> که به آنان گِراهِ<sup>۷</sup> اطلاق می‌شد بوده است، زنانی که در آنتستریا، پرستشِ سرّیِ حرمِ ἐν Αἴμναις همراه با همسر آرخون باسیلئوس<sup>۸</sup> زیر نظر آنها انجام می‌گرفت.<sup>۹</sup> در آرگوس، شیپورهایی که پوشیده از برگ‌های تیرسی بودند، هنگام فراخواندنِ او از قعر دریاچه لِرنا به صدا در می‌آمدند، و گوسفندی به سمت مغاک اسرارآمیز دریاچه برای نگهبان دروازه‌ها (πυλάοχος) که جواز رهاییِ دیونیسوس با او بود فرو فرستاده می‌شد.<sup>۱۰</sup>

<sup>۱</sup> M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, op. cit., p. 275; L. Deubner, *Attische Feste*, op. cit., p. 126.

<sup>۲</sup> Daduchos، به معنای «مشعل‌دار» که به روحانی مراسم‌های دیونیسوس و اسرار الونسیا اطلاق می‌شد - م.

<sup>۳</sup> Iakchos

<sup>۴</sup> Σεμελήμε Ἰακχε Πλουτοδότα: Schol. Ar. Ran. 479.

<sup>۵</sup> E. Buschor, "Ein choregisches Denkmal," *Ath. Mitt.* 53 (1928), p. 101.

<sup>۶</sup> αἱ τῷ Διονύσῳ ἱερωμέναι γυναῖκες: Harp.

<sup>۷</sup> gerarai

<sup>۸</sup> Archon basileus

<sup>۹</sup> Contr. Neaer. 73 ff.; Hesychius, s.v. γεραπαί et al.

<sup>۱۰</sup> Plut. *Mor. De Is. et Os.* 35 (364F).

در هنگام زمستان، در ارتفاعات پارناسوس، هم‌سرای‌های تپادهای آتیک و دلفی شیوه‌ای نامعمول را برای فرا خواندن دیونیسوس به ظهور، و نمایان شدن در میان آنها و هدایت جنون‌آمیزشان رو به سوی چکادِ قله، بکار می‌گرفتند. آنان او را همچون یک لیکنیتس<sup>۱</sup>، کودکی در گهواره، بیدار می‌کردند.<sup>۲</sup> بنابراین، او تازه متولد شده بود و هنوز خودآگاهی کسب نکرده بود. این مراسم در مکانی انجام می‌گفت که گفته می‌شد دیونیسوس در آنجا با نیمف‌ها به جشن و پایکوبی پرداخته است. در هم‌سرایِ آنتیگونه سوفوکل اینچنین فریاد زده می‌شود که: «تو در فروغ مشعل‌های گدازان بر بلندای کوهستان دو-چکاده دیده شدی، جایی که نیمف‌های کوریکایی<sup>۳</sup>، باکانت‌های تو، سرگردان اند.»<sup>۴</sup> زن کاهن نیز در مقدمهٔ *اومنیس*<sup>۵</sup> آیسخیلوس از این نیمف‌ها سخن می‌گوید: «نیایش می‌کنم نیمف‌های حاضر در غارِ کوریکایی، سکونتگاه ارواح الهی را. مکان متعلق به دیونیسوس...»<sup>۶</sup> این نیمف‌ها بودند، نیمف‌های نیسا - و احتمالاً در اینجا نیسای بر بلندای پارناسوس<sup>۷</sup> - که دیونیسوس تازه متولد شده را شیر دادند و از توجهاتِ محبت‌آمیز او برخوردار گشتند. سرود هومری ۲۶ به ما اینچنین می‌گوید. و وقتی به آنجای داستان

---

<sup>۱</sup> Liknites

<sup>۲</sup> Ibid. (365A).

همچنین نگاه کنید به فصل ۱۷.

<sup>۳</sup> Corycia

<sup>۴</sup> Soph. Ant. 1125.

<sup>۵</sup> Eumenides

<sup>۶</sup> Aesch. Eum. 22.

<sup>۷</sup> نگاه کنید به صفحه ۱۲۴-۱۲۳.

می‌رسیم که همان خدایانوانی که او را پرورش داده بودند، مبدل به سلسله پُر آشوبِ نوشخوارانِ او می‌شوند و با او که مزین به پیچک‌های عشقه و غار است در دلِ جنگل‌ها پرسه می‌زنند، مشاهده می‌کنیم که دایه‌های او و زنانی که با او به جشن و پایکوبی می‌پردازند، در حقیقت گروهی یکسان هستند — درست همچنان که در اثرِ هومر نیز می‌خوانیم که ملازمانِ مؤنثِ دیونیسوسِ شوریده پیشتر «پرستاران» او خوانده می‌شده‌اند — و روشن است که هم‌سرایی‌های تیاها که همچون آنها به دیونیسوس کودک توجه نشان می‌دهند، و همچون آنها بر بلندای کوه‌ها می‌رقصند، ایفاگرِ نقشِ زنانِ الهی هستند، و در فرایندِ آیینِ اعمالِ آنان را مجسم می‌سازند، اعمالی که بخشی از آن مادرانه است و بخشی نیز غریزاً جذب‌آمیز. این همان شیوه‌ای است که آنان از طریقِ آن ایزدِ تازه متولدشده را در خواب ندا سر می‌دهند، ایزدی که بنا به گفته‌های سرودی ارفه‌ای،<sup>۱</sup> مدت‌های مدیدی را در میان سرای پرسپونی سکنا گزیده بوده است. و هنگامی که او چشمان‌اش را می‌گشاید، وقتی خود را بر می‌انگیزد، هنگامی که به بلوغ و کمالی شکوهمند دست می‌یابد، قلب‌های آنان را از هراسی آسمانی، و اعضا و جوارح‌شان را از میلی جنون‌آسا به رقص سرشار خواهد کرد؛ و آنچنان که در سرودی ارفه‌ای که پیشتر از آن یاد کردیم و در آن سخن از جشن و پایکوبی او با موجوداتِ الهی و برین گفته شده است آمده، او همچنان به سیرِ خود در میان پیروان‌اش ادامه خواهد داد: «و آن‌هنگام که جشن‌های سه‌سالانه را دگر باره احیا کنی، ترانه‌سرایی را در حلقهٔ ملازمان

<sup>۱</sup> Hymn. Orph. 53.

مونثِ خویش از سر می‌گیری، کسانی که به‌زیبایی تو را احاطه کرده‌اند، و فریادهای شادی‌شان را به هوا بلند می‌کنند و هم‌سرایی‌های رقصان خود را به پا می‌دارند.» شکی نیست که به همان گونه‌ای که زنان الیایی دیونیسوس را با ترانه‌ای آیینی فرا می‌خواندند، تیادها نیز کودکِ الهی را با خواندنِ سرودها بیدار می‌کردند. نشانهٔ کوچک دیگری را نیز از نقشی که در آیینی مشابه به اجرا در آمده است از دوران امپراتوری در اختیار داریم. در کتیبه‌ای به‌دست‌آمده از رودس، از موسیقیدانی سخن به میان آمده است که «ایزد را با ارغنون آب بیدار می‌کند.»<sup>۱</sup> در اینجا همچنین متوجه می‌شویم لااقل در دوره‌های متأخر جشنِ بیدارسازی تا چه حد گسترده و شایع بوده است. «آرمیده در گهواره» (Αικνίτης) عبارتی است که هسیخیوس از آن به عنوان لقب دیونیسوس یاد می‌کند. در سرود ارفه‌ای ۴۶ Αικνίτης Διόνυσος (دیونیسوس آرمیده در گهواره) فرا خوانده می‌شود.<sup>۲</sup>

هم‌سراییِ آنتیگونه در لحظاتِ تنشی مهیب و هولناک این‌گونه فریاد بر می‌آورد: «آه، تو ای راهبرِ رقص‌های هم‌سرایانهٔ ستارگانِ آتشینِ نفس، پروردگار ترانه‌های شب، کودکِ فرا جهیده از زئوس، پدیدار شو ای شهریار،

<sup>۱</sup> S. Saridakis, F. Hiller v. Gaertringen, "Inscriptionen von Rhodos," *JÖAI* 7 (1904), p. 92; printed also in *Rev. Arch.* 4 (1904), P. 459.

<sup>۲</sup> همچنین نگاه کنید به:

*Hymn. Orph.* 52. 3.

در اینجا دیگر اشاره به سنت ارفه‌ای پرستار هیپتا (Hipta) و دیونیسوس که شخصیت‌اش با سباز یوس (Sabazios)

امتزاج یافته است نمی‌کنیم. در این باره نگاه کنید به:

O. Kern, *Orphica Fragmenta* (Berlin, 1922), pp. 222 f.

همراه با تیادها، زنانی که در ملازمتِ تو حضور دارند، و شبانه رقص‌هایی  
جذبه‌آمیز را از برای تو، شاه آکخوس‌شان، انجام می‌دهند.»<sup>۱</sup>

فارغ از آنکه او کی و از کجا پدیدار گردد، سوار بر کشتی‌ای شگفت بر گستره  
دریا به پیش براند، یا از اعماقِ دریاها سر بر بیاورد، یا همچون کودکی تازه  
تولد یافته به ناگه چشمان خویش را بگشاید - لیک او همواره وجودِ زنانی را  
که در انتظار او نشسته‌اند به تسخیر خود در می‌آورد، به گونه‌ای که آنان سرها  
و موهای خود را به شدت به جنبش در می‌آورند و خروش بر می‌کنند، همچون  
خودِ او که شخصیتی خروشان است.

شتاب و نابه‌نگامیِ یگانه‌ای که در ظهور و پیداییِ او وجود دارد در جشن‌های  
عمومی به واسطهٔ مجموعه‌ای از اشکالِ خاص بیان گشته است. در حالی که  
دیگر خدایان، هر اندازه هم که آمدن‌شان می‌توانسته تجربه‌ای هیجان‌انگیز بوده  
باشد (سرود کالیماخوس<sup>۲</sup> نمونهٔ مشهوری مربوط به آپولون است)، همواره در  
هنگام ورود به معابدشان در روزهای جشن نامرئی هستند، اما دیونیسوس در  
پیکره‌ای جسمانی یا به تعبیری دیگر انگاره‌ای تجسمی سر می‌زند.<sup>۳</sup> در  
سیکیون<sup>۴</sup>، اشخاص اجازه نداشتند که انگاره‌های دیونیسوس باکخوس<sup>۵</sup> و  
لیسیوس<sup>۶</sup> را در تمام طول سال مشاهده کنند. تنها در یک شب مقدس از سال

<sup>۱</sup> Soph. Ant. 1146 ff.

<sup>۲</sup> Callimachus

<sup>۳</sup> M.P. Nilsson, "Die Prozessionstypen im griechischen Kult," *JDAI* 31 (1916) p. 315.

<sup>۴</sup> Sicyon

<sup>۵</sup> Bakcheios

<sup>۶</sup> Lysios

به معیتِ سرودها و فروغِ مشعل‌ها، آنها از به‌اصطلاح کوسمتریون<sup>۱</sup> به معبد آورده می‌شدند.<sup>۲</sup> کاتاگوگیای<sup>۳</sup> ایونایی، جشن‌های بازگشت دیونیسوس، که در آن انگارهٔ او به طرزی آیینی توسط زنان و مردان کاهن مشایعت می‌شد، به‌خوبی در کتیبه‌ها شناخته‌شده است.<sup>۴</sup> این مراسم‌ها دستجات آیینی‌ای بودند که آنتونی جسارت تقلید از آنها را در افسوس اسکندریه به خود داد، جایی که ورودِ خود را سوار بر یک گاری همچون دیونیسوسی تازه با تیرسوس و کوتورنوس<sup>۵</sup> جشن گرفت.<sup>۶</sup> در آتن، انگارهٔ دیونیسوس سوار بر کشتی‌ای چرخ‌دار به سمت زیاتگاهِ او حرکت داده می‌شد، بخصوص در مراسم آنتستریا (در روزگار ساخت خوس‌ها).<sup>۷</sup> پیش از مراسم دیونیسیا شهر<sup>۸</sup>، انگارهٔ دیونیسوس الِثِرئوس<sup>۹</sup> به معبدی کوچکتر در آکادمی<sup>۱۰</sup> آورده می‌شد،<sup>۱۱</sup> این‌گونه می‌شد این انگاره را در شبِ جشن در قالب دسته‌های آیینی تجلی تا معبد مشایعت کرد.

<sup>۱</sup> Kosmeterion، انباری عمومی که در آن وسائل تزئینی و ابزارهای آیینی جشن‌ها نگهداری می‌شد - م.

<sup>۲</sup> Paus. 2. 75.

<sup>۳</sup> Katagorgia

<sup>۴</sup> نگاه کنید به اثر نیلسون.

<sup>۵</sup> Cothurnus، پای‌افزاری که توسط بازیگران تراژدی‌های یونان استفاده می‌شد - م.

<sup>۶</sup> Plut. Vit. Ant. 24; Veil. Fat. 2. 82. 4.

<sup>۷</sup> Nilsson, op. cit., pp. 333 ff.; L. Deubner, "Dionysos und die Anthesterien," JDAI 42 (1927), pp. 174 ff.

<sup>۸</sup> City Dionysia

<sup>۹</sup> Eleuthereus

<sup>۱۰</sup> Academy

<sup>۱۱</sup> Paus. 1. 29. 2; Philostr. VS 2. 1. 3.

قوی‌ترین نشانه از قدرت و پیروزمندی‌ای که با بازگشت او عجین بود، ازدواج‌اش در آتن با همسرِ آرخون باسیلئوس<sup>۱</sup> است. این رویداد ممکن است در همان روزی از آنتستریا که او در آن در هیأت شخصی که در کشتی بر گسترهٔ دریا به پیش رانده بوده است ظاهر می‌شود اتفاق افتاده باشد.<sup>۲</sup> ارسطو این عمل را به گونه‌ای توصیف می‌کند که انتقال‌دهنده مفهومی از یک یگانگی زناشویی واقعی است،<sup>۳</sup> در حالی که مؤلف گفتگوی نیرا<sup>۴</sup> تنها از یک جشن عروسی سخن می‌گوید.<sup>۵</sup> ما هرگز نمی‌توانیم به قطع متوجه شویم که در این مراسم چه روی می‌داده است. اینکه باسیلئوس به عنوان شوهر حقیقیِ باسیلئنا<sup>۶</sup> در این مراسم نمودی از دامادِ الهی بوده است،<sup>۷</sup> نه تنها به خودیِ خود امری غیر قابل قبول است، بلکه فحوای برآمده از متون نیز یک چنین احتمالی را رد می‌کنند. اما به هر رو، در این باره شکی نیست که دیونیسوس با یقینی کوبنده حاضر و ناظر احساس می‌شده است؛ کسی که زنان او را همراهی می‌کردند، کسی که همواره محبوبی را در کنارِ خود داشت، کسی که بر آستانِ سرای زمینیِ خویش قدم گذاشت و وجودِ کدبانوی آن سرا را مالال از حضور خود کرد. خانه‌ای که این ازدواجِ قدسی در آن به سرانجام می‌رسید،

<sup>۱</sup> Archon basileus، آرخون باسیلئوس به معنای «شاه دادرس» منصبی در جامعهٔ یونان باستان بود که حکم شاهی تشریفاتی را در جامعه داشت و بیشتر بر انجام مراسم‌های آیینی نظارت می‌کرد - م.

<sup>۲</sup> L. Deubner, *Attische Feste* (Berlin, 1932), pp. 177 ff., but cf. W. Wrede, "Der Maskengott," *Ath. Mitt.* 53 (1928), pp. 92 f.

<sup>۳</sup> Arist. *Ath. Pol.* 3. 5.

<sup>۴</sup> Neaera

<sup>۵</sup> *Contr. Neaer.* 73; cf. Hesychius: *Διονύσου γάμος*.

<sup>۶</sup> Basilinna

<sup>۷</sup> به عنوان مثال نگاه کنید به اثر Deubner.

بنا به گفتهٔ ارسطو، پیشتر اقامتگاه رسمی آرخون باسیلئوس بوده است. ارسطو متوجه بوده است که دارد چه می‌گوید. بنابراین دیونیسوس در سرای یک مقام عالی‌رتبهٔ رسمی، که وارث مقام پادشاهی کهن بود، قدم می‌گذاشت تا همسر آرخون را از آن خویش گرداند. این یک آیین کاملاً متفاوت از تزویج مقدس یک خدا و یک خدایانو در طی تشریفات آیینی است. افزون بر این، برخلاف تلقی ویلاموویتس،<sup>۱</sup> مطلقاً هیچ مشابهتی را نمی‌توان میان این آیین و آیینی که هرودوت از آن در معبد بل<sup>۲</sup> واقع در بابل یا در معبد زئوس در تبس مصر یا در باب پیشگوی آپولون در پاتارای لیکیا<sup>۳</sup> به ما خبر می‌دهد،<sup>۴</sup> تصور کرد. ایزدان مصری و بابلی هنگام اقامت در معابد خود، مباشرت با یک زن را مطالبه می‌کنند. همبستران آنان اجازه نداشته‌اند که با مردان مراوده‌ای داشته باشند. وقتی زنان پیشگو وقف پاتارا شده‌اند، یعنی وقتی آپولون در حرم خود حضور دارد، کاهن اراکل می‌بایست شب‌ها را در معبد بگذراند. و این‌گونه، این پیامبربانو خود را با ایزدی که گفته می‌شود ابلاغ‌کنندهٔ خرد اعلیٰ او است، یگانه می‌گرداند.

اما به هر رو، باسیلینای آتنی به این شیوه به دیونیسوس تعلق نمی‌گیرد. او زنی نیست که ایزد او را به عنوان همنشین خود برگزیده باشد، مشابه آنچه در بابل می‌بینیم — بر اساس نمونه ذکر شده توسط هرودوت از کلدانی‌ها. او همسر یک

<sup>۱</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. 11, pp. 75-76.

<sup>۲</sup> Bel

<sup>۳</sup> Lycian Patara

<sup>۴</sup> Herod. 1, 181 f.

مقام رسمی ممتاز است که نام پادشاه را یدک می‌کشد. این زن همچنین به دیونیسوس در معبدش ادای احترام نمی‌کند، بلکه بالعکس، این دیونیسوس است که در خانه شوهرش خود را بر او عرضه می‌کند، تا با در آغوش کشیدن‌اش او را مال خود کند. گفتن اینکه «این گونه تمامی جامعه تا اندازه‌ای خود را تحت حمایت و حفاظت همسر الوهی او قرار داده بوده است»،<sup>۱</sup> ارایه فرضیه‌ای است که به همان اندازه که دلبخواهانه است، بی‌معنا نیز هست. در این‌باره، فرضیه دیگری نیز که عقیده دارند این عمل با نیت آوردن حاصلخیزی به زمین صورت می‌گرفته است، وضعیت بهتری ندارد. دیونیسوس خود را در جایگاه شاهی قرار می‌داد. او به عنوان محرم و جلیس زنان، و کسی که عظمت و شکوه‌اش در نگاه‌های سرمست زیباترین زنان کامل است، در هنگام ورود، شهبانوی آتن را از آن خویش می‌کرد. این واقعه از آنچنان اهمیتی برخوردار است که پیش از آن ضرورتاً می‌بایست ورود ایزد در قالب یک مراسم عظیم عمومی جشن گرفته شود؛ اگر دسته‌های آیینی همراه با کشتی چرخ‌دار، آنچنان که احتمال آن می‌رود، در روزگار ساخت خوس‌ها برگزار می‌شده، چیزی که پس از آن به ذهن متبادر می‌شود این است که بازدید از بوکولیون<sup>۲</sup> و ازدواج مقدس نیز در همان روزگار اتفاق می‌افتاده است.

<sup>۱</sup> O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, op. cit., p. 865.

<sup>۲</sup> Boukolion

همان گونه که ظهور و پیداییِ دیونیسوس به واسطهٔ شتاب و آئیتِ مادیِ آن از ظهور و پیداییِ دیگر ایزدان متمایز می‌گردد، همچنین در تاریخِ آیینِ هیچ نمونه‌ای از آمیزش جنسی با شهبانو را برای دیگر ایزدان نمی‌توان سراغ گرفت. این ملاقات به‌راستی نشانگر آن است که او ایزدی است که پدیدار می‌گردد. در هیچ یک از کنش‌های تجلی‌آمیزِ دیگرِ او، قرب و نزدیکی‌اش با یک چنین تندی و صلابتی در تملک و استیلا نمایان نگشته است.

## ۶. نمادِ نقاب

ورودِ ناگهانی و برق‌آسای دیونیسوس و حضورِ کوبنده و گریزن‌ناپذیر او در قالب نمادی بیان گشته است که حتی می‌توان آن رساتر از اشکال آیینی‌ای که پیشتر به آن پرداختیم تلقی کرد. این انگاره‌ای است که از دل آن معمای گیج‌کننده طبیعت دوگانه او به بیرون خیره می‌نگرد – و همچنین جنونِ او. این همانا انگاره نقاب است.

دیونیسوس در مراسم آمیختنِ شراب که توسط شرکت‌کنندگان زن احتمالاً در روزگار خوس‌ها به انجام می‌رسید، شخصاً در قالب یک نقاب حضور می‌یافت.<sup>۱</sup> ما به واسطه مجموعه‌ای از نقوش روی گلدان‌ها که توسط فریکن‌هاوس گردآوری و تفسیر شده است،<sup>۲</sup> اطلاعات تقریباً دقیقی از این فعالیت آیینی مقدس در اختیار داریم.<sup>۳</sup> نقاب بزرگ ایزد بر یک ستون چوبی آویخته می‌شد، و شراب نه تنها در برابر آن مخلوط و کشیده می‌شد، بلکه نخستین پیمانه نیز به آن تقدیم می‌گردید.<sup>۴</sup> بر پایین صورتک مرد ریشدار، یک

<sup>۱</sup> نگاه کنید به صفحه ۱۹۲.

<sup>۲</sup> نگاه کنید به تصاویر ۱ تا ۳ و ۵.

<sup>۳</sup> August Frickenhaus, *Lenäenvasen* (Berliner Winckelmannsprogramm, Berlin, 1912) p. 72.

<sup>۴</sup> Frickenhaus, no. 23.

ردای بلند (یا یک ردای دولایه) تا پایین کشیده می‌شد، که تصویری از یک بُت تمام-قد را در برابرِ بیننده هویدا می‌ساخت. بر بلندای نقاب شاخه‌های عشقه همچون تاج یک درخت گسترده می‌شدند؛ و عشقه بر گرداگرد بخش ناپوشیده ستون چوبی در می‌پیچید، و از پایه آن رشد می‌کرد، و گاه حتی همچون شاخه‌های درختان از میان ردای ایزد به بیرون گسترش می‌یافت.

تصور فریکن‌هاوس مبنی بر اینکه این نماد تقلیدی از ستونِ عشقه‌پوشِ زیارتگاهِ کادمیای<sup>۱</sup> تبس بوده اشتباه است.<sup>۲</sup> این ستونی است که برگ‌های آن زمانی احتمالاً می‌بایست دیونیسوس تازه متولدشده را از آتش محافظت کرده باشند. اما منابع سخنی از یک نقاب بر ستون تبسی به میان نیاورده‌اند. اما در مورد تمثال دیونیسوس، نقاب نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای را بر عهده دارد. در زمان‌هایی این نقاب در اندازه‌ای ترسیم شده که اکثر ستون را در بر می‌گرفته است.<sup>۳</sup> در حقیقت اکثر نقوش سیاه‌قلم تنها شامل نقاب می‌شوند - یا حتی شامل دو نقاب - بدون هیچ‌گونه ردایی.<sup>۴</sup> این تلقی نیز به هیچ وجه درست نیست که با استناد به می-پُل‌ها<sup>۵</sup> و چیزهای شبیه آن، بگوییم که این ستون نمودی از یک درخت بوده است، به دلیل شاخ‌وبرگی که از دل آن روئیده و گرداگرد بخش‌های نپوشیده آن را در بر گرفته است، یا بخاطر انبوهی و تراکمی که بر بلندای نقاب به چشم می‌خورد. درست است که پلوتارخ از یک

<sup>۱</sup> Cadmeia

<sup>۲</sup> Eur. *Phoen.* 651 and the scholia; Eur. *Antiope fr.* 203 Nauck.

<sup>۳</sup> Frickenhaus, no. 1.

<sup>۴</sup> Frickenhaus, p. 17.

<sup>۵</sup> May-pole، نیرک‌هایی چوبی که در جشن‌های عامیانه اروپا بر گرداگرد آن می‌رقصیدند - م.

«درخت-دیونیسوس» (Ἐνδεδροσ, Δενδρίτης) سخن می‌گوید<sup>۱</sup> که تقریباً در همه جای یونان مورد پرستش قرار می‌گرفته است؛<sup>۲</sup> اما به هر رو، در این نمونه، ستون به طرز عامدانه و مشخصی به واسطه پایه و انتهای فوقانی آن این گونه هویت‌یابی شده است، و شاخه‌های عشقه‌ای که بر آن نمایان می‌شوند و نوع تاجی که بر بلندای نقاب از شاخ و برگ‌ها انباشته شده است، ستون را در نهایت مبدل به یک درخت نمی‌کند، بلکه از متفرعات تجلی‌ایزد حاضر در نقاب است - ایزدی که عشقه گیاه محبوب او است.

بنابراین، این خود دیونیسوس است که در نقاب ظاهر شده است. در اینجا با هیچ ستون سنگی یا هیچ انگاره بدوی بدون ظرافتی که قرار است شاهی بر حضور قدسی او باشد مواجه نیستیم، بلکه تنها سطح مسطحی از یک صورت وجود دارد، صورتی که مشخصاً تنها مناسب این است که توسط یک چهره زنده برای تغییر قیافه مورد استفاده قرار بگیرد. و با این حال، این صورتک - و تنها همین - می‌تواند بازنماینده دیونیسوس باشد. در پس آن چه معنایی می‌تواند نهفته باشد؟

درست است که در آیین‌هایی دیگر یونان نیز با نقاب مواجه می‌شویم. شمار زیادی نقاب - و تا حدودی کاملاً بدقواره - از زیارتگاه آرتمیس اُرتیا<sup>۳</sup> در اسپارتا به دست ما رسیده است. در فنئوس آرکادیا<sup>۴</sup> نقابی از دمتر کیداریا<sup>۵</sup> در

<sup>۱</sup> Plut. Mor. Symp. 5. 3.1.

<sup>۲</sup> Paus. 2. 2. 7; Kern, *Inscr. von M.*, p. 215; Hesychius Ἐνδεδροσ, et al.

<sup>۳</sup> Artemis Orthia

<sup>۴</sup> Arcadian Pheneos

<sup>۵</sup> Kidaria

طاقچه‌ای بر بلندای پترومای<sup>۱</sup> مقدس نگهداری می‌شد. در جشن‌های به اصطلاح بزرگتر تقدیس، کاهن نقاب را بر چهره می‌گذاشت، و «اشخاص دوزخی» ای را که فرا خوانده شده بودند با چوبدست می‌زد.<sup>۲</sup> نقاب‌های گورگو<sup>۳</sup>، سیلن<sup>۴</sup> و آخلویوس<sup>۵</sup> به اندازه کافی شناخته شده هستند.<sup>۶</sup> اما با این همه، دیونیسوس یک ایزد نقابدار اصیل است. در میتیمنا<sup>۷</sup> واقع در جزیره لسبوس<sup>۸</sup>، نقابی از دیونیسوس فالن<sup>۹</sup> از جنس چوب زیتون مورد پرستش قرار می‌گرفت، و این گونه تصور می‌شد که این نقاب توسط ماهیگیران از دل دریا بیرون کشیده شده است.<sup>۱۰</sup> در جزیره ناکسوس<sup>۱۱</sup>، نقاب‌هایی از دیونیسوس باکخئوس و میلیخیوس<sup>۱۲</sup> از جنس چوب تاک و درخت انجیر وجود داشتند.<sup>۱۳</sup> ذکر ی نیز از یک نقاب در آتن رفته است.<sup>۱۴</sup>

این موضوع تنها درباره نقاب‌های دیونیسوس صدق می‌کند که می‌دانیم آنها می‌بایست به خودی خود بازنماینده ظهور و تجلی ایزد بوده باشند. این نقاب‌ها نمونه‌هایی بزرگ مقیاس تولیدشده از مواد بادوام بودند که شماری از آنها تا

<sup>۱</sup> Petroma

<sup>۲</sup> Paus. 8.15.3.

<sup>۳</sup> Gorgo

<sup>۴</sup> Silene

<sup>۵</sup> Achelous

<sup>۶</sup> Walther Wrede, "Der Maskengott," *Ath. Min.* 53 (1928), pp. 89 ff.

<sup>۷</sup> Methymna

<sup>۸</sup> Lesbos

<sup>۹</sup> Phallen

<sup>۱۰</sup> Paus. 10. 19. 3.

<sup>۱۱</sup> Naxos

<sup>۱۲</sup> Meilichios

<sup>۱۳</sup> Ath. 3. 78c.

<sup>۱۴</sup> Ath. 12. 533c.

به امروز باقی مانده‌اند. یکی از آنها از جنس مرمر و بزرگتر از اندازه طبیعی با تاجی از عشقه، از نیمه دوم قرن ششم پیش از میلاد به دست ما رسیده، که متعلق به زیارتگاه دیونیسوس در ایکاریای آتیک که امروزه هنوز هم دیونیسو خوانده می‌شود بوده است. این نقاب در آیین‌هایی بکار گرفته می‌شده است که ما با آنها از طریق نقاشی‌های روی گلدان‌ها آشنا شده‌ایم. به دلیل اندازه آنها، که گاه بسیار غول‌آسا است، هرگز امکان آن وجود نداشته است که این نقاب‌ها و نمونه‌های سبک‌تری که ممکن است از روی آنها ساخته شده باشند، توسط انسان‌ها به چهره زده شوند. آنها را به عنوان نمودهایی از ایزد تلقی می‌کردند - فارغ از آنکه تا چه اندازه غریب ممکن است در نظر ما جلوه کنند. اما دقیقاً همین عنصر غرابت است که می‌تواند مسیر منتهی به اسرار جهان دیونسی را به ما بنماید.

هر موجود مافوق‌بشری‌ای قرار نیست که خود را در قالب این نقاب‌ها به نمایش بگذارد، بلکه تنها آنانی که قالبی عنصری دارند و متعلق به زمین اند یک چنین وضعیتی دارند. این انسان‌های نقابدار همچنین در شکوه خود انواع بسیار گوناگونی از رقص‌ها را انجام می‌دهند. نقاب به‌ویژه برای نشان دادن ظهور ارواح و اشباح از دل اعماق همچنان محبوب و پُر کاربرد باقی ماند، مانند سنت‌های ماردی گرا<sup>۱</sup> که از قرون وسطا تا به امروز تداوم یافته است.<sup>۲</sup> اما نقاب چگونه به سپهر ارواح و ایزدان زمینی وارد می‌شود؟ افراد مدرن سریعاً برای

<sup>۱</sup> Mardi Gras

<sup>۲</sup> Ernst Tabeing, *Mater Larum* (Frankfurt am Main, 1932), pp. 19 ff.

توجیهات نهایی خود به جادو متوسل می‌شوند، اما هر آن کس که به‌جد در این باره اندیشیده باشد، در خواهد یافت که جادو در اینجا کمک شایانی به ما نخواهد کرد. به هر رو، گفتن این موضوع چه کمکی می‌توان به ما بکند که در دوره‌های ماقبل تاریخ نقاب‌های ارواح زمینی برای دفع شرّ یا تقویت حیات گیاهی به چهره زده می‌شده‌اند، و این کار به این خاطر صورت می‌پذیرفته تا انسان بتواند خود را مبدل به این ارواح گرداند و بر نیروهای آنها تسلط یابد؟



تصویر ۵ بخشی از یک گلدان که منادی رقصان را در برابر نقاب بزرگ و ریشدار دیونیسوس نشان می‌دهد. (Frickenhaus, *Lenaenvasen*, PL 1; Beazley, ABFVP, p. 573, no. 2).

از مجموعه: Staatliche Museen, Berlin, Hauptverwaltung. (Ace. No. 1930)

مشکل بتوان تصور کرد که در دوره‌ای نقاب را فی‌نفسه به عنوان چیزی که در درون خود نیروی اسرارآمیز یک چنین موجوداتی را ندارد، در نظر گرفته بوده باشند - حتی بدون انسانی که آن را بر چهره زده باشد. مدرک یک چنین گفته‌ای را می‌توان در هیبت و هراسی که یک چنین نقاب‌هایی همواره بر انگیزته‌اند پیدا کرد، و در این حقیقت که نقاب‌ها همواره در مکان‌هایی مقدس نگهداری می‌شده‌اند.

از مشخصه‌های ایزدان و ارواح کهنی که در قالب نقاب‌ها پدیدار می‌شوند این است که با شتاب و آنتیتی هیجان‌انگیز در برابر مؤمنان نمایان می‌گردند. آنان برخلاف ایزدان المپی، همواره نزدیک و در-دسترس هستند، و به تبع آن، هرازگاهی در میان انسان‌ها ظاهر می‌شوند، و کم و بیش زندگی را با آنان به سر می‌برند. به همین دلیل - و تنها به همین دلیل - است که انسان‌ها می‌توانند در نقش آنان ظاهر شوند. و دقیقاً همین اعجاز حضورِ نفسگیر و گریزناپذیر و کوبنده آنان است که می‌بایست به این نقاب معنا و مفهوم آن را اعطا کرده باشد.

انسان مدرنی که به تمامی خود را از این بنیان‌ها جدا کرده است، اهمیت نقاب را می‌تواند تنها در قالب اینکه فردی آن را بر چهره می‌گذارد درک کند؛ و

هنگامی که برخی موجودات ماوراءالطبیعی در قالب نقاب‌ها جا زده می‌شوند، او خود را با این تلقی غریب مواجه می‌بیند که آرایشِ تصنعیِ مقلد بشری مبدل به خودِ انگارهٔ اصیلِ اولیه شده است. بنابراین حتی دربارهٔ گورگون<sup>۱</sup> نیز نخست این گونه تصور می‌شد که او انگارهٔ نقاب‌گونِ شناخته‌شده‌اش را به این خاطر به دست آورده است که مردم روزگاری عادت داشته‌اند که نقابِ او را در آیین‌های بلاگردانی به چهره بزنند.<sup>۲</sup> با این حال وقتی که به نقاب می‌نگریم، فهمِ آنیِ این موضوع حتی هنوز هم می‌تواند برای ما غافلگیرکننده باشد که چرا نقاب - و تنها نقاب - در مقایسه با هر انگارهٔ کاملِ دیگری، انتقال‌دهندهٔ کوبنده‌ترین شتاب و آنیت است، و این گونه می‌بایست به عنوان بازنمایدۀ آن ارواحی که در قرابت و نزدیکیِ بلافصل انسان پدیدار می‌شوند عمل بکند، بخصوص در رابطه با دیونیسوس که نیرومندترین تمامیِ آنان است.

ما بسیاری پیش از این متوجه شده‌ایم که در دستهٔ آیینیِ خدایان بر گلدانِ فرانسوا<sup>۳</sup>، دیونیسوس شمایی متفاوت از دیگر خدایان به خود گرفته است. در حالی که دیگر خدایان نیم‌رخ به نمایش در آمده‌اند، دیونیسوس تنها کسی است که صورت وحشتناک‌اش را با آن چشم‌های گشاد مستقیماً به سمت بینندگان چرخانده است. با این حال، این تمایز قابل توجه معمولاً این گونه توضیح داده شده است که انسان اولیه و اخلاف‌اش ترجیح می‌داده‌اند که

<sup>۱</sup> Gorgon

<sup>۲</sup> Adolf Furtwängler in Wilhelm H. Röscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* (Leipzig, 1886-1890), Vol. I, 1704 f.

<sup>۳</sup> François vase

دیونیسوس را در قالب نقاب بازنمایی کنند. لیک اگر بالعکس، بگوییم که دیونیسوس چون به عنوان ایزد مواجه و روبه‌رویی شناخته می‌شده، در قالب نقاب بازنمایی شده است، سخن مان به حقیقت نزدیک‌تر خواهد بود. این ایزد بلافصل‌ترین حضور است که از نقوش گلدان‌ها اینچنین با نگاه نافذ خود به ما می‌نگرد؛ چرا که این طبیعت او است که به‌ناگه و با نیرویی مقهورکننده در برابر چشمان آدمی نمایان گردد، و این‌گونه نقاب در اینجا به عنوان نماد و تجسمی از او در آیین ظاهر می‌شود.

آدمی از کهن‌ترین دوران‌ها حقیقی‌ترین تجلی و ظهور موجودات انسان‌نگاری شده<sup>۱</sup> و حیوان‌نگاری شده<sup>۲</sup> با چشمانی نافذ را رودرروی خویش تجربه کرده است. این تجلی و ظهور به واسطه نقاب ممکن شده است، و به این خاطر تا این اندازه تأثیرگذارتر است چون چیزی جز سطح و مواجهه نیست. به همین دلیل است که نقاب به عنوان نیرومندترین نماد حضور به ایفای نقش می‌پردازد. از چشمان آن که خیره به بیرون می‌نگرد نمی‌توان گریخت؛ چهره‌اش با رکود و بی‌حرکتی خلل‌ناپذیر آن به نظر کاملاً متفاوت از دیگر انگاره‌هایی که گویی مهبّای حرکت، گردش و کناره‌گیری اند می‌آید. در اینجا چیزی جز یک مواجهه و روبه‌رویی رخ‌درخ که از آن عقب‌گرد و گریزی را نمی‌توان متصور بود وجود ندارد - یک نقطه متقابل بی‌حرکت و مسحورکننده. این تلقی می‌بایست نقطه عزیمت ما برای فهم این موضوع باشد

<sup>۱</sup> anthropomorphic

<sup>۲</sup> theriomorphic

که این نقاب را که همواره شیئی مقدس به شمار می‌رفته است، می‌توان بر چهرهٔ یک انسان گذاشت تا مجسم‌کنندهٔ خدا یا روحی باشد که پدیدار می‌گردد.

و تمامی این مطالب، تنها مفهوم نیمی از پدیدهٔ نقاب را توضیح می‌دهد. نقاب تقابلی ناب و بی‌پرده است - یک نقطهٔ متقابل، و نه چیز دیگر. نقاب هیچ پشت‌وروئی ندارد - مردمان می‌گویند «ارواح پشت ندارند.» در آن هیچ چیزی که امکان داشته باشد فراتر از این لحظهٔ نیرومندِ مواجهه و روبه‌رویی حرکت کند وجود ندارد. به عبارتی، هیچ هستی کامل و تمامی نیز ندارد. این نقاب نماد و تجلی آن چیزی که هم‌زمان هم هست و هم نیست: چیزی که به طرز عذاب‌آوری نزدیک است، چیزی که تماماً غایب است - هر دو در دلِ واقعیتی یگانه.

بنابراین، نقاب این موضوع را بر ما آشکار می‌سازد که تجلی عینی<sup>۱</sup> دیونیسوس که به واسطهٔ یورش حیرت‌انگیز او بر حواس و شتاب‌اش متمایز از تجلی دیگر خدایان است، با معماهای جاودانهٔ دوگانگی و تناقض در ارتباط است. این تجلی و ظهور عینی، دیونیسوس را به طرزی خشن و اجتناب‌ناپذیر به همین جا و همین لحظه در می‌افکند - و در عین حال او را رو به سوی دوردست‌هایی توصیف‌ناپذیر در می‌رُبايد. این لحظهٔ تجلی با یک نزدیکی که در عین حال

---

<sup>۱</sup> theophany

یک دوری است فرا می‌رسد. و اسرار غایی هستی و نیستی با چشمانی هیولانوش آدمی را مبهوت خود می‌گرداند.

آن روحِ دوگانگی که دیونیسوس و قلمروش را در هنگام تجلی از هر موجود الیمپی دیگر متمایز می‌سازد، همچنان که خواهیم دید، بارها و بارها در قالب تمامی اشکال فعالیت‌های او باز می‌گردد. این روح منبع افسون و حیرانی‌ای است که هر چیز دیونیزی برانگیزاننده آن است، چرا که این روح تجلی‌گر یک هستی وحشی و بی‌پروا است. سر زدنِ او دیوانگی و جنون را با خود به همراه می‌آورد.

## ۷. غوغا<sup>۱</sup> و سکوت

«آه، ای غوغای به جان خاموش!»

نیچه، *دیتیرامب‌های دیونسی<sup>۲</sup>*

روح وحشی آن موجود دهشتناک که تمامی قوانین و سنت‌های اجتماعی را به سخره می‌گیرد، خود را در قالب پدیده‌های آغازینی که هم‌پای ایزدِ قریب‌الوقوع و نزدیک‌شونده حرکت می‌کند آشکار می‌سازد. این پدیده‌ها غوغا و همتای وابسته آن سکوتِ مرگبار هستند.

غوغایی که در دل آن دیونیسوس و ملازمانِ الهی<sup>۳</sup> وارد می‌شوند - غوغایی که توده‌های انسانی‌ای که با روح او تماس پیدا کرده‌اند از خود سر می‌دهند - نمادی اصیل از جذبه دینی است. با وحشتی که در عین حال افسون‌شدگی است، با جذبه‌ای که همچون رخوت و بی‌حسی‌ای است که بر تمامی ادراکاتِ حسیِ طبیعی و عادی غلبه می‌یابد، این روحِ دهشتناک به‌ناگاه به اقلیم وجود

<sup>۱</sup> Pandemonium، این واژه ابداعی است از جان میلتون در اثر معروف‌اش «بهشت گمشده»، که از دو بخش pan به معنای «همه» و demon به معنای «دیو» ساخته شده است و مکانی پر غوغا و آشوب را تداعی می‌کند

م -

<sup>۲</sup> Dionysosdithyramben

<sup>۳</sup> نگاه کنید به تصاویر ۱ تا ۳.

فرا می‌جهد؛ و در اوج شدت و مهابتِ خود، به نظر می‌رسد که گویی این غوغای جنون‌آمیز در واقع ژرف‌ترین سکوت‌ها است.

ایزدان دیگری نیز وجود دارند که در دلِ غوغا و آشوب پدیدار می‌گردند. آنان ایزدانی هستند که به واسطهٔ طبیعت خود با دیونیسوس قرین‌اند، و در آیین و اسطوره با او پیوند دارند. بالاتر از همه، آرتemis قرار دارد، که البته توسط هومر بانوی خروش‌ها (Κελადεινή)، دمتر، مادرِ بزرگ خوانده شده است. اما هیچ یک از آنان همچون دیونیسوس یک چنین لذتی از غوغایی تحیرآمیز نمی‌برد.

القابِ دیونیسوس او را به عنوان ایزدِ شوریده‌سری‌های غوغایی تمایز بخشیده‌اند. او «غرّنده»، برومیوس<sup>۱</sup>، لقبی که در ابتدا به‌تنهایی به عنوان نامِ ایزد پدیدار گردید، خوانده شده است.<sup>۲</sup> در سرودی هومری او خود را به عنوان دیونیسوس ἐρίΒρομος (اری‌وروموس، برخروشنده) معرفی می‌کند.<sup>۳</sup> هنگامی که ایزد تازه بالغ‌شده همراه با ملازمان مونث خویش عبور کرد «غوغایی (Βρόμος) جنگل را فرا گرفت».<sup>۴</sup> او «برخروشنده»<sup>۵</sup> است. او بخاطر خروش‌های پُرتینین‌شادی Εὔτιος (εὐοῖ) (اویوس، خروش شادی برکشنده) خوانده شده است، و زنانِ دار-و-دستهٔ او نیز Εὐάδες (اودیس) خوانده شده‌اند.

<sup>1</sup> Bromios

<sup>2</sup> Pratinas fr. 1; Aesch. Eum. 24; Pind. fr. 75 Βρόμιον ὃν τ' Ἐπιβόαν τε βροτοὶ καλέομεν.

<sup>3</sup> Hymn. Hom. 7. 56; cf. Anacreon 11, Bergk ἐρίΒρομος Δεύνυσον.

<sup>4</sup> Hymn. Hom. 26. 10.

<sup>5</sup> ἐρίΒρόμος

سازهای دارای آوای تند و غرنده همواره قرین او هستند؛ و در مجسمه‌ها اغلب با او تصویر شده‌اند. مجموعه‌ای از داستان‌ها و کتیبه‌های اسطوره‌ای ما را عمیقاً از روح غالبِ خروشِ دیونیزی آگاه کرده‌اند، روحی که ورودِ تندوتیز خود را همچنان که در آن واحد هم مجذوب می‌گرداند و هم می‌ترساند به انجام می‌رساند. دختران میناس که از پیروی از دیونیسوس سر باز زدند و نسبت به تکالیفِ زناشوییِ خویش وفادار باقی ماندند، به‌ناگاه از آوای طبل‌ها، فلوت‌ها و سنج‌هایی نامرئی به لرزه در می‌آیند، و پیچک‌های عشقه ایزد را می‌بینند که به طرز اعجاز‌آمیزی بر دستگاه‌های بافندگیِ آنها آویخته است.<sup>۱</sup> دیونیسوس هنگامی که اسیرِ دزدانِ دریاییِ تیرنی<sup>۲</sup> است، ناگهان دکل و پاروهای کشتیِ آنان را تبدیل به مار می‌کند؛ آوای فلوت کشتی را پُر می‌کند و شاخه‌های عشقه همه‌چیز را در خود فرو می‌پوشانند.<sup>۳</sup> آنچنان که فیلوستراتوس<sup>۴</sup> شرح می‌دهد، کشتیِ شخصیِ دیونیسوس در دلِ امواجِ آواهای باکانتی در حرکت است.<sup>۵</sup> بر قامت او سنج‌های برنزینِ پُرتیننی آویخته است که با وجود آنها دیونیسوس مجبور نیست که سفر دریاییِ خویش را حتی آن‌هنگام که ساتیرهای او عمیقاً در خواب مستانه فرو رفته‌اند در سکوت ادامه دهد. در عین بهت و شگفتی ساکنان هند، سربازان دیونیسوس جنگجو نیز به آوای فلوت‌ها، طبل‌ها، نی‌ها و سنج‌های توفنده به پیش می‌روند.<sup>۶</sup>

<sup>۱</sup> Ov. Met. 4. 391 ff.

<sup>۲</sup> Tyrrhenian

<sup>۳</sup> Apollod. Bibl. 3. 5. 3.

<sup>۴</sup> Philostratus

<sup>۵</sup> Philostr. Imag. 1. 19. 4.

<sup>۶</sup> Nonnus, Dion. 24. 151 ff.

با این حال، هیچ چیز وجود ندارد که معنای ماورائیِ این جنجال‌های باورنکردنی را که از حضور ایزد خبر می‌دهند و قرین اویند، و همچنین معنای نقطهٔ متقابلِ آن را که سکوتی مرگبار است که در دل آن به‌ناگاه تغییر ایجاد می‌کند، آشکار گردانند. یک غرَشِ توفنده و یک سکوتِ رخوت‌آمیز – این‌ها همگی تنها اشکالی متفاوت از یک موجود بی‌نام‌ونشان و توصیف‌ناپذیر اند، که هرگونه آرامش و خودداری را در هم می‌شکند. مایند که آوای گوشخراشِ وجد و سرور او به‌ناگاه به گوش ما رسیده است، ما را با نگاهِ ماتِ خیرهٔ خود به وحشت می‌اندازد، نگاهی که در آن می‌توان انعکاسی از وحشتی را که او را به سوی جنون سوق داده است مشاهده کرد. در نقوش متقدم‌تر روی گلدان‌ها، او را به این شیوه می‌بینیم (تأثیر‌گذارترین نمونهٔ آن نقوش روی کیلیکس معروف مونیخ است [شماره ۲۶۴۵]): نگاهی شوریده در چشمانِ او موج می‌زند، ماری بر گرداگرد موهای پریشانِ او چنبره زده، و با زبانی مرتعش بر بلندای پیشانی او خیز برداشته است.<sup>۱</sup> در این تصویر و نمونه‌های مشابهِ آن، مایندِ ساکت با سری چرخیده به یک سو، در وضعیتی شوریده تصویر شده است. با این حال، او قامت خویش را راست نگاه داشته است، غرقه در خلسه‌ای بی‌صدا، همچون تصویری کنده‌کاری‌شده بر سنگ. هوراس نیز او را به این شیوه می‌بیند، «وقتی که شب‌هنگام بر بلندای کوه‌ها، او با شگفتی به رودخانهٔ

---

<sup>۱</sup> نگاه کنید به تصویر ۶.

هبروس<sup>۱</sup> و سرزمین تراکی در پایین دست که در بستری از برف می درخشند، خیره شده است.»<sup>۲</sup>

تصویری از یک باکانتِه که بی حرکت ایستاده و به فضا خیره شده است، می بایست تصویری به خوبی شناخته شده باشد. کاتولوس<sup>۳</sup> نیز دارد به او فکر می کند وقتی از آریادنه رها شده سخن می گوید<sup>۴</sup> که با چشمانی اندوه زده معشوق بی وفایش را دنبال می کند، و بر نیزاری ساحلی «همچون تصویری از یک مایناد» ایستاده است.<sup>۵</sup> در واقع، سکوت سودایی نشانه زنانی است که به تسخیر دیونیسوس در آمده اند. همواره گفته می شده است که شخصیت های ساکت سودایی همچون باکخه رفتار می کنند، چرا که سکوت یکی از مشخصه های آنان است.<sup>۶</sup>

آیسیخیلوس در اثر خویش *هیدونی ها*<sup>۷</sup>، تصویری از هنگامه پرغاغوی یک مجلس نوشخوارانه تراکیایی را ارایه کرده است. بنا به گفته او، نوای فلوت ها جنون انگیز بوده اند.<sup>۸</sup> حضور شخص ایزد شوریده هم احساس و هم شنیده می شده است. این موضوع با توجه به ابیاتی که در ادامه به آن خواهیم پرداخت

<sup>1</sup> Hebrus

<sup>2</sup> Hor. *Carm.* 3. 25. 8 fr.

<sup>3</sup> Catullus

<sup>4</sup> Catull. 64. 60.

<sup>5</sup> Adolf Kiessling, Richard Heinze, edd. 7th ed. (Berlin, 1930) on Horace, *Carm.* 3. 25. 8.

<sup>6</sup> به عنوان مثال نگاه کنید به:

Suidas: *βάκκης τρόπον ἐπὶ τῶν ἀεὶ στυγνῶν καὶ σιωπηλῶν, παρόσον αἱ βάκχαι σιωπῶσιν.*

<sup>7</sup> Edonians

<sup>8</sup> Aesch. fr. 57.

امری واضح و روشن است. در اینجا جنون در امواجِ توفندهٔ آواهای خروشان و غرّنده و دنگِ دنگِ کنان، و همچنین در سکوت، سکنا گزیده است. زنان پیروِ دیونیسوس نامِ خود، *ماینادس*، را از واژه و مفهوم جنون و دیوانگی گرفته‌اند. تحت تأثیر یک چنین جنونی، با سراسیمگی حرکت می‌کنند، دیوانه‌وار بر گرد حلقه‌هایی می‌چرخند، یا آرام و بی‌حرکت در گوشه‌ای می‌ایستند، آنچنان که گویی به سنگ تبدیل شده‌اند.



تصویر ۶ منادی که یک تیرسوس با خود حمل می‌کند و توله پلنگی را به اهتزاز در آورده. بخشی از نقوش داخل یک جام (حدود ۴۹۰ پیش از میلاد) که توسط بریگوس<sup>۱</sup> نقاش کشیده شده است. (Arias, A History of 1000 Years of Greek Vase painting, pp. 337-338, Pl. xxxiv; Beazley, ARFVP2, p. 371, no. 15).

از مجموعه: Staatliche Antikensammlungen, Munich. (Ace. No. 2645)

<sup>۱</sup> Brygos

## ۸. دنیای مسحور شده

دلیل این هیجانات توفنده، این خلسه‌های عمیق چیست؟ این فغانِ تحیرآمیز بازگوکننده چیست؟

دنیایی که آدمی می‌شناسد، دنیایی که به آرامش و راحتی در آن سکنا گزیده است - این جهان دیگر وجود ندارد. آشوبی که با ورودِ دیونیسوس آغاز می‌شود این جهان را محو کرده است. هم اکنون، در این جهان هر چیزی دگرگون شده است؛ اما ماحصلِ این دگرگونی یک داستانِ دلکشِ پریان یا یک بهشت بی‌آلایش کودکانه نیست. جهانِ نخستینی گامی به پیش رو برداشته است، ژرفناهای واقعیت پدیدار گشته‌اند، آشکال بنیادین هر آن‌چیز که آفریننده است، هر آن‌چیز که ویران‌کننده است، سر بر آورده، و با خود سرور و وحشتی بی‌منتها به همراه آورده است. در این وضعیت، تصویرِ جهانِ انتظام یافته هر روزینه با ورود آنها در هم شکسته شده است؛ آنها با خود هیچ وهم و خیالی به همراه ندارند، جز حقیقت محض - حقیقتی که برانگیزاننده جنون است.

در آن هنگام که خروش‌های لگام‌گسیخته شادی به پا می‌خیزد، صورتی که در آن حقیقت پدیدار می‌شود، فوران شوریده و کوبنده‌ای از حیات است که از ژرفناهای زهدانِ خود فرا می‌جوشد. در دل اسطوره، و در دل تجربیاتِ کسانی

که تحت تأثیر یک چنین واقعه‌ای قرار گرفته‌اند، ظهور و پیدایی دیونیسوس با خود آب‌های پرورندهٔ سرمست‌کننده‌ای را به همراه می‌آورد که از دل زمین غلیان می‌کنند. صخره‌ها از هم می‌شکافند و فورانی از آب بیرون می‌جهد. هر آن‌چیزی که فروخورده و سرکوب‌شده است رها می‌گردد. چیزهای بیگانه و متخاصم در هیأت همسازی‌ای اعجاز‌آمیز با یکدیگر یگانه می‌گردند. قوانین کهن و ازلی به‌ناگاه وثاقت خود را کف می‌دهند، و حتی ابعاد فضا و زمان نیز دیگر معتبر شناخته نمی‌شوند.

جذبه - در دل سپهر اسطوره‌ای - در لحظه‌ای آغاز می‌شود که دیونیسوس گام به جهان می‌گذارد. سرودی که فیلوداموس اسکارفیایی<sup>۱</sup> در میانهٔ قرن چهارم برای دلفی تصنیف کرده است، بیان‌گر آن است که تمامی جاودانان در زادروز دیونیسوس به رقص در می‌آمده‌اند. خود سمله نیز، آنچنان که گفته شده، در هنگام آبستنی تحت تأثیر میل سرکوب‌ناپذیری از رقص قرار گرفته بوده،<sup>۲</sup> و هر آن‌زمان که آوای فلوت به گوش‌ای می‌خورده ناخودآگاه به رقص در می‌آمده است؛ و کودک داخل زهدانش نیز اینچنین به رقص در می‌آمده است.

«جویارهایی از شیر، شراب و شهد زنبورها بر زمین جاری می‌شود؛ و گویی دمه‌ای از کندر سوری در هوا پراکنده است.»<sup>۳</sup> در *باکخه* اریپید شاهد زنده‌ترین تصاویر از وضعیت شگفت‌انگیزی هستیم که در آن، آنچنان که افلاطون در

<sup>۱</sup> Philodamus of Skarpheia

<sup>۲</sup> Nonnus, *Dion.* 8. 27 ff.

<sup>۳</sup> Eur. *Bacch.* 142 ff.

ایون بیان می‌کند،<sup>۱</sup> پرستندگانِ سرمستِ ایزد از جویبارها شیر و عسل بر می‌گیرند. آنان تیرسوس‌های خویش را بر سنگ می‌زنند و از آن آب می‌جوشد. آنان تیرسوس‌هایشان را به زمین فرود می‌آورند و از آن چشمه‌های شراب غلیان می‌کند. اگر خواهان شیر باشند، زمین را به پنجه‌های خویش می‌خراشند، و از آن شیر جاری می‌کنند. تیرسوس‌های ساخته‌شده از چوب عشقه از خود عسل می‌افشانند.<sup>۲</sup> آنان اطراف خویش را با ماران می‌پوشانند، و بچه‌گوزنها و توله‌گرگ‌ها را آنچنان که گویی نوزادانی شیرخوار اند به پستان می‌گیرند.<sup>۳</sup> آتش توانا بر سوزاندن آنان نیست. هیچ سلاح آهنینی را یارای زخم زدن بر آنان نیست، و ماران بی‌آزارانه عرق‌های نشسته بر گونه‌های تفتیده‌شان را لیس می‌زنند.<sup>۴</sup> شمار بسیاری از نرّه‌گاوان خشمگین که به دست زنان پاره‌پاره می‌شود بر زمین می‌افتند،<sup>۵</sup> و آنان درختان ستبر را به یاری یکدیگر از ریشه بر می‌کنند.<sup>۶</sup> بر کشتیِ دزدان دریایی‌ای که دیونیسوس را با خود همراه کرده‌اند به‌ناگاه شراب جاری می‌گردد، و درختان تاک شاخه‌های خود را با خوشه‌هایی آبدار در سرتاسر کشتی می‌گسترند؛ شاخسار عشقه بر گردِ دکل در می‌پیچد، و بر گردِ پاروگیرها حلقه‌هایی از گل در می‌آویزد.<sup>۷</sup> معجزاتی از

<sup>1</sup> Plato, *Ion* 534a.

<sup>2</sup> Eur. *Bacch.* 710 ff.

<sup>3</sup> Eur. *Bacch.* 699 f.

<sup>4</sup> Eur. *Bacch.* 767 ff.

<sup>5</sup> Eur. *Bacch.* 743.

<sup>6</sup> Eur. *Bacch.* 1109; cf. Hor. *Carm.* 3. 25. 15;

دربارهٔ ماینداهایی با تنهٔ از ریشه کنده‌شدهٔ درختان به عنوان تیرسوس، نگاه کنید به:

Wilhelm Klein, *Die griechischen Vasen mit Meistersignaturen* (Vienna, 1887), p. 137.

<sup>7</sup> *Hymn. Hom.* 7; ➡

این دست، همچنین اعلانی است مبنی بر نزدیکی و قرابت دیونیسوس به دخترانِ منیاس. دستگاه ریسندگی‌ای که آنها بر آن کار می‌کنند، به‌ناگاه پوشیده از شاخه‌های عشقه و تاک می‌گردد، و شیر و شراب از سقف اتاقک آنان برون می‌تراود.<sup>۱</sup>

معجزه‌ای مشابه آنچه جویبارهایی پرورنده را از اشیائی سخت و بی‌جان بر می‌انگیزد، زنجیرها را از هم می‌گسلد، دیوارها را فرو می‌ریزد، و موانعی را که آینده‌ها و دوردست‌ها را از ذهن آدمی پنهان می‌دارد مرتفع می‌گرداند. به هر رو، دیونیسوس با نام بسیار پُرمسمای «آزادی‌بخش» (Αὔσιος, Αὐαῖος) نیز خوانده شده است. در *باکخه* اریپید، ماینادهایی که به فرمان شاه به زندان انداخته شده‌اند، به‌ناگاه دیگر بار آزاد می‌شوند. زنجیرها خودبه‌خود از پای آنان گسسته، و درهای قفل‌شده بی‌آنکه دستی آنها را لمس کرده باشد باز می‌شوند.<sup>۲</sup> گفته شده است زنانی که توسط لیکورگوس دستگیر و زندانی شده بوده‌اند نیز به همین شیوه به‌ناگاه رهایی یافته‌اند.<sup>۳</sup> اما معجزه‌آسایتر از آزاد کردن زنان، غرور و تکبری که دیونیسوس خود با آن، نادان فریب‌خورده‌ای را که



در اثر زیر نیز از واقعه‌ای مشابه که در یک کشتی حامل دیونیسوس در یک صندوق روی می‌دهد سخن گفته شده است:

Oppian, *Cyneg.* 4. 261 f.

<sup>۱</sup> Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 38 (299E); Ael. *VH* 3. 42; Ant. *Lib. Met.* 10.

<sup>۲</sup> Eur. *Bacch.* 443 ff.

<sup>۳</sup> Apollod. *Bible.* 3. 5. 1.

جرات کرده است او را تنها برای دیدن اسارت‌اش درست پیش از آنکه او دگرباره از قید برهد به بند بکشد، استهزا می‌کند.<sup>۱</sup>

رها کردنِ آن چیزی که به بند کشیده شده است، همچنین نمایانگر چیزهای ناپیدا و مربوط به آینده است. دیونیسوس خود «یک پیامبر غیبگو است، و پاپکوبی‌های باکخی مشحون از روح غیبگویی‌های پیامبرانه است.»<sup>۲</sup> بعداً درباره مکان‌های مقدس کاهنان غیبگوی او بیشتر سخن خواهیم گفت. پلوتارخ این سخن کلی را بیان می‌کند که مردمان باستان در پیشگویی نقش مهمی را برای دیونیسوس قائل بودند.<sup>۳</sup> بر اساس آنچه در اسطوره آمده، سمله هنگامی که دیونیسوس را در زهدان خویش آبتن بود، مشحون از یک روح الهی گردیده بود، و این گونه همچنین زنانی وجود داشتند که بدن مبارک او را لمس کردند.<sup>۴</sup>

جشن‌های آیینی عمومی نیز شاهی بر شگفتی‌های این جهان دگرگون‌شده اند. در بسیاری از مکان‌ها، ظهور و تجلی دیونیسوس با جریان‌های اعجاب‌انگیزی از شراب همراه بود. تاک‌ها در روزی یکسان و مشابه شکوفه می‌زدند و به بار می‌نشستند. ساکنان جزیره تیوس<sup>۵</sup> این حقیقت شگفت‌انگیز را که همواره در روز جشن او چشمه‌ای از شراب با رایحه‌ای دل‌انگیز از زمین می‌جوشد، به عنوان مدرکی مبنی بر آنکه دیونیسوس در آنجا زاده شده است

<sup>۱</sup> Eur. Bacch. 616 ff.

<sup>۲</sup> Eur. Bacch. 298 ff.

<sup>۳</sup> Plut. Mor. Symp. 7. 10. 2 (716B).

<sup>۴</sup> Aeschylus in Schol. Apoll. Rhod. 1. 636.

<sup>۵</sup> Teos

در نظر می‌گرفتند.<sup>۱</sup> در ایس این معجزات توسط شاهدان عینی تصدیق شده بود: در مراسم جشنی که نام آن تیثیا<sup>۲</sup> بود، و در ناحیه‌ای که هشت استاد از شهر فاصله داشت برگزار می‌شد، سه تشت خالی در حضور شهروندان و هر بیگانه‌ای که از قضا در آنجا حاضر بود در یک اتاق گذاشته شده بود. سپس ورودیِ اتاق قفل و مهروموم گردید، و هر آن‌کس که مایل بود می‌توانست مهروموم خودش را به مهروموم در اضافه کند. روز بعد، مهروموم‌ها همچنان در جای خود باقی بودند، اما کسانی که به اتاق وارد شدند دریافتند که سه تشت موجود در اتاق از شراب پُر شده‌اند. پائوسانیاس<sup>۳</sup> که خود نتوانسته بود در زمان برگزاری جشن حاضر باشد، به ما اطمینان می‌دهد که شهروندان و بیگانگان حاضر در این مراسم، درباره‌ی درستی و وثافت این گزارش سوگند یاد کرده بوده‌اند.<sup>۴</sup> اعجازی مشابه در جزیره‌ی آندروس<sup>۵</sup> گزارش شده است، و در اینجا همچنین به ما گفته شده است که جشن معمولاً در چه زمانی برگزار می‌شد. به روایت موجیانوس<sup>۶</sup> در اثر پلینی، در روز پنجم ژانویه جویباری از شراب در معبد دیونیسوس آنجا روان می‌شد، و تا هفت روز همچنان در آن جاری بود.<sup>۷</sup> هر آن‌کجا که نمونه‌های این شراب به خارج از معبد بُرده می‌شد، بلافاصله به آب مبدل می‌گردید. پائوسانیاس که در باب پدیده‌ای مشابه با ما

---

<sup>1</sup> Diod. Sic. 3. 66. 2.

<sup>2</sup> Thyia

<sup>3</sup> Pausanias

<sup>4</sup> Paus. 6. 26. 1-2; see also Theopomp, in Ath. 1. 34a.

<sup>5</sup> Andros

<sup>6</sup> Mucianus

<sup>7</sup> Plin. HN 2. 231; see also 31. 16.

سخن می‌گوید،<sup>۱</sup> به این موضوع نیز اشاره می‌کند که این جشن هر دو سال یک بار برگزار می‌شد و از این رو، متعلق به دسته جشن‌های «سه‌سالانه»<sup>۲</sup> بوده است. در این مورد، بدون شک با یکی از جشن‌های زمستانه تجلی دیونیسوس روبه‌رو هستیم؛ و به واسطه آن در می‌یابیم که ظهور و پیدایی ایزد با چه گونه معجزاتی همراه بوده است.

در ناکسوس<sup>۳</sup>، شراب از چشمه‌ای فرا می‌جوشیده است.<sup>۴</sup> این اعجاز که در سرود تقدیمی پروپرتیوس<sup>۵</sup> به ایزد از آن یاد شده است،<sup>۶</sup> ظاهراً برای نخستین بار در زمان ازدواج دیونیسوس و آریادنه به وقوع پیوسته است.<sup>۷</sup>

اما به هر رو، شگفت‌ترین اعجاز همانا اعجاز «تاک‌های یک‌روزه» (ἐφήμεροι ἄμπελοι) بود. این تاک‌ها در طی اوقات بسیار کوتاه جشن تجلی ایزد، شکوفه می‌دادند و به بار می‌نشستند. معروف‌تر از همه، تاک اعجاز آمیز پاراناسوس بود؛ پاراناسوس همان مکان مقدسی است که زنان رقص‌های شوریده خویش را در آن به جا می‌آوردند و پسرک الهی خفته در گهواره را بیدار می‌کردند. اهمیت این تاک را برای دلفی به واسطه ترانه‌ای هم‌سرایانه در فوئنیسه<sup>۸</sup> اریپید در می‌یابیم.<sup>۹</sup> این ترانه از چکادهایی دوگانه می‌سراید که به فروغ آتش جشن‌های

<sup>۱</sup> Paus. 6. 26. 2.

<sup>۲</sup> trieteric

<sup>۳</sup> Naxos

<sup>۴</sup> Steph. Byz. Νάξος.

<sup>۵</sup> Propertius

<sup>۶</sup> Prop. 3. 17. 27.

<sup>۷</sup> Sen. Oed. 491 f.

<sup>۸</sup> Phoenissae

<sup>۹</sup> Eur. Phoen. 226 ff.

باکخی منور شده‌اند، و همچنین در آن از تاکی سخن گفته می‌شود که «هر روزه محصولی از خوشه‌های پُرپُشت و آبدار انگور بر آن به بار می‌نشیند.»<sup>۱</sup> همچنان که در *تییستیس*<sup>۲</sup> سوفوکل می‌خوانیم، در اُبويا انسان می‌توانست سبز شدن تاک مقدس را در سحرگاهان به نظاره بنشیند.<sup>۳</sup> تا نیم‌روز خوشه‌ها در حال نضج و شکلگیری بودند و همچنان سنگین‌تر و تیره‌تر می‌شدند، و تا هنگام شامگاه خوشه‌های رسیده را می‌شد از شاخه‌ها چید و شراب را مخلوط کرد. در تعلیقهٔ *ایلیاد* آمده است که این مراسم در آیینی سالیانه به افتخار دیونیسوس در آیگه<sup>۴</sup> برگزار می‌شده است، و زنان دیونیسوس تشریفات مقدس آیینی را در آن به جا می‌آوردند.<sup>۵</sup> و در آخر، افوریون<sup>۶</sup> از یک جشن دیونیزی در آیگه آخائیا<sup>۷</sup> خبر می‌دهد که در آن، تاک‌های مقدس در طی رقص‌های هم‌سُرایانه آیینی شکوفه می‌دهند و به بار می‌نشینند، تا آنجا که در شامگاهان می‌توان مقادیر زیادی شراب را عصاره‌گیری کرد.<sup>۸</sup>

این اعجاز به گونه‌ای بود که ایمانی عمیق و جدی را اقتضا می‌کرد، اعجازی که سوفوکل و اریپید آن را شایستهٔ ستایش‌های خویش دیدند. قصد ما این نیست که این موضوع را با این اشارهٔ سبکسرانه که چنین چیزهایی تنها برآمده

---

<sup>۱</sup> *Schol. Soph. Ant.* 1133.

<sup>۲</sup> *Thyestes*

<sup>۳</sup> *Soph. Thyestes fr.* 234 (Nauck).

<sup>۴</sup> Aigai

<sup>۵</sup> *Schol. Il.* 13. 21 T.

<sup>۶</sup> Euphorion

<sup>۷</sup> Achaea

<sup>۸</sup> Euphorion *fr.* 118 Felix Scheidweiler, *Euphorionis Fragmenta* (Bonn, 1908).

از حقّه و فریب کاهنان بوده است نادیده بینگاریم. برای فرد مؤمن، این نشانه‌ای اصیل از حضور ایزد بود، که شخصاً در مراسم جشن خویش حضور یافته بود. آیا در الوسیس، در آن لحظه عظیم مکاشفه و پیدایی، خوشه تازه دروشده‌ای از گندم بر پرستندگان آشکار نمی‌گردید؟<sup>۱</sup> حدس‌هایی که اخیراً برای توضیح این پدیده ارایه شده است،<sup>۲</sup> به هیچ وجه قانع‌کننده نیست. فوکارت که طبیعتاً همچون بسیاری از پژوهندگان امروزی واژه‌های ἐν σιωπῇ (خاموشانه) را در هیپولیتوس<sup>۳</sup> همراه با τεθερισμένον στάχυν (خوشه دروشده) تعبیر و تفسیر نمی‌کند، اما با نظر به آنچه که پیشتر بیان گردید، این سخن او کاملاً درست است که می‌گوید از سویی دیگر ما می‌بایست درک کنیم که خوشه گندم خاموشانه در حضور پرستندگان چیده، و سپس به آنان نمایانده شده است.<sup>۴</sup> و در عین حال، این دقیقاً آن چیزی است که رخ داده است. همچنان که خوشه گندمی که به طرزی معجزه‌آسا می‌روید با اسرار دمتر همخوانی دارد، آن تاک اعجاز‌آمیز نیز در همخوانی با اسرار دیونیسوس قرار می‌گیرد. پُربی‌راه نیست که در اینجا به به اصطلاح رقص خورشید ناواهوهای<sup>۵</sup> آمریکا اشاره‌ای بکنیم که در آن علاوه بر سایر وقایع دیگر، از گیاهی اعجاز‌آمیز سخن گفته شده

<sup>۱</sup> ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν: Hippol. Haer. 5. 8.

<sup>۲</sup> Ferdinand Noack, *Eleusis* (Berlin, 1927) p. 233.

<sup>۳</sup> Hippolytus، تراژدی‌ای اثر اریبید.

<sup>۴</sup> P. Foucart, *Les Mystères d'Eleusis* (Paris, 1914), p. 434.

<sup>۵</sup> Navajos

است که در فاصلهٔ میان نیمه شب تا سپیده سبز می شود، شکوفه می بندد و به بار می نشیند.<sup>۱</sup>

به هر رو، شراب نیز خود در هیأت یک اعجاز به جهان گام می گذارد - هر چند پیدایی آن اینچنین نابهنگام و به شیوه ای اینچنین شگفت روی نمی دهد. به همین شیوه است که در مراسم آنتستریا زمانی که دیونیسوس ورود آیینی خویش را به شهر انجام می دهد، شراب به مردمان ارزانی داشته می شود و همگان از آن برخوردار می گردند. نقوش گلدان ها هنوز هم به روشنی وضعیتی را که دیونیسوس در آن گرمی داشته شده بود و موهبت اعجاز آمیز او دریافت داشته شده بوده است به نمایش می گذارند.<sup>۲</sup> پیش از آنکه شهروندان از آن بنوشند، شراب برای دیونیسوس که شخصاً در هیأتی نقابدار در آنجا حاضر بود مخلوط می گردید.<sup>۳</sup> ظاهراً یک زن کاهن که شاید خود همسر آرخون باسیلیوس بود، وظیفه آمیختن شراب را بر عهده داشت، و چهارده گره<sup>۴</sup> که می بایست آنان را به طرزی آیینی اختیار می کرد،<sup>۵</sup> احتمالاً او را در انجام این

<sup>۱</sup> Washington Matthews, *The Mountain Chant: A Navajo Ceremony*, op. cit., pp. 379 if., Dance 9.

<sup>۲</sup> Frickenhaus, *Lenäenvasen*; L. Deubner, *Attische Feste*, pp. 127 ff.

سخن او هنگامی که همچون فریکن هاوس بار دیگر این نقوش را به لینا (Lenaia) منسوب می دارد کاملاً درست است.

<sup>۳</sup> Phanodem. in Ath. 11.465a;

همچنین نگاه کنید به صفحه ۱۶۵.

<sup>۴</sup> gerarai

<sup>۵</sup> Contr. Neaer. 73 ff.

تشریفات یاری می کردند.<sup>۱</sup> حاضران در مجلس به صف می شدند و سبوهای آنان توسط این زنان کاهن پُر می گردید. سپس با به صدا در آمدن شیپورها، باده گساری های مشهوری که در آن خلق برای گرامیداشت ایزد سر مست گرد هم می آمدند آغاز می گردید.<sup>۲</sup> در پایان، هر یک از حاضران حلقه گل خود را بر گرد صراحی شراب قرار می دادند، و حلقه گل را در زیارتگاه دیونیسوس به کاهن زنی که شراب را برای آنان مخلوط کرده بود تقدیم می کردند، و باقی مانده شراب صراحی را برای پیشکش به ایزد می افشاندند.<sup>۳</sup>

نقوش گلدانی ای که فریکن هاوس گرد آورده است، آمیختن و مزمره کردن ابتدایی شراب را در برابر نقاب دیونیسوس به نمایش می گذارند.<sup>۴</sup> و دیگر آنکه این زنان هستند که در تکریم ایزد تازه نمایان گشته می کوشند، فارغ از آنکه مایل باشیم چه عنوانی را به آنان اطلاق کنیم. کسانی که به طرز بلافصل مشغول خدمت به شخص دیونیسوس یا تشریفات شراب مقدس نیستند، در وضعیت آشکاری از خلسه که در برخی از تصاویر به آن شکل شناخته شده شوریدگی ماینادی رسیده است قرار دارند. از میان کنش هایی که در آنان دیده می شود، دیگر نمی توان مشخص است که کدام یک دقیقاً با اعمال حقیقی آیین دیونیسوس در ارتباط هستند. اشکال گوناگون شوریدگی دیونیزی که به طبع

<sup>۱</sup> M.P. Nilsson, "Die Prozessionstypen im griechischen Kult," JDAI 31 (1916), pp. 329 ff.; see also E. Buschor, "Ein choregisches Denkmal," *Ath. Mitt.* 53 (1928), p. 100.

<sup>۲</sup> Ar. Ach. 1000 f., together with the scholia; Ael. VH. 41; Ath. 10. 437c.

<sup>۳</sup> Phanodem. in Ath. 10. 437c.

<sup>۴</sup> نگاه کنید به تصاویر ۲، ۳ و ۵.

به جنگل‌های کوهستانی تعلق دارند، ندرتاً به این شیوه در مراسم آنتستریا در بارگاه دیونیسوس پدیدار گشته‌اند. تردیدی نیست که هنرمندان عناصری اسطوره‌ای را به آثار خویش اضافه کرده‌اند. اما هیچ‌یک از این عناصر به هیچ وجه بیگانه با موضوع اصلی نیستند. به هر رو، زنان خدمتگزار ایزد بازنماینده ملازمان الهی‌ای هستند که در اسطوره از آنان سخن گفته شده است، و نقاشان دست به کار پُرمعنا و مهمی زده‌اند هنگامی که در ترسیم کنش‌های زنان، واقعیت را به درون اسطوره بسط داده‌اند. از دل یک چنین تصاویری بود که عواطفی که دیونیسوس با آنها درک شده بود، خود را به طرزی زنده و پویا طرف صحبت ما قرار داد. او، ایزدی که با شراب پخته سرمست کننده خویش در میان آدمیان پدیدار گشت، همانند آن شخص شوریده‌حالی بود که روح‌اش در انزوای کوهستان‌ها زنان را به ورطه جنون در می‌افکند.

شراب در خود چیزی از روح بی‌کرانگی را دارا است که جهان نخستینی را حیاتی دوباره می‌بخشد. پس این موضوع زمانی که در دنیای دگرگون‌شده نه تنها شیر و عسل، بلکه جویبارهایی از شراب نیز در برابر دیدگان رقصندگان از زمین فرا می‌جوشد از اهمیتی مضاعف برخوردار است، رقصندگانی که مسحور حضور دیونیسوس گشته‌اند و با این عناصر به شادی و پایکوبی مشغول‌اند.

در این وضعیت، آنان آنچنان مسحور شده هستند که غرایز مادری‌شان هیچ‌گونه محدودیتی نمی‌شناسد و حتی نوزاد جانوران وحشی را نیز به پستان می‌گیرند. چرا که آنان به هر رو مادران و پرستاران اند - همچون پرستاران

دیونیسوس در اسطوره که در دل جنگل‌ها بر گرد او چرخان‌اند و او را در سفرهایش همراهی می‌کنند.<sup>۱</sup> در بسیاری از مجسمه‌ها<sup>۲</sup> این «پرستاران» الهی (Διωνύσοιο τιθῆναι)<sup>۳</sup> را در حال گرفتنِ کودکِ الهی از دستان زئوس یا پیام‌آور او هرمس مشاهده می‌کنیم.<sup>۴</sup> پسر بچه‌های دیگری نیز وجود دارند که این زنان آنان را به عنوان مادر یا به عنوان دایه پرورش می‌دهند؛ چرا که «بسیاری از نیمف‌هایی که دیونیسوس بس دوستار بازی کردن با آنان بر چکاد کوهستان‌ها است، او را به‌ناگاه با کودکی به وجد می‌آورند.»<sup>۵</sup> در *باکخه* اریپید، مایناداها بچه‌های کوچک را از خانه‌هایشان می‌رُبایند.<sup>۶</sup> در اثر نونوس که تفصیلی است بر صحنه شرح داده‌شده در *باکخه*، ماینادی که پسر بچه را می‌رباید قصد دارد پستان‌اش را بر دهان او بگذارد.<sup>۷</sup> و هم‌اکنون در دل جنگل‌ها، جایی که آنان در طبیعت وحشی با جانوران زیست می‌کنند، بچه‌های حیوانات را آنچنان که گویی فرزندان خودشان باشند به پستان می‌گیرند. در *باکخه* اریپید، پیکری این‌گونه گزارش می‌دهد که «مادران جوانی که کودکان‌شان را در خانه رها کرده بودند، بچه‌گوزن‌ها و توله گرگ‌ها را در

<sup>1</sup> *Hymn. Hom.* 26; Pherecyd. *fr.* 46.

<sup>2</sup> See Buschor on Furtwängler-Reichhold, *PI.* 169, pp. 363 ff.

<sup>3</sup> *Hom. Il.* 6. 132; cf. Tryt. *fr.* 1; *Soph. OC* 678 ff. *θεαῖτ τιθῆνα*; *Hymn. Orph.* 30. 9, 51. 3, 53. 6;

تراژدی‌ای از آیسخیلوس *Διονύσου τροπῆ* نام دارد.

<sup>۴</sup> تصویر ۷ نمایانگر یک چنین صحنه‌ای بر روی نقوش یک گلدان است.

<sup>5</sup> *Soph. OT* 1105.

<sup>6</sup> *Eur. Bacch.* 754.

<sup>7</sup> *Nonnus, Dion.* 45. 294 ff.

آغوش گرفته بودند، و از شیر سپیدِ خویش به آنها می دادند.<sup>۱</sup> در شعرِ نونوس، حتی صحبت از توله شیرها می شود،<sup>۲</sup> و در آثارِ هنری اغلب تصویری از یک مایناد که در حال شیر دادن به یک جانور شکاری است دیده می شود.



تصویر ۷ هرمس در حال سپردن دیونیوسوس تازه متولدشده به نیمف‌ها و پاپوسیلنوس<sup>۳</sup> در نیسا. یک کالیکس-کراتیر<sup>۴</sup> با زمینه سفید اثر فیال نقاش<sup>۵</sup>.

(Arias, *A History of 1000 Years of Greek Vase Painting*, p. 367, PL XLIV; Beazley, ARFVP2, p. 1017, no. 54).

از مجموعه: Museo Gregoriano Etrusco, Vatican Museum. (Ace. No. 559)

<sup>۱</sup> Eur. *Bacch.* 699 ff.

<sup>۲</sup> Nonnus, *Dion.* 14. 361, 24. 130, 45. 305.

<sup>۳</sup> Papposilenus، نام دیگر سیلنوس همزاد دیونیوسوس - م.

<sup>۴</sup> calyx-krater، خمره‌ای بزرگ در یونان باستان که برای مخلوط کردن شراب بکار می‌رفت - م.

<sup>۵</sup> Phiale Painter، یکی از نقاشان گلدان‌ها و ظروف در یونان باستان که میان سال‌ها ۴۶۰ تا ۴۳۰ پیش از میلاد فعالیت می‌کرد - م.

## ۹. جنونِ تیره گون

لیک شکوه ایزدی که تمامی گنجینه‌های جهان بر آن گشوده است، به ناگاه با تاریکی‌ای ژرف، گرفته و تیره گون می‌گردد. در پس آن حقیقتِ شعف‌انگیز، شب‌هی از یک حقیقتِ دیگر که با خود وحشت به همراه می‌آورد آشکار می‌شود، حقیقتی که رقصندگان را به ورطهٔ جنونی که دیگر نه خوشایند و دلپسند که غمبار و تیره گون است در می‌اندازد.

این وضعیت در اسطوره، بیش از هر چیز با بُن‌مایهٔ آزارها و شکنجه‌های شدید بازنمایی گشته است. نخستین گزارشی که شعرِ یونان در باب مصائبِ زنانِ دیونیسوس به ما ارایه می‌دهد، حکایت از گریزِ هراس‌آلود آنان از دست لیکورگوس که بی‌رحمانه آنان را مورد اصابت قرار می‌دهد دارد.<sup>۱</sup> آنان در این وضعیتِ هراس‌آلود، اشیاءِ مقدس خویش را رها می‌کنند و تنها به نجاتِ جان خود می‌اندیشند. این استیصال و نومیدی بی‌دلیل نیست. خودِ دیونیسوس نیز مورد حمله قرار گرفته است و در وحشت و هراس خویش، ناگزیر به ژرفنای دریاها پناهنده می‌شود. آنچه که در این اسطوره روایت شده است، اعمالِ آیینیِ مراسم آگریونیا را تشکیل می‌داد. در این مراسم در اُرخومِنوس، کاهنِ

<sup>۱</sup> Hom. Il. 6. 132.

دیونیسوس گروهی از زنان را با شمشیر تعقیب می کرد و به هر یک از آنان که می توانست رسید او را بر خاک می افکند.<sup>۱</sup>

این گونه است که دستِ مرگ بر قلمروِ دیونیسوس نیز سایه می افکند، ایزدی که با لقبِ «شادمان» (πολυγηθής) و «واهبِ ثروت‌ها» (πλουτοδότης) ستوده شده است. در حقیقت، قلمرو او به واقع به قلمروِ مرگ مبدل می شود، چرا که جشن بهارهٔ دیونیسوس، آگریونیا، همچون آنتستریا، در واقع جشنِ مرگ بوده است.<sup>۲</sup> دیونیسوس خود ایزدی محتضر و رنجور است که می بایست در ببحوئهٔ جلوه و شکوه جوان‌سالی به ورطهٔ خشونت و تندی دشمنانِ دهشتناکِ خویش در افتد. آرامگاهِ او در دلفی، در قدسِ اقداس، جای داشت. زنانی نیز که او را پرورش داده بودند و هم‌پای او شعایرِ جذبه‌آمیز را به جای می آوردند، همگی به مرگی فجیع دچار می شوند. گفته شده است که «زنانِ دریا» (Ἀλαιογυναῖκες) که او با خود از جزایر به همراه آورده بود، در آرگوس جایی که پرسئوس با او رودررو شده بود دفن شده‌اند.<sup>۳</sup> همچنین عقیده بر آن بوده است که آرامگاهِ سه مایناد اهلِ تبای که گمان می شده بنیانگزار آیین دیونیسوس در ماگنسیا بر میاندر<sup>۴</sup> بوده‌اند در آنجا یافت شده است.<sup>۵</sup> آریادنه، نماد زنانگی‌ای که در سودای عشق سر در راهِ دیونیسوس می‌بازد، نیز نمادِ رنجوری و مرگِ کسانی است که به گونه‌ای با او در ارتباط‌اند. آرامگاهِ او در چندین مکان برپا شده

<sup>۱</sup> Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 38 (299F).

<sup>۲</sup> نگاه کنید به صفحه ۲۲۶.

<sup>۳</sup> Paus. 2. 20. 4; 2. 22. 1.

<sup>۴</sup> Magnesia on the Maeander

<sup>۵</sup> Kern, *Inscr. von M.*, *op. cit.*, no. 215.

بوده است. درباره او نیز این گونه گمان می شده است که همچون ایریگونی<sup>۱</sup>، دختر ایکاریوس<sup>۲</sup>، دوست جنایتکار دیونیسوس، که یاد او را در روزِ مرگِ ضیافتِ دیگ‌ها<sup>۳</sup> گرامی می داشتند، خود را به دار آویخته است.<sup>۴</sup> در آیین او نه تنها روزهای شادی بلکه روزهای اندوه نیز گرامی داشته می شد، و این موضوع نیز از اهمیت به سزایی برخوردار است که گفته شده که جسدِ هسیودِ مقتول در روز یکی از جشن‌های آریادنه در لوکریس<sup>۵</sup> توسط امواج دریا به ساحل انداخته شده بوده است.<sup>۶</sup>

روایتی از الئای آرکادیا<sup>۷</sup> در دست است که فضای تیره حاکم بر آن یادآورِ تشریفاتِ آیینی آگریونیا است. آنجا در مراسم دوسالانه دیونیسوس به نام اسکیریا<sup>۸</sup>، زنان تازیانه می خوردند.<sup>۹</sup> اینکه بخواهیم این آیین را با اشاره به آیین‌های باروری به ظاهر مشابه از طبیعتِ شوم آن مبرا کنیم، امری عبث و بیهوده است.<sup>۱۰</sup> خودِ پوسانیاس نیز که ما دانش خود را از این آیین به او مدیون هستیم، تشریفات آن را با تازیانه زدن جوانان اسپارتی در مراسم آرتیمیس اُرتیا مقایسه می کند، که با نظر به سبعیت به خوبی شناخته شده این سنت، ارایه تفاسیر

---

<sup>1</sup> Erigone

<sup>2</sup> Icarus

<sup>3</sup> Feast of the Pots، ضیافت دیگ‌ها که در روز سوم مراسم آنتستریا، جشن مردگان، برگزار می شده است

م -

<sup>4</sup> Ernst Maass, "Die Erigone des Sophokles," *Philologus* 77 (1921), pp. 1-25.

<sup>5</sup> Locris

<sup>6</sup> *Cert. Horn.* 232 f.

<sup>7</sup> Arcadian Alea

<sup>8</sup> Skiereia

<sup>9</sup> Paus. 8. 23. 1.

<sup>10</sup> Nilsson, *Griechische Feste*, pp. 299 f.

معصومانه از آن کاملاً مضحک به نظر می‌رسد. آرتیمیس ارتیا به واسطه القاب‌اش با دیونیسوس در ارتباط است.

لیک سرنوشت تراژیکی که اسطوره به آن آگاه است و تشریفات آیینی نمودی است از آن، بی هیچ گونه هشدارِی اتفاق نمی‌افتاد. این سرنوشتِ تراژیک با ضرورتی گریزناپذیر برآمده از یک کنشِ جنون‌آمیزِ خشن بود. تنها به این خاطر که دیونیسوس خود صرفاً نه ایزدی شادمان و شفاف‌انگیز که ایزدی وحشت‌انگیز نیز هست، وحشت، او را به عنوان یکی از قربانیانِ خویش اقتضا می‌کند. آن حقیقتِ شوم و هم‌انگیز که آفرینندهٔ جنون است، شمایلِ هراس‌انگیزش را به همان اندازه که در کنش‌های خود، در رنجوری‌های خویشتن نیز نمایان می‌سازد. در گرامی داشته‌شده‌ترین اسطورهٔ نابودی و اضمحلال‌اش، دیونیسوس در هیأتِ زاگِرتوس، «شکارچی بزرگ»، رنج می‌برد، سرنوشتی مشابه که بر ایندِ محتوم کنش‌های فجیع او است. «شکارچی» خود شکار است؛ «دَرَندهٔ انسان‌ها» (ἀνθρωπορραϊστής) خود دریده است. لیک سایهٔ تاریک کنش‌های دهشتناک او در پسِ رنج‌ها، شکنجه‌ها و مرگِ ملازمانِ مؤنث او نیز گسترده می‌شود. در تهاجمی بی‌رحمانه به گروهی از زنان در مراسم آگریونیا، به گونه‌ای خاطرهٔ دخترانِ میناس زنده می‌شود، کسانی که زمانی از آنان عملی جنون‌آمیز و خونین سر زده است، عملی که ظهورِ شومِ آن طبیعتِ دیونیسوی به طرزی گریزناپذیر آدمی را به سمت انجام آن سوق می‌دهد.

بر اساس آنچه در اسطوره آمده است،<sup>۱</sup> دختران میناس تنها کسانی بودند که به فراخوان دیونیسوس وقعی نهادند، بلکه همچون زنانی محبوب و کوشا در خانه چشم‌انتظار بازگشت شوهران‌شان باقی ماندند. در اینجا بود که روح دیونیسوس به ناگاه با شگفتی‌ها و وحشت‌ها بر آنان فرود آمد، و در بجهوه جنونی که بر آنان حادث شد، بر سر پسران کوچک خویش قرعه انداختند. افسانه حکایت از آن دارد که در آنان شهوتِ مهارناپذیری برای گوشت انسان در گرفته بود. قرعه به نام پسر بچه لئوکیپ<sup>۲</sup> می‌افتد، که بعداً توسط آن سه مثله می‌گردد. سببیتِ شنیع این زنان که پیشتر رفتاری آنچنان پارسایانه و مادرانه داشتند، در این جا همچون مجازاتی است که توسط یک ایزد تحقیر شده و نادیده گرفته شده بر آنان نازل شده است. اما همچنان که ولکر نیز پیشتر به درستی متوجه شده است،<sup>۳</sup> این قضیه مفهوم اصلی کنش‌های آنان را شرح نمی‌دهد. این در واقع خروشان‌ترین فوران جنونی ویرانگر است، که جزوی از موجودیت حقیقی دیونیسوس به شمار می‌رود و جذبه‌ها و لابلای گری‌هایی را که ملازم او است در پی می‌آورد. این سببیت حتی هنگامی نیز که به هیچ وجه شائبه بی‌احترامی به ایزد نمی‌رود روی می‌دهد. این موضوع همچنین در قربانی‌های آیینی‌ای که به دیونیسوس تقدیم می‌شود قابل مشاهده است. به عنوان هم‌تا و قرینه‌ای برای غریزه مادری، این پدیده خود را حتی در میان جانوران وحشی نیز آشکار می‌سازد، که مایادها نه تنها بچه‌های آنها را به پستان

<sup>۱</sup> Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 38 (299E), Ael. *VH* 3. 42; Ant. *Lib. Met.* 10 from Nicander and Corinna.

<sup>۲</sup> Leucippe

<sup>۳</sup> F.G. Welcker, *Griechische Götterlehre*, Vol. 1, pp. 445 f.

گرفته و شیر می‌دهند، که در جای خود آنها را از هم دریده و می‌بلعد - باز نمودی از مادرانی که به‌ناگاه با میلی شنیع و ناهنجار به اطفال خود حمله می‌برند.

وقتی دیونیسوس پای به آرگوس می‌گذارد و ساکنان آنجا از پرستش او سر باز می‌زنند، او زنان را به ورطه جنون در می‌افکند، به گونه‌ای که به سوی کوهستان‌ها می‌شتابند و گوشت فرزندان کوچک خویش را به دندان می‌گیرند.<sup>۱</sup> در اینجا نیز این گونه استنباط می‌شود که گویی دلیل متأثر شدن زنان، مجازاتی بوده است که از سوی دیونیسوس بر آنان نازل گشته است. اما این ایزد با آشکار کردن وحشت مطلق وجود خویش مجازات می‌کند؛ و این وحشت از سویی، قربانیان بی‌گناه را نیز که خطایی از آنان سر نزده است دچار می‌کند - در واقع، این وحشت پیوسته در شرف آن است که کسی را قربانی شخص ایزد بکند. بنا به گفته نونوس،<sup>۲</sup> آئورا<sup>۳</sup>، معشوق دیونیسوس، نیز یکی از کودکان تازه متولد شده خویش را کشته و فرو می‌بلعد. همچون مادران، مادران شیرری یا دایه‌ها نیز این گونه اند. پیشتر در باب دختران لاموس، نخستین دایه‌های دیونیسوس تازه متولد شده بیان کردیم، که اگر هر مس به‌هنگام او را از چنگ آنان برون نیاورده و به اینو نسپرد، آنان در بحبوحه جنون خویش او را پاره‌پاره کرده بودند.<sup>۴</sup> خود اینو، خواهر مادر دیونیسوس، که کودک الهی را

<sup>۱</sup> Apollod. *Bibl.* 3. 5. 2, 2. 2. 2. See also Nonnus, *Dion.* 47. 484 ff.

<sup>۲</sup> Nonnus, *Dion.* 48. 917 ff.

<sup>۳</sup> Aura

<sup>۴</sup> Nonnus, *Dion.* 9. 49 ff.

پرورش داده است، بنا به روایتی، پسر بچه خردسال اش ملیکرتیس<sup>۱</sup> را در هنگامه غلیانِ جنون کشته بوده است.<sup>۲</sup> این پسر اینو در جزیره تِنَدوس<sup>۳</sup> با عنوان پَالِمون<sup>۴</sup> پرستیده می شده، و از آنجایی که بچه ها برای او قربانی می شدند، «بچه کش» (βρεφοκτονός) خوانده می شده است.<sup>۵</sup>

پس در آیین نیز با همان خشونت و سبعیتی که در اسطوره شاهد آن هستیم روبه رو ایم. ما حضور آن را به روشنی احساس می کنیم؛ بی کرانگی ای که جذباتِ حیات در آن سکنا می گزیند، هر آن کس را که پروای نزدیکی به آن دارد با جذباتِ مرگ و ویرانی زنهار می دهد. خوشا به حال آن روانی که دیوانگی اش توسط دیونیسوس «نجات بخش» (Αὔσιος) تعدیل می شود! جلوه مهیبِ طبیعتِ او به روشنی در قالب شماری از اعمال آیینی ای که توسط انسان ها به او پیشکش گشته است مشهود است. در جزیره خیوس<sup>۶</sup>، جایی که زنان آنچنان که روایت شده است به تسخیرِ جنونی باکوسی در می آمدند،<sup>۷</sup> انسانی را از برای گرامیداشتِ دیونیسوس اُمادیوس<sup>۸</sup>، الوهیتی سیع که از گوشتِ خام تغذیه می کند، تکه تکه می کردند.<sup>۹</sup> حکایتی مشابه نیز در باب جزیره تندوس

---

<sup>1</sup> Melikertes

<sup>2</sup> Apollod. *Bibl.* 3. 4. 3.

<sup>3</sup> Tenedos

<sup>4</sup> Palaimon

<sup>5</sup> Lycophron 229, همراه با تعلیقه ها

<sup>6</sup> Chios

<sup>7</sup> Ael. *VH* 3. 42.

<sup>8</sup> Omadios

<sup>9</sup> Porphy. *Abst.* 2. 55.

روایت شده است.<sup>۱</sup> از این جزیره نیز می‌شنویم که در آنجا به «درنده آدمیان» (Ἀνθρωπορραϊστές)، دیونیسوس، قربانی‌ای نامعمول پیشکش می‌شده است.<sup>۲</sup> باسکین‌هایی<sup>۳</sup> را بر یک گوساله تازه متولدشده که با مادرش همچون زنی که تازه کودکی را زاده است رفتار شده بود می‌پوشاندند، و سپس گوساله را با یک طبر سلاخی می‌کردند. لیک در این مراسم، سلاخی که ضربه مهلک را با طبر وارد آورده بود، می‌بایست زیر بارانی از سنگ‌ها که به سوی او روانه شده بود به دریا بگریزد. باسکین‌هایی که به گوساله پوشانده شده بود تشخیص این موضوع را که قربانی به‌واقع چه کسی می‌بایست بوده باشد ساده می‌کند: خود دیونیسوس، که آنچنان که در اسطوره آمده است به عنوان کودکی شاهوار توسط تیتان‌ها مثله گشته بود. این تشریفات آیینی که بعداً دگرباره به آن بار خواهیم گشت<sup>۴</sup>، امروزه به عنوان به اصطلاح قربانی تبرک جویانه<sup>۵</sup> تفسیر شده است، که در طی آن گمان می‌شده است که به شرکت‌کنندگان در آن که ایزد را کشته و گوشت‌اش را تناول کرده‌اند قدرت و شکوه او ارزانی خواهد گردید.<sup>۶</sup>

لیک باید توجه کرد که در هیچ‌یک از روایت‌هایی که از دیونیسوس و آیین‌اش به ما رسیده است، مورد و نشانه‌ای را مشعر بر اینکه جماعتی گوشت

<sup>۱</sup> Ibid.

<sup>۲</sup> Ael N A 12. 34.

<sup>۳</sup> Buskin، باسکین، پای‌افزاری چکمه مانند بود که معمولاً در تراژدی استفاده می‌شد - م.

<sup>۴</sup> نگاه کنید به صفحات ۲۴۷-۲۴۶ و ۳۵۳.

<sup>۵</sup> Sacramental

<sup>۶</sup> Nilsson, *Griechische Feste*, p. 308.

او را با هدف کسب نیروی الهی اش خورده باشند نمی‌یابیم. لیک بیاید به جای آنکه به یک چنین فرضیه بی‌پایه‌ای باور بیاوریم، از خود آیین نشانه‌هایی را برای فهم آن خواستار شویم. در این صورت، آیین به ما خواهد گفت که در واقع خودِ دیونیسوس «درندهٔ آدمیانی» بوده است که در اینجا سلاخی شده‌اند. آنچه که اسطوره دربارهٔ ایزد به ما گفته است که تیتان‌ها او را به عنوان زاگرتوس، «شکارچیِ بزرگ»، از پای در آوردند، در تندوس صورتِ یک عمل آیینی را به خود گرفته بوده است. و درست به همان گونه‌ای که اسطوره به ما می‌گوید که او به عنوان یک کودکِ شاهوار در هیأتِ یک نرّه گاو از پای در آمده است، در آنجا گوساله‌ای را که باسکین پوشیده بود سلاخی می‌کردند. معنی اسطوره این است: دیونیسوس مبتلا به وحشی می‌شود که خود می‌آفریند. آنچه را که اسطوره در قالبِ کلمات بیان می‌کند، آیین در قالب مجموعه‌ای از اعمالِ قربانی تکرار می‌کند.

پس این گونه متوجه می‌شویم که رنج‌ها، شکنجه‌ها و نابودی‌ای که ملازمانِ دیونیسوس همراه با خودِ او متحمل می‌شوند، سرنوشتی است که وحشتِ خود آنان به بار آورده است. خاطراتِ اعمالِ آنان هنوز هم در بسیاری از افسانه‌ها حفظ شده است. به عنوان مثال، داستانِ پروکنی<sup>۱</sup> و فیلمیلی<sup>۲</sup>.<sup>۳</sup> پروکنی همراه با خواهرش پسرپچهٔ خود را می‌کُشد، و گوشتِ او را به پدر خویش می‌خوراند،

---

<sup>۱</sup> Procne

<sup>۲</sup> Philomela

<sup>۳</sup> the Tereus of Sophocles and Carl Robert, *Bild und Lied: Archäologische Beiträge zur Geschichte der griechischen Heldensage* (Berlin, 1881), Vol. 1, pp. 154 ff.

که از پیامدِ آن، هر دو آنان دنبال شده و با یک شمشیر یا طبر از پای در می‌آیند.<sup>۱</sup> شایان توجه است که این رویداد در روزی که یک جشن شادخوارانه دیونیسوس برگزار می‌شود اتفاق می‌افتد.<sup>۲</sup>

همچنین اسطورهٔ مرگِ پنتئوس را می‌بایست در نظر آورد که در آن، این مادرش است که پسرِ خود را قطعه‌قطعه می‌کند. در *ئینه* تئوکریتوس آمده است<sup>۳</sup> که آن سه خواهر که یکی از آنان مادر او بود، جوانِ نگون‌بختی را که با کنجکاو‌های خویش آنان را به ورطهٔ جنون در افکنده بود مثله کردند.

اما این تنها فرزندان انسان نیستند که زنانِ دیونیسوس خود را با آنان وارد کشاکش‌های خیر و شرّ می‌کنند. روحِ حیان‌بخش و پویای جهانِ نخستینی که تمامیِ آفرینش را به واسطهٔ دیونیسوس تحت تأثیر قرار داده است، وحوشِ خردسالِ جنگل را به دامان آنان می‌کشاند. پیشتر دیدیم که زنانِ دیونیسوس چگونه بچه‌گوزنها و توله‌گرگ‌ها را پرورش می‌دهند و از پستان‌های خویش به آنها شیر می‌نوشانند. اما در اینجا نیز این جنونِ خوشایند و محبتِ سرشارش دیری نمی‌پاید، و به‌ناگاه خود را باژگون کرده و مبدل به شوریدگی‌ای ویرانگر می‌گردد.

هر آن کجا که شاعران و هنرمندان اوجِ جنونِ ماینادها را در آثار خویش بازنمایی کرده‌اند، با رقصندگانِ روبه‌رو شده‌ایم که با خود حیواناتی خردسال

<sup>۱</sup> Apollod. *Bilb.* 3. 14. 81.

<sup>۲</sup> Ov. *Met.* 6. 587 ff.; cf. Acc. *trag.* 642.

<sup>۳</sup> Theoc. *Id.* 26.

را حمل می کرده‌اند و آنها را مثله کرده و اعضای خون‌آلود آنها را در هوا می‌چرخانده‌اند. در *باکخه* اریپید، آنان به گله‌ای از گاوان هجوم می‌برند، و نیرومندترین هایشان را بر خاک افکنده و شرحه شرحه می‌کنند.<sup>۱</sup> مؤلفان بعدی نیز تصویری مشابه را ارایه کرده‌اند.<sup>۲</sup> اما به هر رو، قربانیان حقیقی شکارهای فجیع آنان حیوانات جنگل هستند، همان کسانی که خود آنها را در دامن‌شان پروریده‌اند. در اثر اریپید، ارستس و پیلادس که هرمیونی<sup>۳</sup> را در ربوده‌اند، با کاتته‌هایی که حیوانی خردسال در چنگال‌شان است مقایسه شده‌اند.<sup>۴</sup> فعل *νεβρίζειν* (مشتق از *νεβρός* «بچه گوزن») برای توصیف مثله کردن یک بچه گوزن توسط یک مایناد بکار برده شده است. اما به هر رو، از آنجایی که این زنان به تولد حیوانات دیگر نیز شیر می‌دادند، گرگ‌ها و خرس‌ها نیز به عنوان قربانیان حرص و شهوت کشنده آنان ذکر شده‌اند.<sup>۵</sup>

این‌گونه است که آشکار می‌شود که این زنان شکارچی تشنه به خون از جادوی یک غریزه مادرانه که مرزی نمی‌شناسد سر بر آورده‌اند. با این همه، این غوغاهای عیاشانه تنها در حال دنباله‌روی از رهبر الهی خویش اند. دیونیسوس خود یک شکارچی است. او پنتئوس را «همچون یک خرگوش صحرایی» (Aeschylus, *Eumenides* 26) شکار کرد، قربانی‌ای که به طرزی فجیع تکه تکه شد. در اثر اریپید، آگاوای او را «شکارچی‌ای کارآزموده» (*κυναγέτας*)

<sup>1</sup> Eur. *Bacch.* 735 ff.

<sup>2</sup> Catull. 64. 257; Lucian, *Bacch.* 2; Nonnus, *Dion.* 43. 40 ff.; *Schol. Ar. Ran.* 357.

<sup>3</sup> Hermione

<sup>4</sup> Eur. *Or.* 1492.

<sup>5</sup> Stat. *Theb.* 4. 660.

σοφός) می خواند، و دسته هم‌سرایان در پاسخ می گوید که «بلی، پادشاه ما یک شکارچی است!» (ὁ γὰρ ἄναξ ἀγρεύς)<sup>۱</sup> او خونِ بچه بزهای نر را شکار می کند.<sup>۲</sup> ماینادها با سگ‌های شکاری مقایسه شده‌اند.<sup>۳</sup> لیک از آنان نیز به عنوان شکارچی یاد شده،<sup>۴</sup> و یکی از آنان به‌شیوایی Θηρώ (وحشی) خوانده شده است.<sup>۵</sup>

لیک چه شکاری است این! کشتن به مثابه مثله کردن است، و همراه با آن در اوج شوری‌گی‌های جنون، گوشتِ خام بلعیده می شود. «پوشیده با پوستِ مقدسِ گوزن، او با شهوتی حریصانه از برای گوشت خام، خون بزهای محتضر را شکار می کند.» (ὠμοφάγον χάριν) این ترانه هم‌سرایانه دیونیسوس در اثر اریپید است.<sup>۶</sup> ماینادها نیز همچون پیش‌قراول‌شان بر قربانیان فرو می‌جهند تا گوشت آنان را خام‌خام بلعند.<sup>۷</sup> اینجا دیگر سخن از شکارچی نیست. اینجا جانورِ شکاری توصیف می‌شود. و معنای لقب ὠμηστής نیز دقیقاً همین است، چرا که این لقب اشاره به دیونیسوس به عنوان «خورندهٔ گوشت خام» دارد، یا به عبارتی دیگر، به عنوان یک جانورِ شکاری که سه جوان پارسی برای او پیش از نبردِ سالامیس قربانی شده بودند.<sup>۸</sup> افزون بر این، واژهٔ ὠμηστής معمولاً

<sup>۱</sup> Eur. Bacch. 1189 f.

<sup>۲</sup> Eur. Bacch. 138 ff.

<sup>۳</sup> Eur. Bacch. 731.

<sup>۴</sup> Dilthey, Arch. Zeit. 31, p. 81; Knapp, Arch. Zeit. 36, pp. 145 ff.

<sup>۵</sup> Mon. d. 1st. 10, p. 23.

<sup>۶</sup> Eur. Bacch. 137.

<sup>۷</sup> Cf. Apollon. Rhod. Argon. 1. 36 θηιάδες ὠμοβόροι; Lucian, Bacch. 2 ὠμοφάγοι; Schol. Ar. Ran. 357, etc.

<sup>۸</sup> Plut. Vit. Them. 13; Vit. Pel. 21; Vit. Aristides 9.

توصیفگر شیرها است.<sup>۱</sup> اما دیگر جانوران شکاری (گرگ‌ها، عقاب‌ها، کرکس‌ها و سگ‌ها) نیز با آن هویت‌یابی شده‌اند. وقتی در *ایلیاد*، هِکابی<sup>۲</sup> آخیلِس را این‌گونه توصیف می‌کند، در واقع در حال مقایسه او با یک جانور شکاری بی‌رحم است.<sup>۳</sup> این سخن درباره واژه *ὠμοφάγος*، صفتی بکارگرفته‌شده برای مایندها، و واژه *ὠμόσιτος* نیز صادق است. داستانی از اُپیان بر این موضوع که اعمال خونخوارانه و جنایتکارانه آن زنان دیوانه به‌واقع به مثابه کنش‌های جانوران شکاری نگریسته می‌شده است، صحنه می‌گذارد (که بدون شک ریشه در روایت‌های باستان دارد)، داستانی که در آن می‌خوانیم دیونیسوس زنانی را که قصد از هم دریدن پنتئوس را داشتند مبدل به پلنگان نمود.<sup>۴</sup> دیلتای این متون را با یک نقاشی گلدان مقایسه کرده است، که در آن پنتئوس در عین آنکه به چنگ یک مایناد افتاده، مورد حمله یک پلنگ نیز قرار گرفته است.<sup>۵</sup>

این‌گونه است که مشاهده می‌کنیم ایزدِ سحرانگیزترین فیوضات، وارد وضعیتی از هولناک‌ترین تضادها گشته است.

<sup>۱</sup> Cf. Herod. 5. 92. 2; Aesch. Ag. 827; Anth. Pal. 6. 237.

<sup>۲</sup> Hecuba

<sup>۳</sup> Hom. Il. 24. 207.

همچنین به متن شناخته‌شده زیر نیز نگاه کنید:

Hom. Il. 4. 35.

<sup>۴</sup> Oppian, *Cynegetica* 3. 78 ff.; 4. 305 ff.

<sup>۵</sup> Dilthey, *Arch. Zeit.* 31, pp. 78 f.

توانایی او برای مبدل شدن به چیزی دیگر گون، اغلب مورد تأکید قرار گرفته است. او «ایزدِ دو-چهر» (δίδυμος)<sup>۱</sup>، «ایزد بسیار چهر» (πολυειδής και) است. او «ایزدِ دو-چهر» (δίδυμος)<sup>۲</sup>، است که «همچون یک نرّه گاو، یا یک ازدهای چند سر، یا یک شیر آتشین نفس پدیدار می‌گردد!» در هم‌سراییِ *باکخه*، این گونه دیونیسوس را فرا می‌خوانند.<sup>۳</sup> در نبرد با غولان، او در هیأتِ یک شیر بود.<sup>۴</sup> در مواجهه با دخترانِ میناس، او نخست در هیأتِ دختری جوان پدیدار گشت، و سپس به ناگاه خویشتن را مبدل به یک نرّه گاو، یک شیر و یک پلنگ نمود.<sup>۵</sup> در اثر نونوس (که در آن همچنین از دگرچهرگی‌های بسیار زاگرتوس در نبرد با تیتان‌ها سخن گفته می‌شود)<sup>۶</sup>، دریادِس<sup>۷</sup> هندی از ناممکن بودنِ مبارزه با او - دیونیسوس - شکایت می‌کند، چرا که آن πολυειδής (بسیار چهر) آنی یک شیر، یک نرّه گاو، یک گراز، یک خرس، یک پلنگ و یک مار است، و آنی دیگر یک درخت، آتش و آب.<sup>۸</sup>

لیک با وجود این، هراسناک‌تر و جدّی‌تر از این چندگانگی، دوگانگی و تضادی است که در طبیعتِ دیونیسوس وجود دارد. پلوتارخ نیز در شرحِ زندگانیِ آنتونی این نکته را به ما یادآور می‌شود، هنگامی که از ورودِ آنتونی

<sup>1</sup> Diod. Sic. 4. 5. 2.

<sup>2</sup> Plut. Mor. De E 9 (389 B); cf. F. G. Welcker, *Griechische Götterlehre*, Vol. II, p. 575.

<sup>3</sup> Eur. *Bacch.* 1017.

<sup>4</sup> Hom. *Carm.* 2. 19. 23.

<sup>5</sup> Ant. Lib. *Met.* 10.

<sup>6</sup> Nonnus, *Dion.* 6. 169 ff.

<sup>7</sup> Deriades

<sup>8</sup> Ibid. 40. 38 ff.; 36. 291 ff.

به افسوس همچون دیونیسوسی تازه که توسط بسیاری مَقْدَم‌اش گرامی داشته شده است، آنچنان که گویی دیونیسوس، «ایزدِ دوستارِ ارزانی‌بخش» (χαριδότης καὶ μειλίχιος) بوده باشد، سخن می‌گوید، هر چند او در اکثرِ مواقع همان «درنده‌خوی و وحشی» (ὠμηστής καὶ ἀγριώνιος) بوده است. در منابع بارها از یک چنین تمایزی سخن گفته شده است.<sup>۱</sup> حتی حیواناتی نیز که در زمرهٔ او قرار می‌گیرند، و او خود گاه‌به‌گاه در هیأتِ آنها پدیدار می‌گردد، نسبت به یکدیگر در یک چنین تضاد و تقابلی قرار می‌گیرند: در یک سو گروهی که نماد باروری و تمایلاتِ جنسی هستند (نرّه گاو، بز و الاغ)، و در سویی دیگر گروهی که بازنمایندهٔ خونخوارانه‌ترین تمایلات برای کشتن هستند (شیر، پلنگ و وَشَق).

همچنان که به‌خوبی شناخته شده است، پلنگ در توصیفاتِ دوره‌های بعد به عنوان حیوانِ محبوبِ دیونیسوس ظاهر می‌شود، و در شمار بسیاری از آثار هنری در کنار او حضور می‌یابد.<sup>۲</sup> آنچنان که فیلوستراتوس به ما می‌گوید، پلنگ به شکوه و سبک‌پایی یک باکانت جهش می‌کند، از همین رو است که اینچنین محبوبِ دیونیسوس گشته است.<sup>۳</sup> حتی اعتقاد بر آن است که پلنگ عشقی پرشور به شراب دارد.<sup>۴</sup> اما به هر رو، در عین حال این بخاطر سبِعیّتِ

<sup>۱</sup> Ath. 3. 78c; Paus. 2. 2. 5; 2. 7. 6. Cf. Plut. *Mor. De cohibenda ira* 13 (462B).

<sup>۲</sup> نگاه کنید به تصویر ۸

<sup>۳</sup> Philostr. *Imag.* 1. 19. 4 (322K).

<sup>۴</sup> Cf. Oppian, *Cynegetica* 3. 80, et al.

مهارناپذیر آن بود که با دیونیسوس مقایسه می‌شد.<sup>۱</sup> همچنان که از گیگانتوماخی<sup>۲</sup> به روشنی می‌توان دریافت، شیر از زمان‌های بسیار دور در تاریخ با دیونیسوس پیوند داشته است.<sup>۳</sup> در *سرود هومری* ۷، دیونیسوس دزدان دریایی‌ای را که او را به اسیری گرفته‌اند، با در آمدن به شمایل یک شیر می‌ترساند. در اثر اریپید، او را در هیأت یک شیر فرا می‌خوانند (نگاه کنید به گفته‌های پیشین)، و در همین هیأت و شمایل است که او بر دختران میناس ظاهر می‌شود و آنان را به وحشت می‌اندازد (نگاه کنید به گفته‌های پیشین). ارجاعات دیگری نیز در این باب وجود دارد که می‌توان در اینجا به آن اشاره کرد. به عنوان مثال، یک دیونیسوس Κεχηνώς (گشاده، با دهان باز) در ساموس وجود دارد، که گفته می‌شود به خاطر حق‌شناسی و وفاداری یک شیر، زیارتگاه او در آنجا ساخته شده است. افوریون پیرامون این واقعه شعری به نظم آورد.<sup>۴</sup>

معمولاً این‌طور گفته می‌شود که شیر و پلنگ اصالتاً با دیونیسوس پیوند نداشته‌اند، بلکه از طریق آسیای صغیر و ارتباط با آیین مادر اعظم<sup>۵</sup> به جرگه ملازمان او وارد شده‌اند.<sup>۶</sup> اما در خود شبه‌جزیره بالکان حتی در اعصار متأخرتر نیز شیر وجود داشته است،<sup>۷</sup> و هر چند پلنگ بومی آن منطقه نبوده، اما ضرورتاً نیاز نیست که به واسطه یک وام‌گیری خارجی به جرگه ملازمان ایزد در آمده

<sup>۱</sup> Ath. 2. 38e; but see Cornutus *Theol. Graec.* 30.

<sup>۲</sup> Gigantomachy، به نبرد میان گیگان‌ها و ایزدان الیمی اطلاق می‌شود - م.

<sup>۳</sup> R. Heinze on Hor. *Carm.* 2. 19. 21.

<sup>۴</sup> Euphorion (p. 30, Scheidweiler).

<sup>۵</sup> Great Mother

<sup>۶</sup> O. Kern, *RE* 5.1041 s. v. *Dionysos*.

<sup>۷</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. 1, p. 143.

باشد. در این باره جای بسی تردید است که آیا ایزدان و آیین‌های آن دوران آنچنان آمادگی‌ای داشتند که با یکدیگر به بده‌بستان بپردازند، آن گونه که پژوهشگرانِ مدرن – که این ایزدان و آیین‌ها برایشان حایز هیچ گونه مفهوم و دلالتِ جدی‌ای نیستند – مایل‌اند تصور کنند. تا آن هنگام که یک ایزد همچنان زنده تصور می‌شد، ماهیت حقیقیِ او می‌بایست معین می‌گشت، فارغ از آن که او آیا فلان و بهمان چیز را به حلقهٔ خود جذب یا از آن دفع کرده بود یا نه. هر آن کجا و به هر آن گونه‌ای که پرستندگان دیونیسوس به بازشناختِ پلنگ در آیینِ خود پرداختند، حیوانی که خطرِ او به اندازهٔ زیبایی‌اش بود، طبیعت این حیوان بلافاصله به آنان می‌فهماند که به دیونیسوس همانند است و می‌بایست به قلمروِ او تعلق داشته باشد. این مطلب با نظر به حیواناتِ شکاری‌ای همچون پلنگ که در دوره‌های متأخرتر یا متقدم‌تر با دیونیسوس پیوند داشته‌اند تصدیق می‌گردد.

از دورانِ آگوستوس، نویسندگانِ رومی، البته با پیروری از مشیِ یونانیان، مایل بوده‌اند که وَشَق را به عنوان جانورِ دیونیسوس معرفی کنند.<sup>۱</sup> این جانور از زمان‌های بسیار دور بومیِ یونان بوده است، و امروزه نیز همچنان در آنجا یافت می‌شود.<sup>۲</sup> پلنگ و وشق (ببر نیز در منابع رومی افزوده شده است) در همان چیزهایی اشتراک دارند که مقایسهٔ آنها را از بیش از یک جنبه با طبیعت و

<sup>۱</sup> Verg. G. 3. 264; Ov. Met. 3. 668; 4. 25; Prop. 3. 17. 8; Pers. 1. 101, together with the scholium.

<sup>۲</sup> Alexander W. Mair's edition of Oppian's *Cynegetica* (LCL, London, 1928) on 3. 84, note a.

اعمالِ ماینادها موجه جلوه می‌دهد. این مورد بیش از همه در پلنگ نمایان است، که به هر رو، وفادارترین ملازمِ ایزد به شمار می‌آمد. از میان تمامی گربه‌سانانِ مقرب به دیونیسوس، این حیوان نه تنها شکوهمندترین و دلرباترین آنان، که سبب‌ترین و خونخوارترین آنان نیز به شمار می‌رفت. چابکیِ برق‌آسا و برازندگی و شکوه بی‌نقصِ اطوار و حرکاتِ او، که هدف از آن کُشتن و شکار است، نمایانگرِ یگانگیِ مشابهی از زیبایی و مخاطراتِ مهلک، از همان گونه‌ای که در جماعت زنان شوریده‌ی دیونیسوس یافت می‌شود، می‌باشد. همچنین سببیت‌شان کسانی را که آنها را مشاهده می‌کنند مجذوب خود می‌گرداند، و عین حال، فرو جهیدن بر شکار و از هم دریدن آن و فرو بلعیدن گوشتِ خام‌اش، نمایانگرِ فورانی از یک انگیزتارِ دهشتناک است. گفته شده است که پلنگ و وشق خونخوارترین تمامی وحوشِ بزرگترِ شکاری هستند. قربانیانی بسیار بیشتر از آنکه نیاز آنها برای بقا باشد می‌بایست در زیر دندان‌های تیزشان هلاک شوند. و از سویی، هنگامی که کسی می‌شنود ماده پلنگی که به توله خود شیر می‌دهد، خود خونخوارترین تمامی گوشتخواران است، ناخودآگاه اندیشه‌ی ماینادهایی که آنان نیز یک چنین مادران پرورنده‌ای هستند، به ذهن‌اش خطور می‌کند.

درست است که دنیای دیگر ایزدان نیز خالی از تضاد و تناقض نیست، اما دنیای هیچ‌یک از آنان به اندازه دنیای دیونیسوس به واسطه آن دچار اختلال و بی‌نظمی نگشته است. دیونیسوس، ایزد پرورنده و شادی‌بخش؛ دیونیسوس، ایزدی که به عنوان واهبِ شراب که رفع‌کننده تمامی غم‌ها و اندیشه‌ها است،

ستایش شده است؛ دیونیسوس، نجات‌دهنده و شفابخش<sup>۱</sup>، «سرورِ فانیان»<sup>۲</sup>، «ایزد خوشی‌های بسیار»<sup>۳</sup>، رقصنده و عاشقِ مجذوب، «ارزانی‌بخشِ ثروت‌ها»<sup>۴</sup>، «نیکوکار»<sup>۵</sup>، یک چنین ایزدی که سرورانگیزترین تمامی ایزدان است، در عین حال، هراس‌انگیزترین آنان نیز هست. در وحشتِ القاب‌اش، هیچ ایزدِ یونانی‌ای به دیونیسوس حتی نزدیک هم نمی‌تواند شد، القابی که نمایانگرِ سبعیت و خشونت است که مطلقاً فاقد هرگونه بخشش و رحمتی است. در واقع، برای یافتن چیزی قابلِ قیاس با آن، آدمی می‌بایست وحشت‌های هیولاوش تاریکی‌های جاودان را در ذهنِ خویش تداعی کند. او «درندهٔ آدمیان»<sup>۶</sup>، «خورندهٔ گوشت خام»<sup>۷</sup>، «آنکه شمشیر و خونریزی مایهٔ سرورِ اوست»<sup>۸</sup>. و در همین راستا، در آیینِ او نه تنها سخن از قربانیِ انسانی که سخن از تشریفاتِ مخوفی در میان است که در آن انسانی را مثله می‌کنند.<sup>۹</sup>

اما تمامی این‌ها ما را به کدامین سو راهبر می‌شود؟ بی‌شک دیگر در این باره تردیدی وجود ندارد که این وحشت‌های دیونیزی به قلمروِ مرگ راه می‌برد. وحشت‌های ویرانی که تمامی حیات را به لرزه در می‌افکند، همچون آن امیالِ هراس‌انگیز، به قلمروِ دیونیسوس تعلق دارد. هیولایی که دوگانگیِ

<sup>۱</sup> λύσιος, λυαῖος, σωτήρ, ἰατρός, etc.

<sup>۲</sup> χάρμα βροτοῖσιν; Hom. Il. 14. 325.

<sup>۳</sup> Πολυγηθής; Hes. Op. 614; Pind. fr. 153. 2.

<sup>۴</sup> Πλουτοδότης; Schol. Ar. Ran. 479.

<sup>۵</sup> εὐεργέτης; Hesychius.

<sup>۶</sup> ἀνθρωπορραίστης; Ael. VH 12. 34.

<sup>۷</sup> ὀμνηστής; Plut. Vit. Them. 13; Mor. De cohibenda ira 13 (462B); Ὠμάειος; Porphy. Abst. 2. 55; Hymn. Orph. 30. 5, 52. 7.

<sup>۸</sup> Hymn. Orph. 45. 3.

<sup>۹</sup> Plut. Vit. Them. 13, et al; Porphy. Abst. 2. 55.

ماوراءِ طبیعیِ او از پسِ نقاب با ما سخن می‌گوید، یک رویه از طبیعت خویش را به سمتِ تاریکی‌های جاودان گردانده است.

تنها در میان هیولاهاى دنیای مردگان است که می‌توان صفت حیوان شکاری‌ای را که «گوشت خام می‌خورد»<sup>۱</sup> دیگر بار مشاهده کرد. هسیود این عنوان را برای توصیفِ کربروس<sup>۲</sup> و همچنین<sup>۳</sup> اِخیدنا<sup>۴</sup> بکار می‌گیرد.<sup>۵</sup> اِخیدنا که زوجِ تیپون است، بنا به گفتهٔ هزیود، نه تنها کربروس، هیدرای لِرنا<sup>۶</sup> و خیمِرا<sup>۷</sup>، بلکه اُرتوس<sup>۸</sup>، سگِ شکاریِ گریئون<sup>۹</sup>، را نیز زاده است. او به واسطهٔ پسرش ارتوس، شیرِ نیمايی<sup>۱۰</sup> و اسپینکس<sup>۱۱</sup> تَبایی را متولد می‌کند. نام این سگِ شکاری، ارتوس، بدون شک با لقبِ معروفِ آرتمیس، اُرتیا، در ارتباط است. شایان توجه است که در موردِ دیونیسوس نیز بارِ دیگر با این نام روبه‌رو می‌شویم (Ὀρθός).<sup>۱۲</sup> همچنین روایتی وجود دارد مبنی بر اینکه این دیونیسوس

<sup>۱</sup> ὠμωστής, etc.

<sup>۲</sup> Cerberus

<sup>۳</sup> Ibid., 300.

<sup>۴</sup> Echidna

<sup>۵</sup> Hes. Theog. 311.

<sup>۶</sup> Lernaean Hydra

<sup>۷</sup> Chimaera

<sup>۸</sup> Orthus

<sup>۹</sup> Geryon

<sup>۱۰</sup> Nemaean lion

<sup>۱۱</sup> Sphinx، اسپینکس یونانی از جنبه‌هایی با ابوالهول مصری متفاوت است. گرچه این دو در متون یونانی یکسان خوانده شده‌اند، اما اسپینکس یونانی برعکس نمونهٔ مصری شخصیتی مؤنث است. این دو در ویژگی‌های اسطوره‌ای نیز تفاوت‌هایی دارند - م.

<sup>۱۲</sup> Philochorus in Ath. 2. 38c.

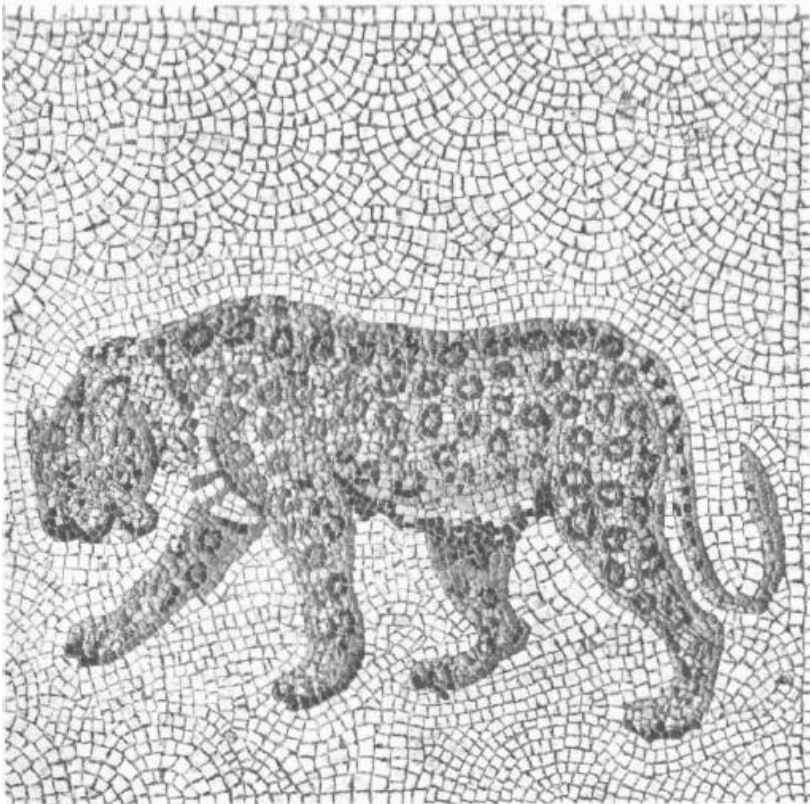
بود که اسپینکس را به سوی اهالیِ تبای روانه کرد.<sup>۱</sup> دلیلی وجود ندارد که بخواهیم بر اساسِ آن، این مدرک را انکار کنیم. اریپید خود بیان می‌کند که اسپینکس از هادس به سوی تبای روانه شد (ὁ κατὰ χθονὸς Ἄϊδας).<sup>۲</sup> این شیر-زنِ آدم‌خوار انسان را به طرز روشنی نه تنها به یادِ دیونیسوس بلکه همچنین به یادِ ماینادهای او می‌اندازد. بنا به روایتی<sup>۳</sup>، گمان می‌شده است که پلنگانِ خونخوار، ماینادهایی دگرچهره هستند. همچنین در میان منابعی که در بابِ بنیانِ اسپینکس سخن گفته‌اند، موردی وجود دارد که می‌گوید او زمانی یک مایناد بوده، یا به عبارتی دیگر، یکی از زنانِ تبایی که دیونیسوس آنان را به ورطهٔ جنون افکند.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> Schol. Eur. *Phoen.* 1031, possibly from the *Antigone* of Euripides; cf. 934.

<sup>۲</sup> Eur. *Phoen.* 810.

<sup>۳</sup> نگاه کنید به صفحه ۲۰۹.

<sup>۴</sup> Schol. Eur. *Phoen.* 45.



تصویر ۸ پلنگِ دیونیسوس. بخشی از یک موزائیکِ دیونیسوسیِ رمی (حدود ۲۰۰ پس از میلاد) در موزهٔ راینیشیس<sup>۱</sup> کلن (A-2200). با تشکر از دفتر اطلاعات گردشگریِ آلمان در شیکاگو بابتِ عکس.

<sup>۱</sup> Rheinisches

اما به هر رو، دیونیسوس و زنان ملازم او، به دیگر ارواح جهان زیرین نیز نزدیکی شایان توجهی دارند. در این میان، بخصوص می‌بایست به ارینیس‌ها<sup>۱</sup> توجه کرد که همچون دیونیسوس صاحب طبعی دوگانه هستند. دیونیسوس با عنوان ملانگیس<sup>۲</sup> پرستیده می‌شود؛<sup>۳</sup> ارینیس نیز به طرز مشابهی μελάναιγίς (ملانگیس) خوانده شده است.<sup>۴</sup> ارینیس‌ها همچون کسانی که تحت طلسم دیونیسوس قرار گرفته‌اند، دیوانه و مجنون بازنمایی شده‌اند. در اثر آیسخیلوس، آنان خود را μαινάδες (ماینادس) می‌خوانند،<sup>۵</sup> و در حوالی مگالوپولیس<sup>۶</sup> به عنوان مانیئی (دیوانگان، جمع مانیا)<sup>۷</sup> پرستیده می‌شده‌اند.<sup>۸</sup> لیساً<sup>۹</sup> (روح مؤنث «جنون سگی») نیز به قلمرو هادس تعلق دارد، و این «سگان» او هستند که در *باکخه* اریپید زنان را بر می‌انگیزند تا بر پلنگان فرو جهند و آنها را تکه‌تکه کنند.<sup>۱۰</sup> در *هرکولس فورنس*<sup>۱۱</sup> اریپید، او با یک باکانت (βακχεύσει) مقایسه شده است.<sup>۱۲</sup> زنانی که فرزندان پولیمستور<sup>۱۳</sup> را کشته و مثله می‌کنند، در *هکابی*<sup>۱۴</sup>

<sup>۱</sup> Erinyes

<sup>۲</sup> Melanaigis

<sup>۳</sup> در آتن مرتبط با مراسم آپاتوریا (Apaturia):

Schol. Ar. Ach. 146; cf. Suidas μελαναίγίδα Δωόνυσσον; in Hermione: Paus. 2. 35. 1.

<sup>۴</sup> Aesch. Sept. 699.

<sup>۵</sup> همچنین نگاه کنید به: Nonnus, Dion. 44. 277.

<sup>۶</sup> Megalopolis

<sup>۷</sup> Maniae

<sup>۸</sup> Paus. 8. 34. 1.

<sup>۹</sup> Lyssa

<sup>۱۰</sup> Eur. Bacch. 977 ff.

<sup>۱۱</sup> Hercules Furens

<sup>۱۲</sup> Eur. HF 899.

<sup>۱۳</sup> Polymestor

<sup>۱۴</sup> Hecuba

ارپید «باکاته‌های هادس» خوانده می‌شوند.<sup>۱</sup> ديلتای در مقاله‌ای عالمانه توجه ما را به مشابهت‌های پرشماری که میان شرکت‌کنندگان ضیافت‌های نوشخوارانه دیونیوسوس و ارواح جهان زیرین وجود دارد معطوف کرده است، هر چند تمامی این نمونه‌ها به یک اندازه قانع‌کننده نیستند.<sup>۲</sup> مسلماً این نتیجه‌گیری را نمی‌توان پذیرفت که «شوریدگی‌های سرمستانه ایزدی زنان یونان را در جشن‌های دیونیوسوس» می‌توان به عنوان «بازنمایی‌ای مقلدانه از دسته‌های پرغوغای مردگان» در نظر گرفت. یک چنین نتیجه‌گیری‌ای بسیار یک‌سویه است. از سویی دیگر، نمی‌توان انکار کرد که دیونیوسوس و ماینادهایش در جذبه‌های خونخوارانه جنون خویش به اشکال و صورت‌های جهان مردگان نزدیک می‌شوند. این رابطه به‌ویژه با نظر به سکوت راکدی که از مشخصه‌های ماینادها است، روشنی و وضوح بیشتری می‌یابد. به هر رو، ارواح مردگان «گنگان» به شمار می‌روند، و همان‌گونه که می‌دانیم، رُمیان خدایانوی مرگ را *دیا تاجیتا*<sup>۳</sup> (خدایانوی خاموش)، و ارواح مردگان را به طور عام *دی سیلنتیس*<sup>۴</sup> (ایزدان خاموش) می‌خوانده‌اند.

در روایات گذشته، چیزهای بسیاری در باب دیونیوسوس، ایزدی که از جهان مردگان دیدن کرد و حتی در آن زیست، گفته شده است. یکی از سرودهای معروف هوراس (Car. 2. 19)، با تصویری از کربروس که به آرامی دیونیوسوس

<sup>۱</sup> Eur. Hec. 1077: *βάκχαι Ἰίδου*.

<sup>۲</sup> Dilthey, Arch. Zeit. 31, pp.78 ff.

<sup>۳</sup> Dea Tacita

<sup>۴</sup> di silentes

را در حالی که با شاخی طلائی وارد می‌شود می‌نگرد و در هنگام خروج پاهای او را لیس می‌زند به پایان می‌رسد. او به جهان زیرین رفته بود تا مادرش سمله را با خود همراه کند.<sup>۱</sup> بنا بر آنچه در *سرود ارفامی* ۴۶ آمده، او در سرای پرسپونی پرورش یافت، و در *سرود ۳۳* می‌خوانیم که او در فواصلی پیش از بازپیدایی‌اش در سرای پرسپونی می‌خوابد - در واقع، او حتی Xθόνιος Διόνυσος (دیونیسوس آتنی) نیز خوانده شده است. در باب مرگ و آرامگاه او، بیشتر چیزهایی بیان گردید، و در این باره در فصلی جداگانه بیشتر سخن خواهیم گفت. فریادهای هم‌سرایی *لینه*، مبنی بر «واهب ثروت‌ها»، نیز به جهتی مشابه اشاره می‌کند.<sup>۲</sup> مردگان عصر طلائی، که همچون ارواح نامرئی نگهبان بر فراز زمین سرگردانند، توسط هسیود این گونه خطاب شده‌اند.<sup>۳</sup> در این باره، کسی ممکن است به «جشن‌های شبانه»<sup>۴</sup> دیونیسوس،<sup>۵</sup> و آنچه که او خود «شبانه»<sup>۶</sup> خوانده است<sup>۷</sup> نیز بیندیشد. او رقص‌های شبانه خود را با روشنایی مشعل راهبری

<sup>۱</sup> Diod. Sic. 4. 25. 4; Apollod. *Bibl.* 3. 5. 3; Paus. 2. 31. 2, 2. 37. 5; Plut. *Mor. De Sera* 27 (566A); Schol. *Ar. Ran.* 330; Clem. Al. *Proir.* P.29P.

<sup>۲</sup> *πλουτοδότης*: Schol. *Ar. Ran.* 479.

<sup>۳</sup> Hes. *Op.* 126;

همچنین در باب دِمونی که نازل‌کنندهٔ برکت و ویرانی است، و به طرز مشابهی *πλουτοδότης* خوانده شده است، نگاه کنید به:

Hymn. Orph. 73; Diehl, *Anth. Lyr. Graec*, Vol. VI, p. 199.

<sup>۴</sup> Νυκτέλιος

<sup>۵</sup> Plut. *Mor. Quaest. Rom.* 112 (291A) ὦν τὰ πολλὰ διὰ σκότους δρᾶται; Plut. *Mor. Symp.* 4. 6. 2 (672B); Serv. *Aen.* 4. 303.

<sup>۶</sup> nocturnal

<sup>۷</sup> Paus. 1. 40. 6; Plut. *De E* 9 (389A); Ovid, *Met.* 4. 15; Νυκτερινός: Plut. *Mor. Symp.* 6. 7. 2 (692F).

می‌کند. اروین روده چه درست می‌اندیشید هنگامی که بیان کرد که جهان مردگان نیز به قلمرو دیونیسوس تعلق دارد!<sup>۱</sup>

حال بیایید از استنباط‌های خود با استفاده از بهترین نشان‌هایی که موضع ما را تقویت می‌کنند نتیجه‌گیری کنیم. مشابهت و رابطه‌ای که دیونیسوس با شهزاده جهان زیرین دارد (و این موضوع به واسطه تعداد پرشماری از قیاس‌ها آشکار گردید)، نه تنها توسط منبعی طراز اول تصدیق شده است، بلکه از زبان او می‌شنویم که این دو الوهیت در واقع یکسان بوده‌اند.

هراکلیتوس می‌گوید که «چون اگر نبود دیونیسوس که آنان از برای او دسته‌های آیینی خویش را گرفته و ترانه‌های خویش را می‌سرایند، نزدِ انسان متین این عملی کاملاً شرم‌آور می‌نمود. هادس و دیونیسوس، که از برای او به خروش و دیوانگی در می‌آیند، یکسان اند.»<sup>۲</sup>

بدون شک این عبارات هرگز به دست فراموشی سپرده نشده‌اند، اما به طور عجیبی بر ارزیابی‌های انتقادی دین دیونیسوس تأثیر چندانی برجا نگذاشته‌اند. پژوهشگران مشخصاً در استفاده از مدارک یک فیلسوف مردّد بوده‌اند، بخصوص در شرایطی که زمینه متنی‌ای که این عبارت در آن آمده از بین رفته است. افزون بر این، شوربختانه بخش نخست متن هراکلیتوس روشن و واضح نیست — در واقع، یک بخش از متن بدون شک مغشوش است، و هنوز نیز کسی نتوانسته است که از دل آن، متنی بامعنا را بازسازی کند. هراکلیتوس

<sup>۱</sup> E. Rohde, *Psyche*, Vol. II, p. 13, note; p. 45, note.

<sup>۲</sup> Heraclitus, fr. 15 Diels, *Vorsokr.*

ممکن است آنچه را که دینلس در بالا به تبعیت از حدسیاتِ شلایرماخر از زبان او بیان کرده است، نوشته باشد،<sup>۱</sup> اما بخش دوم کاملاً دست‌نخورده باقی مانده است، و امکان ندارد کسی در فهم آن دچار سوء تفاهم شود. در اینجا، هراکلیتوس به روشنی بیان می‌کند: «هادس و دیونیسوس، که از برای او به خروش و دیوانگی در می‌آیند، یکسان اند.» برای هراکلیتوس، دیونیسوس ایزدِ شوریدگی‌های دیوانه‌وار است، ایزد آنچه *Μαινάδες* (ماینادها) و پیوستگان آنان، *Αθῆναι* (آتنی‌ها)، انجام می‌دهند.<sup>۲</sup> او می‌گوید که این ایزد، ایزدی مشابه هادس است. چه چیز می‌تواند مانع از آن شود که سخن او را باور کنیم؟ آیا این شیوه معمول او است که آزادانه دست به ارایه تفسیرهایی دلبخواهانه بزند؟ گزین‌گویی‌های او هر اندازه نیز که متناقض به نظر برسند، شاهی هستند بر طبیعت چیزها. آیا از آنچه که او در دیونیسوس مشاهده می‌کند، هیچ‌گونه معنایی را نمی‌بایست برداشت کرد؟ به این موضوع نیز می‌بایست توجه داشت که او تا چه اندازه نسبت به دیونیسوس قرنِ ششم پیش از میلاد که امروزه تا حد زیادی از دسترس ما خارج گشته، آگاهی و شناخت داشته است. با این تفصیل، تفسیرهای او را می‌بایست به عنوان یکی از مهم‌ترین خرده‌نشانه‌هایی که به دست ما رسیده است تلقی کرد.

<sup>۱</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. II, p. 207, note 1.

<sup>۲</sup> Cf. Strabo 10. 468: *Βάκχαι Αθῆναι τε καὶ Θυῖαι* etc.; HeraclitUS, fr. 14 (Diels); Theoc. *Id.* 26;

و همچنین مراسم دیونسیاییه در آتن:

Nilsson, *Griechische Feste*, op. cit., p. 275, note 2.

حال می‌توانیم دلیل این موضوع را در یابیم که چرا مردگان در شماری از اصلی‌ترین جشن‌های دیونیسوس گرامی داشته می‌شده‌اند.

جشن آنتستریا مهمترین جشن مردگان در آتن و در میان ایونایی‌ها به شمار می‌رفت. به احتمال بسیار زیاد، ورود دیونیسوس سوار بر یک کشتی و در پی آن مخلوط کردن شراب مقدس و مسابقه باده‌گساری پس از آن، و همچنین شاید ازدواج ایزد با باسیلینا، جزوی از این مراسم به شمار می‌رفته است. عقیده بر آن بود که در این روزها مردگان به دیدار زندگان می‌آیند، و تا زمان یک اعلان رسمی آیینی مبنی بر آنکه زمان‌شان به پایان رسیده و می‌بایست زندگان را وداع کنند، نزد آنان باقی می‌مانند. برای بررسی گزارشی برجسته در باب این عقیده، که مشخص شده است در مراسم برات مردگان<sup>۱</sup> دیگر مردمان نیز انجام می‌پذیرد، بیاید تا به گفته‌های روده در این باره نگاهی بیندازیم. روده دیونیسوس را که مردگان در جمع ملازمان او به‌نظر به جهان زیرین می‌آیند، «پروردگار ارواح» می‌خواند - در واقع، روده معتقد است که معنای دین دیونسی را می‌توان در کل از این چشم‌انداز درک کرد. در مقابل، امروزه افراد از خود تنها می‌پرسند که چگونه دیونیسوس که در نهایت اصالتاً چیزی جز یک ایزد باروری و حاصلخیزی نبوده است، می‌توانسته سر از یک جشن مردگان در بیاورد. پاسخی را نیز که امثال نیلسون<sup>۲</sup> و داینیر<sup>۳</sup> تلاش می‌کنند به

<sup>۱</sup> All Souls، یا برات مردگان در فرهنگ ایرانی-اسلامی، که در آیین‌های گوناگون جهان برای

گرامی‌داشت و دادن خیرات برای مردگان برگزار می‌شود - م.

<sup>۲</sup> Nilsson, *Griechische Feste*, p. 273.

<sup>۳</sup> L. Deubner, "Dionysos und die Anthesterien," *JDAI* 42 (1927), p. 189.

این پرسش دهند، تنها می‌توان برای تقویت این فرضیه که دیونیسوس می‌بایست از همان آغاز ایزد آنتستریا بوده باشد، مورد استفاده قرار داد. در فرهنگ عامیانه شواهد بسیار را می‌توان یافت مبنی بر آنکه لذتی که آدمی از میوه‌ها و گل‌های زمین می‌برد، شادمانی‌ای که از نوشابه‌های سرمست‌کننده نصیب او می‌گردد - و در واقع، تمامی آن لحظات خوشدلی می‌تواند در پیوند با آن لحظاتی قرار داشته باشد که او مرگِ خویش را در آغوش کشیده و آن را پذیرا می‌گردد. از گفته‌های توکیدیدس چنین بر می‌آید (همچنان که داینر خود به آن اشاره کرده است) که دیونیسوس در زمانی که ایونایی‌ها هنوز در موطنِ خویش کنار یکدیگر زندگی می‌کردند در مراسم آنتستریا گرامی داشته می‌شده است.<sup>۱</sup> هر آن‌کس که این ارتباط را (علی‌رغمِ کهن بودنِ آن) به عنوان موردی کم‌ویش خیالی در نظر بگیرد، تنها می‌تواند از روی دانشی از پیش تصور شده در باب ماهیت و بنیان‌های دیونیسوس سخن بگوید. این فرضیه مدرن که دیونیسوس به عنوان ایزدی بیگانه به‌نسبه دیر وارد یونان شد، بیش از پیش مورد تردید قرار گرفته است. بیایید تا بیشتر به واقعیت‌های آیینی بپردازیم. این واقعیت‌ها بیشتر سزاوارِ آن هستند که اصیل و حقیقی پنداشته شوند، چون آنتستریا تنها جشنِ مردگانی نیست که دیونیسوس در آن شرکت داشته است.

---

<sup>1</sup> Thuc. 2. 15. 4.

نویسنده این موضوع را از آن لحاظ که عده‌ای معتقدند دیونیسوس و اسطوره اش بعدها به این آیین اضافه شده‌اند ذکر می‌کند - م.

آگریونیا (یا آگریانیا، آگرانیا) نیز مشخصاً ایام مردگان به شمار می‌رفت. پیشتر بسیار در باب آن سخن گفتیم. با نظر به نام ماه آگریانوس<sup>۱</sup> که در بسیاری مکان‌ها بر آن صحه گذارده شده است، شکی در کهن بودن و گستردگی این مراسم نیست. شوربختانه، ما تنها در باب نوع مراسمی که در بویوتیا برگزار می‌شد اطلاعاتی مفصل در اختیار داریم. در ارخوموس، زنان به طریزی بی‌محابا توسط کاهن دیونیوسوس دنبال می‌شدند. این گونه فرض می‌شد که آنان از نسل دختران مینیا هستند، کسانی که گفته می‌شد در غلیان جنونی دیونیسی بر سر فرزندان خویش قرعه انداختند و کودکی را که قرعه به نام او افتاد مثله کردند.<sup>۲</sup> در خرونیا<sup>۳</sup>، رسم بر آن بود که زنان در این مراسم در پی دیونیوسوس که گریخته بود بگردند. آنان در نهایت با این خبر باز می‌گشتند که دیونیوسوس به نزد موسه‌ها گریخته و خود را در آنجا مخفی کرده است.<sup>۴</sup>

به هر رو، ما شنیده‌ایم که آگریونیای آرگوس جشنی برای مردگان بوده است.<sup>۵</sup> تلقی روده که تصویری مشابه در باب ماهیت مراسم آگریونیای بویوتیا داشت درست است. بنابراین، بار دیگر با آیینی روبه‌رو هستیم که در آن عناصر دیونیوسوس و مردگان با یکدیگر ترکیب شده است. بدون شک، در اینجا نیز این گونه فرض شده است که دیونیوسوس بعدها نمایان شده، و خود را به مراسمی که پیشتر به شکل جشن مردگان وجود داشته تحمیل کرده است.<sup>۶</sup> اما

<sup>۱</sup> Nilsson, *Griechische Feste*, pp. 271 f.

<sup>۲</sup> Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 38 (299E).

<sup>۳</sup> Chaeronea

<sup>۴</sup> Plut. *Mor. Symp.* 8, *prae*f. (717A).

<sup>۵</sup> *Νεκύσια*: Hesychius.

<sup>۶</sup> Nilsson, *op. cit.*

هیچ منبعی وجود ندارد که بر این گمان صحه بگذارد؛ بلکه کاملاً بالعکس، منابع به روشنی حکایت از آن دارند که این دو آیین - آیین دیونیسوس و آیین مردگان - متلاًزماً با یکدیگر پیوند داشته‌اند و از اساس، آیینی یگانه را شکل می‌داده‌اند. مراسم آرگوس که به واسطه حاشیه فوق‌الذکر از هسیخیوس، به عنوان جشن مردگان هویت یابی شده است، بر اساس حاشیه دیگری از او، برای گرامیداشت یکی از دختران پروتوس<sup>۱</sup> (شاه آرگوس) برگزار می‌شده است. بنابراین در اینجا نیز همچون مراسم بویوتیا به زنان جایگاهی برجسته تعلق گرفته است، و در هر دو مراسم، این زنان متعلق به حلقه دیونیسوس هستند که پیش‌قراول اند. اما چیزهای دیگری نیز در این باره وجود دارد. وقتی گفته می‌شود که آگریونیای آرگوس برای گرامیداشت یکی از دختران پروتوس برگزار می‌شده است، ما می‌بایست این آیین را با اسطوره‌ای پیوند دهیم که در آن دختران پروتوس، که به دلیلی مشابه دختران میناس توسط دیونیسوس به ورطه جنون در افتاده‌اند، تعقیب می‌شده‌اند و بزرگترین آنان، ایفینوی<sup>۲</sup>، در اثر این آزارها و شکنجه‌ها جان می‌بخت.<sup>۳</sup> همچنان که می‌دانیم، در آیین آگریونیای بویوتیا نیز زنان این گونه تعقیب می‌شدند، و این آیین نیز خالی از عنصری تراژیک نبوده است، چرا که در آن زنان را با یک شمشیر می‌ترساندند، و احیاناً اگر یکی از آنان نمی‌توانست جان خود را نجات دهد، کشته می‌شد. مفهوم این آیین را با نظر به اسطوره لیکورگوس می‌توان در

---

<sup>۱</sup> Proetus

<sup>۲</sup> Iphinoe

<sup>۳</sup> Apollod. *Bibl.* 2. 2. 2.

یافت. او با سلاحی مرگبار به «پرستاران» دیونیسوس حمله بُرد، و خود ایزد را مجبور کرد که برای نجات خویش به اعماق دریاها بگریزد. آیا همین طرح کلی نیست که در آیین آگزیونیای خرونا، هنگامی که زنان در پی دیونیسوس گریخته می‌گردند، و نهایت با خبر پناهنده شدن او به موسه‌ها و مخفی شدن‌اش نزد آنان باز می‌گردند، تکرار می‌شود؟

بنابراین، مراسم آرگوس که منابع آن را جشنی برای مردگان خوانده‌اند، به‌روشنی شبیه مراسم بویوتیا که برای دیونیسوس برگزار می‌شد بوده است. در نگاه اول، کاملاً واضح به نظر می‌رسد که مراسمی که تداعی گر یک چنین تجربیات تراژیکی است و آنها را به منصب ظهور می‌رساند، می‌تواند به‌درستی یک جشن مردگان نیز تلقی شود. همچنین می‌توان احتمال داد که زمان برگزاری آگزیونیا تقریباً مشابه آنتستریا بوده است – اگر این مراسم آنچنان که احتمال می‌رود، واقعاً در ماهِ *الافیولیون*<sup>۱</sup> برگزار می‌شده، زمان برگزاری آن یک ماه پس از آنتستریا بوده است.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Elaphebolion

<sup>۲</sup> در باب این احتمال قوی، نگاه کنید به: Nilsson, *op. cit.*

## ۱۰. نظریه‌های مدرن

این در طبیعت یونان است که اشکال بنیادین هر آنچه را که وجود دارد فراچنگ آورَد. این اشکال در پرتوهای روشنایی‌ای واضح و مشخص همراه با تازگی تمامی عناصر بنیادین پدیدار می‌گردند. تمامی اصلاحات و ویرایش‌های برآمده از روحی برانگیخته، و تمامی اضافاتی که از روحی سرکش سر بر آورده است، در سویی دیگر قرار می‌گیرند. از دل این اشکال زنده و بنیادین است که جهان نخستینی به برون می‌نگرد و از هواهای تازه استنشاق می‌کند. گوته همچنان که آن سردیس اسب بر بلندای ستوری پارتنون<sup>۱</sup> را باز می‌کاوید، تماماً تحت تاثیر این موضوع قرار گرفته بود که در اینجا هنرمند اسبی نخستینی را باز آفریده است. این موضوع بیانگر نکته‌ای بس پراهمیت در باب چشم‌انداز یونانیان و اشکال‌شان می‌باشد. چیز نخستینی آن چیزی است که بیش از هر چیز دیگر دارای حیات و پویایی است – و در واقع، می‌توان گفت چیز نخستینی تنها چیز حقیقتاً زنده و پویا است. در اینجا، این استعداد و توانایی ذهنی هنرمند نیست که به آفرینش‌های اسطوره یونان حیات و پویایی‌ای منحصر به فرد ارزانی می‌دارد، حیات و پویایی‌ای که ضربان قلب آدمی را چه در امروز و چه در طی قرون و اعصار همواره تندتر کرده

---

<sup>۱</sup> Parthenon

است؛ بلکه این پیدایی و ظهور جهان نخستینی است که این آفرینش‌ها قادر به تداعی و بازآفرینش آن بوده‌اند.

به همین دلیل است که دوگانگی‌هایی اینچنین در نسبت‌هایی غول‌آسا در قالبِ مواجهه‌ای متقابل در اینجا نیز شکل گرفته است. هیچ مفهوم دلبخواهانه و هیچ کششی از برای رستگاری آنها را با یکدیگر آشتی نمی‌دهد. تنها در ضدیت با تمامی سازش‌ها، در تنش و رویارویی مطلق، زمانی که تمامی برنهادها و چیزهای متقابل لگام‌گسیخته و بدون مرز می‌گردند، است که سرِّ عظیم یگانگی از ژرفاناهای وجود فریاد کشیده می‌شود؛ نه تنها فریاد کشیده می‌شود، بلکه این یگانگی خود در هیأتِ الوهیتی دیوانه - در هیأتِ دیونیسوس - بر اسطوره و آیینِ یونانی هویدا می‌گردد.

دوگانگیِ وجودِ او خود را در قالبِ برنهادهای جذبه و وحشت، سرشاری‌ای بدون مرز و نابودی‌ای وحشیانه، آشکار کرده است؛ در غوغایی که خاموشی‌ای مرگبار بخشِ جدایی‌ناپذیری از آن است؛ حضوری بلافصل که بُعد و دوری‌ای مطلق است. تمام مواهب و پدیده‌ها ملازم با او نشانگرِ دیوانگیِ محضِ جوهرهٔ دوگانهٔ او است: غیگویی، موسیقی، و سرانجام شراب، منادیِ آتشگون ایزد، که در درونِ خود خوشی و توحش را توأمان دارا است. در اوجِ جذبه، تمامیِ این تناقض‌ها به ناگاه نقاب از چهره بر می‌گیرند، و نامِ خود را که همانا مرگ و زندگی است آشکار می‌کنند.

دیونیسوس که تمامی آنها را منسجم و به هم پیوسته نگاه می‌دارد، می‌بایست روح الهی یک واقعیت غول‌آسا باشد، یک اصل اولیه بنیادین برای هستی، که در جوهره آن می‌توان چرایی خوانده شدن او به عنوان یک دیوانه و همچنین چرایی تلازم ظهور او با پیدایی جنون و دیوانگی را یافت. اما پیش از آنکه این مشی فکری را دنبال کنیم، می‌بایست به سنجش نظریه‌هایی که اخیراً در شرح جنون و دیوانگی دیونوسی ارایه شده‌اند پردازیم.

تا یک نسل پیش از این، این استدلال کاملاً قانع‌کننده می‌نمود که بگوییم جنون ماینها ریشه در یک هم‌ذات‌پنداری احساسی با سرنوشتی دارد که هم‌ساله بر حیات گیاهی حادث می‌گردد. ال. پرلر<sup>۱</sup> در این باره گفته است که «این اندوه جانسوز زمین و طبیعت بوده است، لگام گسیخته‌ترین نومیدی یک روح که نزدیک شدن مصائب زمستان را احساس کرده است، و در عین حال، همچنان نور امیدی در خود احساس می‌کند که بهاران بی‌شک دگرباره می‌بایست باز گردد، و همراه با آن، ایزد جوانی، شادمانی، و نیروی طبیعت، که جاودانه در آفریده‌های بی‌شمار فرا می‌جوشد.» با این حال، اخیراً ایرادی به‌جا بر این نظریه وارد آمده است. طبیعت در زمستان‌های جنوب نه تداعی‌گر تصویری از مُردن است، و نه روان آدمی را بر آن می‌دارد که در شیون‌هایی هم‌ذات‌پندارانه یا در غلیان‌هایی نومیدانه هم‌انباز شود. افزون بر این، در آیین دیونیسوس هیچ گونه تناوبی از شیون و شادمانی که با چرخه نمو و مرگ حیات گیاهی در ارتباط باشد دیده نمی‌شود.

<sup>1</sup> L. Preller

چندین دهه پیش از آنکه *اسطوره‌شناسی*<sup>۱</sup> پرلر به انتشار برسد، کا. ا. مولر متوجه شده بود که چیزی کاملاً رازآلود در باب *μανία* (مانیا، شوری‌دگی) دیونسی وجود دارد.<sup>۲</sup> او نقطه نظر خویش را در مخالفت شدید با دیدگاه افرادی همچون یوت. ها. فوس<sup>۳</sup> و نظریه ضدنمادگرایی اش بیان کرد. مولر بر آن بود که *μανία* دیونسی نمی‌توانسته به واسطه نیروهای خارجی بخصوص نوشیدن شراب بر انگیزته شده باشد، چرا که اساساً این زنان بودند که به ورطه جنون ایزدی در می‌افتادند. ما در این جنون و دیوانگی مشییِ بخصوصی را باز می‌شناسیم که مختص کسانی است که به ایزد باور دارند، و شرح و توضیح آن را نیز تنها می‌توان در پرستش خود آنان باز یافت. او در اینجا اشاره به شیوه‌ای از پژوهش کرد که بعداً دنبال شد. کا. ا. مولر خود جرأت نکرد که در این باره توضیحات مقتضی را ارایه دهد — هر چند او باور داشت که نمونه‌های مشابه قطعی‌ای را در میان کاهنان خاور یافته است. چند سال بعد، او در کتاب *باستان‌شناسی هنر* باور خود را تا اندازه‌ای تغییر داد.<sup>۴</sup> اما تفکرات اولیه او در آثار اروین روده به بار نشست، کسی که در آغاز ارایه به‌حق مشهور خویش در باب دین دیونیسوس، مشخصاً به پیشگامی مولر اشاره کرده است.<sup>۵</sup>

هر چند که زبردستی و فراست روده شایسته ستایش است، اما امروزه دیگر نمی‌بایست فریب این موضوع را بخوریم که نتایج او تحت تأثیر پیش‌فرض‌های

<sup>۱</sup> Mythologie

<sup>۲</sup> Karl O. Müller, *Kleine Schriften*, Vol. II, pp. 28 ff.

<sup>۳</sup> J. H. Voss

<sup>۴</sup> K.O. Müller, *Handbuch der Archäologie der Kunst* (Breslau, 1848) p. 594.

<sup>۵</sup> E. Rohde, *Psyche*, Vol. II, p. 6, note 2.

روانشناسانۀ روزگارِ او به دست آمده‌اند. هر تفسیری که او از پدیدهٔ دینی ارایه داده است، می‌بایست با ذهنیتِ بشری آغاز شده باشد. نیچه در *زایش تراژدی*<sup>۱</sup> خود، ریشهٔ مراسماتِ نوشخوارانۀ دیونیزی را در «تأثیرات معجون‌های مخدری که تمامی انسان‌های بدوی از آن در سرودهای خویش سخن گفته‌اند» یا در عواطفی که به واسطهٔ «قربتِ نیرومندِ بهار که تمامی طبیعت را با شادمانیِ خود در بر می‌گیرد» بر انگیخته شده‌اند، باز می‌جوید. «همچنان که عواطف نیرومندتر و عمیق‌تر می‌شوند، عنصرِ ذهنی تماماً مبدل به یک خود-فراموشی می‌گردد.» در این باب، روده دیگر نمی‌توانست با او هم‌داستان باشد؛ چرا که روده در آن زمان تمامی پیوندهای خود را با واقعیت‌های جهان به طور کلی از دست داده بود. تنها چیزی که باقی مانده بود، جهانِ ذهنیِ درونِ ما همراه با تجربیاتِ متخص به آن بود، از این رو، توضیحی که او ارایه داد، در ماهیتِ خود می‌بایست تماماً روانشناسانه تلقی می‌شد. اما به هر رو، شگفت‌انگیزترین عنصر در این میان، دیالکتیکی بود که او بکار گرفت. او باور داشت که با تمامی انگیزه‌ها و نیروی لازم در حال پیشروی است، و به تعبیر خودش، «در حال تذهیبِ خود از تمامی نظریه‌های برآمده از الگوهای از تفکر که بیگانه با موضوع مورد بحث هستند» می‌باشد، وقتی برای کمک به فهم پدیدهٔ مورد پژوهش، به ارایه این فرضیه همت گماشت که: «برایندی که خود را در حاضران در مراسم نمایانگر ساخته است - یعنی وضعیتی جذبه‌آمیز - به عنوان حالتی که به طرزی عامدانه و ارادی ایجاد شده است نگریسته می‌شد؛ و آن را

---

<sup>۱</sup> Birth of Tragedy

به عنوان هدف یا دست کم یکی از اهداف این نگاهداشت‌های آیینی شگفت‌تلقی می‌کردند.»

عجیب است اگر روده توانسته باشد این مورد را همچون فرضی بی‌طرفانه و طبیعی تلقی کرده باشد. تنها با بکارگیری همان تک واژه «ارادی»، او نظریه‌ای را بر دانسته‌های موجود برای شرح آنها تحمیل می‌کند - آن هم نظریه‌ای بس بی‌پروا و جسورانه. به‌واقع، در اینجا می‌توان گفت که با این فرض، هر آنچه که او در سرتاسر اثر خویش قصد موجه نمودن آن را داشته، پیشتر به عنوان پیش‌فرض ارایه شده است. پس بنا بر تلقی روده، جذبه‌های جنون‌آمیز عامدانه ایجاد می‌شده‌اند. آن رقص‌های بی‌پروا، آن لرزش‌های سر، و آن عربده‌هایی که پرده تاریک شب را از هم می‌درید، غلیان و جوشش غیر ارادی عواطف نبودند، بلکه شیوه‌هایی بودند برای برانگیختن عواطفی آتشین، عواطفی که با رها کردن خود در لمحاتی جذبه‌آمیز، در پی یگانگی با الوهیت و شادمانی بودند. این جنونی واقعی نبوده است. هیچ چیز ماوراءطبیعی‌ای که ذهن هنگام رویارویی با آن به ورطه خلسه و گیجی در می‌افتد، در اینجا بر حاضران مشعوف و شادمان واقع نگشته است. آنان تنها در پی آن اند که «از زندان تنگ و تاریک تن رها شوند، و ایزد را در آغوش گرفته، با او یگانه شوند.» لیک این همه، اگر از خویشتن بپرسیم که دیونیسوس چگونه نیروی جذب و ربایش را اعمال می‌کرد، یا ماهیت جوهره او چه بود که آدمی را بر آن می‌داشت برای یگانگی با او به سویش بشتابد، به پاسخی نخواهیم رسید. در اینجا، او واضحاً همچون یک ایزد که از الگوهای خاوری تبعیت می‌کند تصور شده است، و

در معنایی عام، همچون الوهیت و بی‌کرانگی‌ای که روح شخصی مایل است خود را شادمانه به آن بسپارد. به همین خاطر است که برای روده اینچنین واضح می‌نماید که از الگوهای گوناگونی که علی‌الظاهر این گرایش را تقویت می‌کند، مثال بیاورد. بنا به تصور او، استعمالِ حشیش و دیگر الگوهای مشابه که در شرق برای ایجاد حالتِ شادمانی و شعف به کار گرفته می‌شده، با وضعیتِ جذبه‌آمیزِ دیونوسی «مطلقاً همانند» است.

این اندیشه‌ها تا چه اندازه از حقیقتِ دیونیسوس به دور اند! برای روده «آیینِ جذبه‌آمیزِ تراکیایی» بروزی است از یک انگیختارِ دینی که در سرتاسرِ جهان یافت شده است، انگیختاری که «می‌بایست تماماً از یک نیازِ برآمده از نهادِ بشری سرچشمه گرفته باشد، حالتی از سرشتِ روانی و جسمیِ او.» او می‌گوید «در این لحظاتِ مالا مال از شعف، آدمی تنها در پی مواجهه با نیروی حیات‌بخشِ بشری است، نیرویی که او احساس می‌کند با حبس کردنِ خویشتن در هستیِ شخصیِ خود و دنبال کردنِ پرستش‌های معمولِ سربه‌زیرانهٔ آن، او را احاطه کرده و بر بلندای او در جوش و خروش است. او ترجیح می‌دهد که در این لحظات از بند تمامیِ قیود رها گردد، و با سرشاری‌ای پرشور» به «یگانگی» کامل با ایزد دست یابد - «یگانگی»‌ای از همان نوع که در بالا از زبانِ خودِ روده در باب آن سخن گفتیم.

روده به‌خوبی به این موضوع آگاه بود که مسأله خود-تلقینی<sup>۱</sup> که در نهایت به وهمی مطلق ختم می‌شود، موردِ پذیرشِ همگان قرار نخواهد گرفت. او خود

---

<sup>۱</sup> self-hypnosis

می‌گوید که در این فرضیه یک استعداد بیمارگونه، به عنوان پیش فرض ارایه شده است. مسلماً بیمارگونگیِ موروثیِ شمن‌های آسیایی و افرادی همچون آنان که روده مایل به آوردن مثال از آنان است، به‌خوبی شناخته شده است. روده در این باره نیز به خود تردیدی راه نمی‌دهد که به خوانندگان خود یادآور شود که چگونه اپیدمی‌های دینی در دوره‌های متأخرتر تمامیِ کشورها را گاه‌گداری در خود فرو گرفته‌اند. یک «اپیدمی دینی» مشابهِ اپیدمیِ رقصِ پس از مرگِ سیاه در اروپا، «می‌بایست در ذهن افراد آمادگی لازم برای پذیرشِ دیونیسوس تراکیایی و مراسم‌های جذبه‌آمیز او را ایجاد کرده باشد.» او همچنین کاملاً در این عقیده خویش جازم است که در نتیجهٔ مهاجرت‌های دوریک، «اختلالی شدیدی در تعادل روانی» به وجود آمده بوده است. اما تعجب‌انگیزتر از همه: «یک وضعیتِ بیمارگونهٔ ذهنی به عنوان عوارضی از هیجاناتِ عمیقِ باکخی در سرشتِ یونانی باقی ماند، هیجانانی که روزگاری همچون یک اپیدمی سرتاسرِ یونان را در نوردید، و هنوز نیز متناوباً در دوره‌هایی در هیأت جشن‌های شبانهٔ دیونیسوس سر بر می‌آورد.»

از آنچه گفته شد، به‌روشنی می‌توان دریافت که برای آنکه نظریهٔ روانشناسانه روده حتی تا اندازه‌ای مبهم نیز معقول بنماید، می‌بایست دست به چه قیاس‌های بعید و ارایهٔ چه تفاسیر تحمیلی‌ای در باب پدیده‌های تاریخی زد. تا هنگامی که ما اطلاعی از میزانِ اعتبار و گستردگیِ این اندیشه نداشته باشیم و همچنین ندانیم که آیا این جذبه‌ها و اشتیاق‌های دینی را تنها می‌توان به کمکِ روانشناسی یا اگر نیاز افتد روانپزشکی شرح داد، درکِ میزانِ اقناع‌کنندگیِ

اظهاراتِ او نیز برایمان ممکن نخواهد بود. لیک ما اگر به خودِ پدیدهٔ یونانی آنچنان که در منابع ارایه شده است وفادار بمانیم، در آن صورت، نظریهٔ روده بلافاصله تمامی معقولیت و قدرتِ اقناع‌کنندگیِ خود را از کف می‌دهد. اشکال به‌خوبی شناخته‌شدهٔ ماینها به هیچ وجه نمایانگرِ وضعیت آسیب‌شناسانه‌ای از ذهن نیستند، و تا سرحدِّ ممکن از انگارهٔ شمن‌های مجذوب به دور اند. البته درست است که نیچه نیز به نمونهٔ اپیدمیِ رقصِ قرونِ وسطای رو به انحطاط استناد کرده است، و هویت‌یابیِ شوریدگیِ دیونیزی با مرضی اپیدمیکِ توسطِ روده، حتی بر کتابِ ویلامویتس، *ایمانِ هلنی‌ها*<sup>۱</sup>، نیز تأثیری فریب‌آمیز بر جانهاده است، اما آیا ما واقعاً می‌توانیم به این موضوع باور بیاوریم که یونانیان در طی قرونی که در اوجِ شکوفاییِ خود قرار داشته‌اند، به همان سادگی که مردمانِ قرونِ وسطی به دلیل بیماری‌ای هولناک دچار اختلالِ مشاعر شدند و از ترس دوزخ اندام‌شان لمس گردید، به ورطهٔ شوریدگی‌ای جذبه‌آمیز در افتاده باشند؟ شمن‌ها، آنگکوک‌ها<sup>۲</sup>، اطباء، درویشان و امثالِ ایشان که روده پیوسته به آنان اشاره کرده است، از زمرهٔ کهنه یا گروه‌های دینی‌ای هستند که آموخته‌اند چگونه گونه‌ای خود-انگیخته از جنون را با استفاده از ابزارهای مصنوعی در خویشتن ایجاد کنند. اما در مقابل، در میان یونانیان، کاهنان کاملاً در حاشیهٔ مراسماتِ آیینی قرار می‌گرفتند، و جشن‌های نوشخوارانه از زمرهٔ اموری بود که آحادِ مردم جامعه در آن حضور می‌یافتند

---

<sup>۱</sup> Glaube der Hellenen

<sup>۲</sup> Angekoks

— بخصوص زنان، هر چند ممکن است که این مراسمات به صورت انجمن‌های برادری—خواهری نیز نمود یافته باشد.

اما از سویی، روده و پیروانش این حقیقت را که زنان در آیین دیونیسوس ایفاگر نقشی محوری هستند، دقیقاً به عنوان مدرکی برای صحه‌گذاردن بر دیده‌گاه‌های خودشان تلقی می‌کنند. همه می‌دانند که زنان تا چه اندازه تحریک‌پذیر اند، تا چه اندازه سریع و آسان تخیل‌شان هراسناک می‌شود، و تا چه اندازه مایل به پیروی بدون اراده هستند. این ضعف‌های موجود در شخصیت زنان، در اینجا ظاهراً قرار است توضیح‌دهندهٔ موارد توضیح‌ناپذیر باشد: که چگونه مردمانی همچون یونانیان می‌توانستند قربانی یک شوریدگی مذهبی شوند. روده در این باره توضیح می‌دهد که «[آیین دیونیسوس] می‌بایست معرفي خود را بیش از هر عامل دیگری تماماً به آنان [زنان] مديون باشد.» حتی ویلامیتس نیز در این باره می‌گوید که «این زنان بودند که به رسمیت شناختن ایزد بیگانه را تحمیل کردند.» به عبارتی دیگر، از میان تمامی مشخصه‌های زنان، که حامیان اصلی دین دیونوسی هستند، تنها ساده‌لوحی و تعصب‌شان مدنظر قرار گرفته است. و درست به همان گونه‌ای که میلی برای درک این موضوع وجود ندارد که شور و اشتیاق از طبیعت یگانهٔ خود ایزد سرچشمه می‌گیرد، در اینجا نیز به جای درک این موضوع که این شوریدگی‌ها تنها برآمده از اشتیاق بشری برای رهایی و نجات است، این دیدگاه ارایه شده، که بنا بر آن می‌توان گفت که از نقش عنصر مؤنث در دین دیونیسوس تنها می‌توان برای ارایهٔ توضیح در باب اختیار کردن و اشاعهٔ آن استفاده کرد. اما

به هر رو، اگر پرداختن به کلیات را کنار بگذاریم، و توجه خویش را بر زنان دیونیسوس و نقش به روشنی توصیف شده آنان معطوف کنیم، یافتن مشابهت میان آیین‌های دیونسی و زرق و برق‌های جذبه آمیز ادیان بیگانه بیش از پیش امری بعید می‌نماید. حتی تشریفات نوشخوارانه به خوبی شناخته شده آسیای صغیر که اغلب آنها را مرتبط با تشریفات آیینی دیونیسوس می‌پندارند، در واقعیت امر، ارایه کننده تصویری کاملاً متفاوت اند. پیرامون دیونیسوس را زنانی شوریده و شیدا فرا گرفته‌اند. این زنان دایه‌ها یا مادران شیریهستند - و این گونه نیز خوانده شده‌اند. آنان از طفلان مذکر تازه متولد شده پرستاری و مراقبت می‌کنند، و توله‌های حیوانات را در طبیعت وحشی از پستان خویش شیر می‌دهند. اما از سویی دیگر، در پی شکار این حیوانات نیز بر می‌آیند و آنها را بر خاک افکنده و تکه‌تکه می‌کنند، و گوشت خون‌چکان‌شان را خام‌خام می‌بلعند. قیاس‌ها و مشابهت‌هایی که توسط روده طرح گشته است، کمترین مناسبت و ارتباطی با تمامیت هستی‌مایندها و کنش‌هایی که مختص به آنان است ندارد، و تفاسیر او تماماً از درک قضایای اصلی باز مانده‌اند. یک چنین توصیفاتی چگونه می‌توانند این تلقی را ایجاد کنند که آدمی به این شیوه می‌خواسته است خود را استعلی ببخشد، و خویشتن را به یکباره به آغوش ایزد در بیندازد!

با تمام این تفاسیل، دیگر نیازی نیست که از این مشی تحلیلی دنباله‌روی کنیم. به واسطه یک مدرک بسیار پراهمیت که به طرز غریبی تاکنون ناشناخته و بی‌اثر باقی مانده است، کمیت نظریه روده به شدت لنگ می‌شود. ایزدی که از

برای او رقص‌های خروشان بر می‌آشوبند، خود دیوانه و مجنون است! بنابراین، هرگونه تفسیری که در این باره ارایه می‌شود، در وهله نخست می‌بایست برای خودِ او صادق باشد. کهن‌ترین منبع در باب او، یعنی *ایلیاد* ۶. ۱۳۲، او را *μαϊνόμενος* (منومِنوس، شوریده) خوانده است، و شماری دیگر از عناوین، توصیفات و شرح‌ها جای هیچ شک‌ی باقی نمی‌گذارند که تقریباً هر آن‌چه که درباره ماینداهای او گفته شده، در بابِ خود او نیز صادق است – و در واقع، بیش از همه در بابِ خود او صادق است. او خود آن دیوانه است؛ او خود به‌هتزاز درآورنده تیرسوس، او خود درنده، و او خود خورنده گوشت خام است. اینکه نشانه‌ای اینچنین روشن و واضح پیشتر مورد اغماض قرار گرفته، بسیار مایه شگفتی است. کا. ا. مولر پیشتر بر آن بود که «لقبِ دیوانه» می‌بایست «از طریق پرستش‌اش به او رسیده باشد، چرا که در ادیان باستان، شیوه‌ای که به واسطه آن ایزد پرستیده می‌شد، اغلب هویت او را تعیین می‌کرد.»<sup>۱</sup> و روده با ارجاعی دست‌ورزانی به تعلیق هومر، می‌گوید: «به‌واقع، ممکن است در اینجا با یک کنایه قلب<sup>۲</sup> اسطوره‌ای یا آیینی روبه‌رو باشیم. طبیعت فضایی که ایزد خلق کرده است، به سمت خود او بازتاب می‌یابد.»<sup>۳</sup> او سپس می‌افزاید که «برای یک چنین موردی می‌توان مثال آورد.» اما با ارایه مثال، سخن خویش را

<sup>۱</sup> K. O. Müller, *Handbuch*.

<sup>۲</sup> Hypallage، یا «کنایه قلب»، حالتی است که در یک جمله صفت یا مشخصه‌ای در وضعیتِ دستوری برای چیزی بکار می‌رود، اما در وضعیتِ معنایی بیانگر صفت و حالت چیزی دیگر است؛ به عنوان مثال در عبارت «روزهای خواب‌آلود»، صفت خواب‌آلود گرچه دست‌وراً برای «روزها» بکار رفته، اما در واقع امر برای اشخاصی که در آن روزها زندگی می‌کنند مصداق یافته است – م.

<sup>۳</sup> E. Rohde, Vol. II, note 2 of p. 5; p. 6.

نقض می‌کند: «دیونیسوس که باعث سرمستی است، خود همچون ایزد سرمستی بازنمایی گشته است.» هر اندازه که این تلقی طبیعی می‌نماید که یک ایزد خود در برکاتی که افاضه‌کننده آن است سهیم باشد، تصور او بر اساس ذهنیتی که یک انسان الوهی از او دارد پوچ و بی‌معنی به نظر می‌رسد. اگر جنون واقعاً آنچنان که روده اصرار می‌ورزد، همچون وضعیتی نگریسته شود که پرستندگان عامدانه خود را به آن وارد کرده‌اند تا این‌گونه بتوانند به سوی جهان الوهی استعلی بیابند، آنگاه متقاعد کردن ما برای آنکه بپذیریم جنونی مشابه به خود ایزد انتقال یافته است و هیچ چیز عجیب و ناممکنی نیز که در این فرایند احساس نمی‌شود، قدری مشکل خواهد بود.

این‌گونه، مشاهده می‌کنیم که روده در وضوح بخشیدن به پدیده جنون توفیقی حاصل نکرده است، پدیده‌ای که فهم آن پیش‌نیازی ضروری برای کسب بینشی ژرف نسبت به ماهیت دین دیونیسوس می‌باشد.

با این همه، حتی امروز نیز، علی‌رغم تمامی اشتباهات آن، این ارایه را می‌توان شایسته احترامی دانست که در طی زمان کسب کرده است، چرا که روده واکاوی قدسی‌ترین بخش‌های هستی بشر را برای یافتن اصول بنیادین جنبشی به بزرگی و اهمیت جنبش دیونیسوسی امری ضروری تلقی می‌کرد. برای کسی که مرید شوپنهاور و دوست نیچه بوده است، این موضوع که اندیشه‌ها و رویه‌های دینی بدوی می‌بایست برآمده از سپهر خام‌دستانه‌ترین عادات و کنش‌ها، و مادی‌ترین و «عرفی»‌ترین شیوه نگرش به چیزها بوده باشند، نمی‌توانست هم امری واضح و مسلم به نظر آید.

این شیوهٔ اندیشیدن در دهه‌های پایانی قرن گذشته به طور فزاینده‌ای رو به گسترش نهاد، و در نهایت به تفکری غالب مبدل شد. هم‌اکنون تفاسیر ارایه‌شده در باب جنبش دیونسی مرکز ثقل خود را در پژوهش‌های ویلهلم مانهارت<sup>۱</sup> که حرف‌های بسیاری برای گفتن داشت یافته بود. به هر رو، از این پژوهش‌ها قاعده‌ای پیشرو سر بر آورد: که آیین‌های مردمان باستان تا آنجایی که به طبیعت گیاهی باز می‌گشت، در تحلیل نهایی نمی‌توانسته معنایی بیش یا متفاوت از آنچه که حتی امروز هم در اعمال تقریباً مشابه رعایای شمال اروپا دیده می‌شود، داشته بوده باشد.

هم‌اکنون در باب جنون دیونسی که روده معنایی آنچنان عمیق و والا را برای آن یافته بود، این گونه تصور می‌شد که برای هدفی کاملاً مادی به اجرا در می‌آمده، و تماماً درخور و متناسب با نیازها و شیوهٔ تفکر رعایای ساده بوده است. شخص به واسطهٔ آن قصد داشت که رشد گیاهان را در دشت‌ها و مزارع بر بینگیزد. «جادوی گیاهی»، تعبیری که مانهارت برای غوغاها و پایکوبی‌های رعایا بکار می‌گیرد، همان راز غایی‌ای است که در پس شوریدگی‌های شادمانه نهفته است. دور کردن ارواح پلید از دشت‌ها و مزارع، و به کف آوردن سالی پُر محصول از ارواحی که اعتقاد بر آن بود هر آنچه که رشد می‌کند به فعالیت آنها وابسته است — این تنها چیزی است که مردمان سادهٔ روستایی عصر باستان هنگام برگزاری دسته‌های آیینی پرغوغای خویش در روزهای خاصی از سال، در ذهن داشتند. فریادها، رقص‌ها، پوشش‌ها، و گرداندن مشعل‌ها که در این

---

<sup>۱</sup> Wilhelm Mannhardt

مراسم‌ها به اجرا در می‌آمد، به نظر کاملاً برای بیدار کردن ارواح مزارع و بر انگیختن آنها به فعالیت مناست بوده است. و این گونه، معمّای خروش *Θυιάδες* (تیادس) و شوریدگی *Μαινάδες* (ماینادس) حل می‌شود. فوگت که به طور نزدیکی از مانهارت دنباله‌روی می‌کرد، این نظریه را در دوره‌ای نه چندان نزدیک به زمان انتشار *روان*<sup>۱</sup> روده، بسط و تفصیل داد.<sup>۲</sup> رپ این مسیر را ادامه داد.<sup>۳</sup> و بعداً این نظریه با ترکیب شدن با اندیشهٔ جذبهٔ نجاب‌بخش روده، تلفیقی بس غریب را آفرید،<sup>۴</sup> و امروزه نیز می‌توان گفت این نظریه پذیرشی عمومی یافته — علی‌رغم جرح و تعدیل‌های اندکی که جسته‌وگریخته بر آن صورت پذیرفته است.

هیچ دلیلی وجود ندارد که بخواهیم وقت‌مان را صرف انتقاد کردن از نقطه‌نظر اصلی این دیدگاه بکنیم. این نظرگاه به‌روشنی مهمترین حقایق آیینی را که گمان می‌شود در باب آن توضیحی ارایه داده است، نقض می‌کند. اطلاعی در دسترس ما نیست که در یابیم آیا عناصر نوشخوارانه در دیونیسوس و جشن‌هایش به طریقی به واسطهٔ مردمان باستان به حاصلخیزی مزارع پیوند داشته شده است یا خیر. تئاترهای دیونیسوس نیز تا آن اندازه که می‌توان احتمال‌اش را داد از مزارع به دور بوده است. تا آنجا که ما اطلاع داریم، پیروان دیونیسوس نواحی‌ای را که آدمیان در آن به کار و زندگی مشغول بودند ترک

<sup>۱</sup> Psyche

<sup>۲</sup> Voigt, W. Röscher, *Lex. s. v. Dionysos*.

<sup>۳</sup> Adolf Rapp, *ibid.*, s. v. *Mainades*.

<sup>۴</sup> به عنوان مثال، نگاه کنید به:

می کردند، و همراه با ایزد در انزوای کوهستان‌های جنگلی و بر چکادِ مرتفع‌ترین کوه‌ها به رقص و پایکوبی می‌پرداختند. و آیا کوچکترین مشابهتی را می‌توان میان پیوند مادرانه با حیوانات وحشی، از هم دریدنِ آنها و بلعیدن گوشت خام‌شان، و آنچه در بابِ رعایای اروپای شمالی شنیده‌ایم، پیدا کرد؟ آیا یک چنین کنش‌هایی تداعیِ گرِ جادوی گیاهی برای ما است؟ و آیا ما را پروای آن است که فراموش کنیم ماینادها در درجهٔ نخست موجوداتی الهی و اسطوره‌ای بودند، و زنان فانی نیز آن‌هنگام که همچون باکانتها خروش بر می‌آوردند، تنها در حال تقلید از آنان بودند؟ آیا ما را پروای آن است که فراموش کنیم دیونیسوس خود دیوانه بود؟ فلکلوریست‌ها نیز این شواهد را نادیده می‌انگارند. یعنی آنان خواستار چیزی جز آن نیستند که ما باور کنیم تمامی کنش‌ها و اعمالی که توسط انسان‌ها انجام می‌گرفت، و گمان می‌شد که ارواح را به واسطهٔ جادوی گیاهی وادار به یاری رساندن به آنان می‌کند، به خود این ارواح و تمامی سازوبرگی که آنان با خود به همراه داشتند منتقل می‌شده است. می‌توان تمامی استنباط‌هایی را که رپ به منظور موجه جلوه دادنِ یک چنین فرضیهٔ غیرمعمولی ارایه داد<sup>۱</sup> نادیده انگاشت. همچنین می‌توان از نقطه‌نظرهای مرتبطی که در خصوصیاتِ خود متفاوت از نظرگاهِ ارایه‌شده در بالا هستند، لیک در کلیتِ خود تردیدهای مشابهی را به بار می‌آورند، چشم‌پوشی کرد.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Rapp. *op. cit.*

<sup>۲</sup> به عنوان مثال، نظرگاه‌های ارایه‌شده در:

L. Weniger, *Archiv für Religionswissenschaft* (1906), pp. 234 ff.

تفسیری دیگر نیز که به طرز غیر معمولی مقبولیت یافته است وجود دارد که می‌بایست مختصراً به آن پرداخت. در این تفسیر به موردی بخصوص پرداخته می‌شود. در چارچوب کلی دیدگاه روده، هیچ توجیه رضایت‌بخشی را نمی‌توان در باب مثله کردن حیوانات و بلعیدن آنها یافت. در مقابل، فوگت به این نکته اشاره می‌کند که پدیده مثله و بلعیده شدن عموماً نسبت به حیواناتی اتفاق می‌افتد که می‌توان آنها را به واسطه قوه حیاتی و نیروی جنسی‌شان تجسمی از ارواح گیاهی پنداشت، تا آنجا که دیونیسوس نیز خود اغلب در هیأت آنها پدیدار می‌گردد - یعنی در هیأت نرّه گاو و بز.<sup>۱</sup> با این تفسیر، این تلقی ایجاد می‌شود که گوشت خام خون‌چکان می‌بایست بلعیده شود تا این‌گونه «عصاره حقیقی حیات» توسط شخص جذب گردد، و بنابراین، این نتیجه‌گیری را نیز می‌توان انجام داد که زنان خروشنده قصد دارند «نیرو و برکات طبیعت آفریننده» را به خویشان اختصاص دهند، و «در عین حال، این نیرو را به زمین و طبیعتی که آبستن گشته و متولد می‌سازد، ارزانی دارند.» لیک اگر دیونیسوس خود یک روح یا ایزد حاصلخیزی به شمار می‌رفت، پرستندگانی که گوشت و خون حیوانات مثله‌شده را می‌بلعیدند، می‌بایست بر آن بوده باشند که در حال بلعیدن او و جذب نیروی باروری‌اش به درون خویشان هستند. از سویی، در اسطوره زاگرتوس می‌خوانیم که او در شمایل یک نرّه گاو توسط تیتان‌ها تکه‌تکه گشته است. و ارفنوس که رابطه نزدیکی با او داشت، توسط ماینادها دقیقاً به سرنوشتی مشابه دچار گردید. بر این اساس،

<sup>1</sup> Voigt, Röscher, *Lex.*, Vol. 1, col. 1059.

می‌بایست در کنش‌های وحشیانهٔ مایناداها شکلی دیگری از آن چیزی را مشاهده کرد که مردمان به پیروی از نظریه‌ای که برای دوره‌ای یک چنین مقبولیتِ عظیمی کسب کرده است، «قربانیِ تبرک‌جویی»<sup>۱</sup> خوانده‌اند.

بنابراین، آن لحظاتِ عظیم که ایزد، که با آنچنان نیروی کوبنده‌ای ظاهر می‌شود، فرا خوانده شده و مورد استقبال قرار می‌گیرد، با مفهوم بنیادینی عجین و یگانه است که تا آنجا که سببِ مجالِ جولان می‌یابد، چیزی زیادی برای خواستن و تمنا باقی نمی‌ماند. زنان الیس، که ایزد را در ترانه‌ای که پیشتر به آن اشاره کردیم فرا می‌خوانند،<sup>۲</sup> او را پدیدار گشته در هیأتِ یک نره گاو می‌یابند، اما او تنها «برای کشته و سلاخی شدن به دستِ تیادهای دیوانه می‌آید، تا این گونه آنان بتوانند قدرتِ او را مالِ خویش کنند».<sup>۳</sup>

اینجا جای مناسبی برای بررسیِ نظریهٔ «قربانیِ تبرک‌جویی» نیست. اما از هر جهت که این نظریه را پیشِ روی خویش قرار دهیم، امکانِ پیوند دادنِ آن به تشریفاتِ آیینیِ دیونیسوس وجود نخواهد داشت، مگر آنکه تصنعی‌ترین فرضیات و جسورانه‌ترین نادیده انگاری‌های منطق را در کارِ خویش دخیل گردانیم. در اسطوره‌ای که در آن ارفئوس توسط مایناداها مثله می‌گردد، سخنی از خوردنِ گوشت به میان نمی‌آید. این قضیه در باب از هم دریدنِ پنتئوس نیز صادق است. در هر دوی این موارد، این انتقام‌های هولناک بر مردانی فرو می‌آید که ایزد را خوار شمرده و از دشمنان او بوده‌اند. از سویی دیگر،

<sup>۱</sup> sacramental sacrifice

<sup>۲</sup> Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 36 (299B).

<sup>۳</sup> Nilsson, *Griechische Feste*, p. 292.

دیونیسوس، یا زاگرتوس، توسط پیروان خویش پاره پاره نمی گردد، بلکه کینه توزترین دشمنان اویند که یک چنین سرنوشتی را برای او رقم می زنند. درست است که در اینجا دشمنان او گوشت اش را می خورند، اما روایت های اسطوره ای در این باره در توافق کامل قرار دارند که در اینجا گوشت او نه خام که پخته خورده می شود.<sup>۱</sup> در یکی از فصل های پیشین، به معنایی که می تواند در پس منظره مرگِ خشونت آمیزِ دیونیسوس نهفته باشد اشاره کردیم. شکی وجود ندارد که این تصویر پایه گذارِ برخی از اعمال آیینی بوده است، و در ادامه نیز چیزهای بیشتری برای گفتن در باب خواهیم داشت، و در عین حال، معنای این عبارت را نیز که می گوید رنجوری های دیونیسوس ناشی از دریدنِ بچه گوزن ها است روشن خواهیم کرد.<sup>۲</sup> شجاعت و جسارتِ بسیاری نیاز است تا در مورد اعمال آیینی تندوس که در آن گوساله ای کوتورنوس-پوش<sup>۳</sup> را از برای «درنده آدمیان»، دیونیسوس، قربانی می کردند، به پدیده «انتقال» بیندیشیم. اتخاذِ یک چنین تلقی ای (همچنان که فوکت به آن دست می زند)<sup>۴</sup> بیانگرِ آن است که مسئولیتِ خشونتِ اعمال شده بر ایزد، با خود او بوده است. در هیچ یک از منابع این مطلب بیان نشده است که معتقدان به ایزد در گوشت او از برای منفعتِ خویش سهمیم شده باشند. بدون شک، در ضمن اشاره به آیینِ تبرک جویی که از طریق آن به Βάκχοι (باکخه) مبدل می شوند، با پیروانی

<sup>۱</sup> Kern, *Orph. frag.*, pp. 210 ff.

<sup>۲</sup> Phot. s. v. *νεβρίζειν*.

<sup>۳</sup> Cothurnus، نوعی باسکین (پای افزار چکمه مانند) که در تراژدی های یونان بکار می رفت - م.

<sup>۴</sup> Voigt, *Röscher, Lex.*, Vol. 1, Col. 1037.

رو به رو می‌شویم که از «خوراک گوشت خام» ذکری به میان می‌آورند.<sup>۱</sup> اما به هر رو، در منابع هیچ کلامی مشعر بر آنکه در اینجا پیکر ایزد مطمح نظر بوده است وجود ندارد. نتیجتاً ویلامویتس نیز با احترامی که برای منابع یونانی قائل است، این فرضیه گستاخانه را به استهزا می‌گیرد: «اینکه آنان [زنان شوریده] این گونه تصور شده‌اند که در حال خوردن گوشت ایزد یا غذایی الهی هستند، تنها یک پندار مدرن است. آنان همچنین به بچه گوزن‌ها شیر می‌دهند.»<sup>۲</sup>

اما نکته مهمی که وجود دارد این است که از اساس گزاره اولیه این نظریه عجیب و غریب اشتباه است. درست است که در گزارش مشهوری که اریپید در *باکخه* به ما ارائه می‌دهد، دسته‌ای از زنان خروشان به گله‌ای از گاوان هجوم می‌برند، و حتی نره گاوان را نیز تکه‌تکه می‌کنند، اما در صحنه‌هایی که این بن‌مایه چه در ادبیات و چه در هنر در فواصلی منظم بازتکرار شده است، قربانیان این درنده‌خویی‌ها، همچنان که می‌دانیم، مشخصاً حیواناتی نیستند که تداعی گر و فور حاصلخیزی در طبیعت اند و جزو آن دسته از حیواناتی باشند که دیونیسوس در هیأت آنها پدیدار گشته است؛ بلکه آنها در وهله نخست ساکنان طبیعت وحش هستند — بخصوص بچه گوزن‌ها، و همچنین خرس‌ها و گرگ‌ها.

<sup>۱</sup> Eur. Cret. in H. von Arnim, *Supplementum Euripideum* (Bonn, 1913), p. 25. See also the *ὁμοφάγιον* of the Milesian inscription, Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. II, p. 367, note 1.

<sup>۲</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. II, p. 67.

## ۱۱. ایزد دیوانه

در فصل پیش مشاهده کردیم که تمامی تلاش‌ها برای توضیح جنون و دیوانگی نوشخواری‌های دیونیزی بر اساس نیازهای بشری، چه مادی و چه معنوی، محکوم به شکست کامل است. نتایج حاصل از این کار نه تنها به خودی خود باورپذیر نیستند، بلکه به طرز مسامحه‌ناپذیری نیز در تضاد با مهمترین صریح‌ترین منابع قرار دارند.

در اینجا می‌بایست دیگر بار به نظرگاه کا.ا. مولر باز گردیم. دیوانگی صورتی آیینی است که به دین دیونیسوس تعلق دارد. ایزدی که روان را به گیجی و خلسه در می‌اندازد، ایزدی که در آنی‌ترین بلافضلی بر آدمی پدیدار می‌گردد، در جذبه‌ای مطلق و شادمانی سرشار، مَقْدَم‌اش توسط زنان گرامی داشته می‌شود. آنان در برابر ظهور و پیدایی او، با رفتاری دیوانه‌وار واکنش نشان می‌دهند. در اسطوره‌ها، بارها و بارها سخن از این گفته شده است که چگونه خشم و غضب او زنان را از زندگانی آرام خانوادگی و فعالیت معمول روزمره‌شان در ربوده است، تا این گونه آنان را در انزوا و سکوت کوهستان به رقص آورد، آنجا که آنان او را می‌یابند و در دل شب، در قامت ملازمان برآشفته او، خروش بر می‌آورند.

«پس به زودی، چون برومیوس<sup>۱</sup> گروه خویش را رو به سوی کوهستان راهبر می شود، تمامی جهانیان به رقص می آیند. رو به سوی کوهستان، آنجا که زنان، ربوده شده از دوک و ماگوی خویش به تحریک دیونیوسوس، گرد می آیند.»<sup>۲</sup> و این گونه، دختران میناس که قصد دارند به وظایف خانه داری خویش وفادار بمانند و به خدمت شوهران شان بپردازند،<sup>۳</sup> توسط دیونیوسوس با اعجازها و هشدارهایی وحشت آور در ربوده می شوند. در باب زنان آرگوس نیز این گونه گفته می شود که به ورطه جنون دیونیسی در افتاده و خانه های خویش را ترک گفته اند.<sup>۴</sup> در کتاب نونوس، بارها و بارها با تصویری از یک زن روبه رو می شویم که از زندگی خانوادگی و هنرهای دستی آتنا می گریزد، تا با گیسوانی پریشان به سوی رقص های هم سرایانه دیونیوسوس بشتابد.<sup>۵</sup>

لیک این کنش های لگام گسیخته زنان فانی و بشری، ریشه در کنش های مشابه موجوداتی عالی تر دارد.<sup>۶</sup> در اسطوره ها، دیونیوسوس به عنوان موجودی که خدایانوها او را دوره کرده اند تصویر شده است،<sup>۷</sup> نیمف هایی که دیونیوسوس کودک را در دامن خویش پروریده اند و آنگاه که به بلوغ و مردی رسیده است، همگام با او در دل بیشه زارها بر خروشیده اند.<sup>۸</sup> نام شان هر آن چه که باشد،

<sup>۱</sup> Bromios، از القاب دیونیوسوس، که معنای «غرّنده» را می رساند - م.

<sup>۲</sup> Eur. Bacch. 114 ff.

<sup>۳</sup> Ael. VH 3. 42.

<sup>۴</sup> Apollod. Bibl. 3. 5. 2.

<sup>۵</sup> Nonnus, Dion. 45. 47 ff.; cf. 34. 353 ff.

<sup>۶</sup> Diod. Sic. 4. 3. 3.

<sup>۷</sup> به عنوان مثال، نگاه کنید به:

Hymn. Hom. 26. 7; Soph. OC 680.

<sup>۸</sup> Hymn. Hom. 26. 7 ff.

اینان هستند که مایندِ حقیقی به شمار می‌روند، و در آثارِ هنری نیز - هر آن‌کجا که دسته‌های پرغوغای دیونیسوس تصویر گشته است - صحنه‌های حضورِ آنان بسی بیشتر از صحنه‌های بشری ارایه شده است. لیک به‌رغم تمام این‌ها، تردیدی نیست که هم‌سرایی‌های بشریِ ماینداها، تیادها و هرآنچه که آنان خوانده شده‌اند، با خروش‌های جنون‌آمیزِ مشابهی همراه بوده است. از میان سایر منابع، داستانی همچون آنچه که توسط پلوتارخ ذکر شده است،<sup>۱</sup> می‌تواند در این باره به ما اطلاعاتی بیشتری ارزانی دارد (از قضا، حتی روده نیز از این انگاره برای رد و انکارِ تشکیکِ مفرطِ رب استفاده کرده است). پس به هر رو، اگر پیروان بشریِ دیونیسوس به تقلید از رفتارِ پیروان الهیِ او پرداخته باشند، خود ایزد نیز به نوبهٔ خویش در رفتارِ گروهِ دوم انعکاس یافته است. با ما از *Λαύραται* (آپسیاتیه)، نوعی باکخه، سخن گفته شده است، که شاخ‌هایی به تقلید از دیونیسوس می‌پوشند.<sup>۲</sup> دیونیسوس خود روحی وحشی و توفنده است. او توسط زنان الیس در هیأت نره گاوی خروشان فرا خوانده می‌شود.<sup>۳</sup> اهالی رودس او را به عنوان *Θυωνίδα* (تیونیداس)<sup>۴</sup> و مادرش را به عنوان *Θύωνη* (تیونی) می‌شناختند. در تصویرپردازی‌ها و توصیفاتی که از او انجام پذیرفته است، او منش و ویژگی‌هایی مشابهِ ماینداها دارد. در پیشگفتارِ *هیپسیپیلی*<sup>۵</sup> اریپید، از «دیونیسوس که در دل جنگل‌های کاج پاراناسوس با

<sup>۱</sup> Plut. Mor. De mul. vir. 13 (249E, F).

<sup>۲</sup> Schol. Lycophron 1237.

<sup>۳</sup> Plut. Mor. Quaest. Graec. 36 (299B): *βοέω ποδὶ θύων*.

<sup>۴</sup> Hesych.

<sup>۵</sup> Hypsipyle

تیرسوس و پوست گوزن جست و خیز می کند»<sup>۱</sup> سخن به میان می آید. در هم سراییِ باکخه<sup>۲</sup> چنین سروده می شود که «با مشعلی گداخته بر عصای رازیانه خویش، باکوس جست و خیز کنان به پیش می تازد و رقصان است، و جامانگان را همچنان که با فریادهای خویش به پیش می خواند بر می آغالد. گیسوان او در دستانِ باد چرخان است.»<sup>۳</sup>

خونخواریِ ماینادها خود بازتابی است از خونخواریِ ایزد. در همان تراژدی، بلافاصله پیش از قطعه‌ای که در بالا نقل قول گردید، گفته شده است که ایزد «از رقص هم سرایانه خروشانِ خویش، ملبس به پوستِ مقدسِ گوزن، در حالی که خون بزهایی را که کشته است شکار کرده، و حریصانه گرسنه گوشتِ خام از برای بلعیدن است، فرو می شتابد.»<sup>۴</sup> بنا به گفتهٔ اپیان، تفریحِ او در کودکی این بوده است که کودکان را مثله کند و دیگر بار آنان را به زندگی باز گرداند.<sup>۵</sup> در یک نقاشیِ سرخ‌فامِ گلدان، او همچون یک مایناد بچه‌گوزنی را از هم دریده، و در خروش و هیجانی لگام‌گسیخته رقصان است، و پیکرِ دو نیم‌شدهٔ بچه‌گورزن را در هوا می‌چرخاند.<sup>۶</sup> در تمامی این آثار، او به روشنی در قامتِ «خروشنده» و «دیوانه» هویت‌یابی شده است. بنابراین، طبیعتِ ماینادها که نام خویش را از آن گرفته‌اند، خود طبیعتِ او است. در *ایلیاد* او را با عنوان

<sup>۱</sup> H. von Arnim, *Supplementum Euripideum*, p. 47.

<sup>۲</sup> Eur. *Bacch.* 145 ff.

<sup>۳</sup> Ibid., 240.

<sup>۴</sup> Ibid., 135 ff.

<sup>۵</sup> Oppian, *Cyneg.* 4. 280 ff.

<sup>۶</sup> See the reproduction in J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1922), fig. 137.

μαινόμενος Διόνυσος (مِنُومِنُوس دیونیسوس، دیونیسوس شوریده) می‌یابیم.<sup>۱</sup> بنا به گفته کلمنت اسکندرانی، باکخه‌ها در جشن‌های نوشخوارانه‌ای که گوشت خام در آنها خورده می‌شود، μαινόλης Διόνυσος (منولیس دیونیسوس، دیونیسوس خروشنده) را می‌پرستند.<sup>۲</sup> او با نیمف‌ها می‌رقصد.<sup>۳</sup> گمان می‌شود که این خدایانو هرا بوده است که او را به ورطه جنون در افکنده.<sup>۴</sup> این هویت‌یابی را، هر اندازه نیز که در نظر پژوهندگان گذشته شرم‌آور جلوه گر شده باشد، نمی‌توان با ارایه تفاسیر استادانه از نظر دور داشت. آنان مهمترین عنصر، مفهوم محوری‌ای را که تمام پژوهش‌های دیگر می‌بایست از آن ناشی شوند، نادیده انگاشته‌اند.

<sup>۱</sup> نگاه کنید به صفحه ۲۴۰، ایلپاد. ۶. ۱۳۲.

<sup>۲</sup> Clem. Al. *Proir.*, p. 11 P; See also Plut. *Mor. De cohib. ira* 13 (462B).

<sup>۳</sup> ἐλαυνόμενος μανίῃσιν. Hymn. Orph. 46. 5; cf. Stat. *Theb.* 5. 92 *insano . . . thyas rapta deo.*

<sup>۴</sup> Eur. *Cyc.* 3; PL *Leg.* 2. 672b; Euphorion fr. 13 Scheidweiler; Apollod. *Bibl.* 3.5. 1.

بنا به گفته نونوس که در *دیونسیاسکا*، ۳۲. ۹۸ و پس از آن، اطلاعات مشابهی را به ما عرضه می‌کند، و دیوانگی او را در *دیونسیاسکا*، ۳۵. ۲۷۰ و پس از آن، توصیف کرده، دیونیسوس توسط خود هرا، به واسطه نوشیدن شیر او، شفا می‌یابد: *دیونسیاسکا*، ۳۵. ۳۱۴.



تصویر ۹ رقص یک مایناد. یک اسکیفوس<sup>۱</sup> (حدود ۴۸۰-۴۹۰ پیش از میلاد) منسوب به بریگوس نقاش. (Beazley, ARFVF2, no. 176 [132]).

از مجموعه: Metropolitan Museum of Art, Fletcher Fund, 1929. (Ace. No. 29.131.4)

دیونیسوس ایزدی است دیوانه و مجنون. از برای او است که ماینادها نیز دیوانه و مجنون اند. این پریشان‌حالی و لگام‌گسیختگی آنان نیست که می‌بایست موضوع پژوهش و تحقیق ما باشد، بلکه در وهله نخست، می‌بایست از خویشتن سؤال کنیم که دیوانگی و جنون الهی را معنا و مفهوم چیست.

<sup>۱</sup> Skyphos، یک نوع جام عریض شراب در یونان باستان - م.

این طبیعتِ چیزهای کرانه‌مند است که در جوهرهٔ خویش بذره‌ای نابودی و انقراض را دارا می‌باشند؛ ساعتِ زایشِ آنها، ساعتِ مرگ‌شان است. (هگل، منطق)

دیونیسوس: نفسانیت و خشونت. در اینجا، عنصرِ ناپایداری را می‌توان به عنوان لذتِ قدرت برای آفرینش و قدرت برای ویرانی تفسیر کرد، همچون آفرینشی پیوسته و مدام. (نیچه، ارادهٔ قدرت)

ایزدی که دیوانه است! ایزدی که پاره‌ای از طبیعتِ او می‌بایست دیوانه و معجون باشد! آنان چه چیزی را تجربه کرده یا دیده‌اند — انسان‌هایی که وحشتِ این انگاره می‌بایست خود را بر آنان تحمیل کرده باشد؟

چهرهٔ هر ایزدِ حقیقی، همانا چهرهٔ یک جهان است. تنها در صورتی می‌توان انتظارِ وجود ایزدی دیوانه را داشت که جهانی دیوانه وجود داشته باشد که خود را از طریقِ او نمایان سازد. این جهان کجاست؟ آیا هنوز هم می‌توان آن را پیدا کرد؟ آیا می‌توان به ماهیتِ آن پی بُرد؟ در این باره هیچ کس جز خودِ ایزد نمی‌تواند یاری‌گرِ ما باشد.

ما او را به عنوان روحِ وحشیِ برنهادها و تناقضات می‌شناسیم — حضور و قرابتی بلافصل و دوری و ناپیداییِ ای کامل، شادمانی و وحشت، سرشاریِ ای بی‌کران و فجیع‌ترین ویرانی. عنصرِ شامانی و شعف در طبیعتِ او، تمامیِ عناصرِ آفریننده، شعف‌انگیز و مبارک، در لگامِ گسیختگی و دیوانگیِ او نیز سهیم هستند. پس دلیلِ دیوانگیِ این عناصرِ آیا این نیست که آنها نیز درونِ خود دقیقاً حاملِ یک دوگانگی هستند، که بر آستانه‌ای ایستاده‌اند که برداشتنِ قدمی

فراسوی آن، آنها را به اضمحلال و تاریکی سوق می‌دهد؟ در اینجا رازِ یک معمّای کیهانی را کشف کرده‌ایم — سرّ حیات که خود-زایا و خود-آفرین است. عشقی که رو به سوی اعجازِ زایش و آفریدن شتابان است، رمیده و دیوانه است. این وضعیتی است که ذهن آن‌هنگام که مبهوتِ انگیختارِ آفرینش است، آن را درک می‌کند. افلاطون به بازشناسی و معرفّیِ دیوانگیِ فلاسفه (μανία και βακχεία) می‌پردازد.<sup>۱</sup> شلینگ نیز در این باره می‌گوید: «از روزگار ارسطو تا کنون، معمول بوده است که گفته شود هیچ انسانی بدون مایه‌ای از دیوانگی، دست به آفرینشِ هیچ چیزِ بزرگی نمی‌زند. ترجیحِ ما این است که بگوییم: بدون خواستِ مدام و پیوستهٔ دیوانگی.» (اعصار)<sup>۲</sup>

هر آن کس که چیزی زنده از او در وجود می‌آید، می‌بایست به قلبِ ژرفنایهای نخستینی‌ای که نیروهای حیات در آن سکنا گزیده‌اند فرو بجهد. و آن‌هنگام که او به سطح باز می‌گردد، بارقه‌ای از جنون در چشمان او می‌درخشد، چرا که در آن ژرفناها مرگِ دوشادوشِ حیات جای گرفته است. سرّ نخستین خود دیوانه است — ماتریکسی از دوگانگی و یگانگیِ نایگانگی. در این باره لازم نیست که به حسّ حقیقت‌جوییِ فلاسفه متشبّث شویم، هر چند در این باره، نقل‌قول‌های بسیاری را از شلینگ می‌توان ارایه کرد. تمامیِ مردمان و اعصار این انگاره را به واسطهٔ تجربیاتِ زندگی و اعمالِ آیینیِ خویش تصدیق کرده‌اند.

<sup>۱</sup> Pl. Symp. 218b.

<sup>۲</sup> Die Weltalter

تجربیاتِ آدمی همواره به او می‌گوید که هر آن کجا که نشانه‌هایی از حیات موجود است، مرگ نیز به پیامدِ آن خواهد آمد. هر آن‌اندازه که حیات سرشارتر می‌گردد، مرگ نیز به همان اندازه نزدیک‌تر می‌شود، تا آن لحظهٔ عظیم و ناب - آن لحظهٔ سرشار که چیزی تازه آفریده می‌شود - آن‌هنگام که مرگ و زندگی در آغوشِ جذبه‌ای دیوانه‌وار با یکدیگر روبه‌رو می‌شوند. اگر وجد و وحشتِ حیاتِ اینچنین ژرف هستند، به این خاطر است که آنها سرمستِ مرگ اند. هر آن‌دفعه که حیات خود را نو و تازه می‌گرداند، دیواری که حائلِ میان زندگی و مرگ است، موقتاً از میان برداشته می‌شود. مرگ از بیرون به سمت فرد کهنسال یا بیمار حرکت می‌کند و با خود ترس یا راحت به همراه می‌آورد. آنان از آن اندیشناک اند، چون احساس می‌کنند که حیات رو به زوال نهاده است. لیک برای افراد جوان و سرزنده، دلالت‌های مرگ از دلِ کمالِ هر حیاتِ یگانه‌ای سر بر می‌آورد، و آنان را سرمستِ خود می‌گرداند، به گونه‌ای که جذباتِ آنان بی‌کرانه می‌شود. حیاتی که سترون و بی‌حاصل گشته است، لنگان و متزلزل رو به پایان خویش در حرکت است، اما عشق و مرگ از همان آغاز، مشتاقِ دیدار و قرینِ یکدیگر اند.

همین میثاق و پیوستگیِ جاودانهٔ هستی، علتِ این موضوع است که مشاهده می‌کنیم انسان‌ها از زمان‌های بسیار دور به‌خوبی می‌دانسته‌اند که مرگ و نیروهای دنیای زیرین در بزم‌ها و لحظات بنیادینِ حیات - یعنی زایش و بلوغ - حضور دارند. پژوهش‌های اخیر که به‌ندرت جسارتِ لازم برای رخنه به لایه‌های ژرفِ معانی را در خود داشته‌اند، ترجیح می‌دهند که در باب معانی

اسطوره‌ها و آیین‌های پراهمیت نه در جدّیت و واقعیتِ خودِ هستی و وجود، بلکه در جهان آرمانیِ یک عقیدهٔ همگانی و مشهور که ناچیز و خفیف گشته است به جستجو پردازند. از این رو، این پژوهش‌ها ریشهٔ این رسوم و عقاید را در هراسِ بشر از ارواح و اشباحِ زیان‌آور یافته‌اند. لیک اگر همواره موضعی خودبرترینانه اتخاذ کنیم و تنها در پیِ آن باشیم که بنیانگزاران نهادها و رسوم ارجمند را نسبت به اشتباهات و خرافه‌هاشان بی‌گانه‌ایم، ره به جایی نخواهیم بُرد. آنان بسیار بیش از ما از زندگی می‌دانسته‌اند. در لحظاتِ عظیمِ تغییر در زندگی، آنان مرگ را به‌عینه مشاهده می‌کرده‌اند — چراکه به‌واقع در آنجا حاضر بوده است. در هرگونه زایش و تولّدی، بنیان‌های حیات به لرزه در می‌افتاده‌اند، اما نه به واسطهٔ بیماری‌ها و نه به واسطهٔ بلا یا و مخاطراتِ خارجی، بلکه به واسطهٔ مهمترین کارکردِ خودِ زندگی. تنها در این حالت است که رابطهٔ آن با مرگ به روشن‌ترین شیوهٔ ممکن نمایان می‌شود. مردمانی که یک‌چنین جشن‌هایی را برگزار می‌کنند، تنها در اندیشهٔ مخاطرات نیستند. آنان قویاً بر آن اند که حضورِ جهانِ زیرین ذاتاً بخش جدایی‌ناپذیری از آن اعجازِ عظیمی است که در زایش و تولد رخ می‌دهد. آیا این تنها یک توهمِ پوچ است؟ آیا هر یک از ما چهرِ کسی را که مرده است دارا نمی‌باشیم؟ آیا جز این است که هر انسانی مرگِ کسانی را که پیش از او آمده‌اند زیست می‌کند؟ آیا او خصوصیاتِ آنان، حرکات، افکار و احساسات‌شان را بازآفرینی نمی‌کند — بله، بروزی از تمامیتِ جهانِ گذشته؟ نیای درگذشته در قالبِ نوزاد تازه متولدشده از دل تاریکی‌های مرگ سر بر می‌آورد. دقیقاً به همین خاطر است

که الوهیت‌های زایش و حاصلخیزی اینچنین به الوهیت‌های مرگ نزدیک اند. و در واقع، به همین خاطر است که آنها اغلب اینچنین در یکدیگر امتزاج یافته‌اند.

تشریفات آیینی بلوغ و شکفتگی که امروزه نیز در میان مردمان بدوی برگزار می‌شود، گواهی است بر این مدعا. در اینجا نیز هنگامی که تدارکات لازم اندیشیده می‌شود و جشن‌هایی برای اعجاز مهیجِ قوهٔ مردانگیِ حیات که نونو در حال سر بر آوردن است برگزار می‌گردد، نمادها و ارواحِ مرگ نیز با محنت‌های خویش همواره حضور دارند - بله، حتی با دهشتناک‌ترین مخاطرات‌شان. تفاسیری که بعضی از آنها عقلی و بعضی اسطوره‌ای هستند، برای این رسوم نیز ارایه شده‌اند. این تفاسیر، حداقل در مواردی، می‌توانسته‌اند به گزارش‌های عینی رجوع کنند. اما بدون شک در آینده مشخص خواهد شد که در این مورد نیز برانگیختنِ ژرفناهای حیات است که هم‌سرایی‌های رقصانِ مرگ را فرا می‌خواند، و ارواح و وحشت‌های آن را برای حضور در فرایندِ بنیادینِ یک تغییر در ضرباهنگِ حیات احضار می‌کند.

جشن‌های مردگان که مصادف با آغازِ بهار برگزار می‌شوند، به‌روشنی به ما نشان می‌دهند که چگونه حیات مؤکداً در اوج سرشاری و شکوفایی خود همواره به این زبان سخن گفته است. تفسیرهایی که به‌تازگی در باب این پدیده ارایه شده‌اند در قیاس با جدّیتِ والای این مفهومِ بنیادین که ارواحِ قلمروِ مردگان در رستاخیزِ طبیعت حضور دارند، بازیِ کودکانه‌ای بیش نیست. همچون تمامِ مفاهیمِ بنیادین و نخستینی، این نیز موردی جاودانه است. نسلی از

پی نسلِ دیگر می‌بایست پیوسته باز کشف کنند که لگام کسیخته‌ترین نموّها و خاصخیزی‌ها را دمه‌های مرگ در خود فرو پوشانیده‌اند. این پدیده را به هیچ روی نمی‌بایست به عنوان یک هشدار یا انداز تلقی کرد، بلکه آن را می‌بایست به عنوان نمادپردازی‌ای از ژرف‌ترین طبیعتِ زوال‌ناپذیرِ میل و خواست فهمید.

فلسفه، به عنوان وارثِ اسطوره، زمانی که برای نخستین بار سر بر آورد، پیشتر به ارایهٔ این مفهوم پرداخت که مرگ فی‌نفسه بر بنیان و محصور در ماهیتِ هستی و وجود است. در کهن‌ترین مکتوباتی که به دست ما رسیده، فانی بودنِ موجودات همچون کفاره‌ای نگریسته شده است که آنها می‌بایست در حقِ یکدیگر ادا کنند.<sup>۱</sup> این اندیشه بعدها نیز اغلب تکرار شده است. شلینگ می‌گوید: «آنچه که هست و می‌شود، بدون بودن و شدنِ هم‌زمانِ چیزی دیگر، به هیچ روی نمی‌تواند باشد و بشود؛ و حتی مرگِ فراورده‌ای از طبیعت، چیزی نیست جز کفاره‌ای که او از برای تعهدی که نسبت به تمامی اجزای دیگرِ طبیعت متقبّل شده است، می‌پردازد. بر این اساس، در طبیعت هیچ چیز بنیادین، هیچ چیز مطلق، و هیچ چیزی که فی‌نفسه موجود باشد، وجود ندارد.»<sup>۲</sup> و شاعری به شأن و بزرگی کالدرون<sup>۳</sup> به جرأت می‌گوید:

<sup>۱</sup> Anaximander in Diels, *Vorsokr.*, Vol. 1, p. 13.

<sup>۲</sup> Friedrich Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur, Sämtliche Werke*, Vol. I, 2, p. 112.

خیام شاعر بزرگ پارسی‌گو نیز بسیاری از رباعیات خویش را هم‌نوا با این معنی سروده است، از جمله این رباعی: بر خیز و مخور غم جهان گذران/ بنشین دمی به شادمانی گذران/ در طبع جهان اگر وفایی بودی/ نوبت به خود نیامدی از دگران - م.

<sup>۳</sup> Calderon

چرا که بزرگترین گناه انسان  
این است که زاده شده بود.  
(زندگی یک رویاست)

در اینجا، ارتباطِ ناگستنیِ زندگی با مرگ — نه به‌رغم آن، بلکه به این دلیل که زنده و پویا است — حائز معنایی غیرمعمول گشته است. اما به هر رو، در این میان اندیشه‌ای باقی می‌ماند که همچون عقایدِ نخستینیِ بشر، اسطوره‌ها و آیین‌ها گواهی هستند بر آن. این اندیشه که مرگ را در درجهٔ نخست نه در پایانِ زندگی که می‌بایست در آغازِ آن جست، و اینکه مرگ پیوسته ملازمِ آفرینش‌های حیات است.

تمامیِ سرمستی‌ها از ژرفناهای حیات که به واسطهٔ مرگ ادراک‌ناپذیر گشته است بر می‌خیزند. از دل همین اعماق است که موسیقی سر می‌زند — موسیقیِ دیونسی — موسیقی‌ای که جهانی را که در آن زندگی مبدل به یک عادت و قطعیت، و مرگ مبدل به یک شرّ تهدیدکننده گشته است، دگرگون می‌سازد. این موسیقی با ملودی‌ای نامعمول که تمامی تلاش‌ها برای قوّتِ قلب و اطمینان را به ریشخند می‌گیرد، این جهان را محو می‌کند. «ریچارد واگنر از تمدنی سخن می‌گوید که به واسطهٔ موسیقی از اثر افتاده است، همچون وضعیتی که روشناییِ روز نورِ یک چراغ را خنثی و بی‌اثر می‌گرداند.»<sup>۱</sup> از همین مغاک و ژرفنا است که جذبات و غیگویی‌های الهامی نیز بر می‌خیزند. این موارد را نمی‌بایست با چیزهایی بی‌اساس همچون «خیزش‌های جدای از نفس شخص»

<sup>۱</sup> F. Nietzsche, *Geburt der Tragödie*.

یا روشن بینی اشتباه گرفت. جذبه چگونه می تواند خَلَق و آفرینشگر باشد اگر از یک نابسندگی و یک عدم پیوستگی به میل برای داشتن، نشأت گرفته باشد؟ ژرفناهای بنیادین کهن دهان باز می کنند و از درون آنها جانوری هیولالوش سر بر می آورد که در برابر آن تمامی حدود و مرزهایی که در روزگاری عادی برقرار گشته است می بایست ناپدید شود. در اینجا است که آدمی در آستانه جنون قرار می گیرد - و در واقع، او هم اکنون بخشی از آن است، هر چند لگام گسیختگی او که مایل است رو به سوی ویرانی گام بردارد، به طرز مشفقانه ای همچنان در کمون باقی می ماند. او هم اکنون از قلب هر آن چیز که ایمن است، هر آن چیز که آرام و برقرار است، هر تفکر و احساسی که مایه تسلی و رامش است، برون جهیده، و رو به سوی آشوب کیهانی نخستینی ای که در آن زندگی، محصور و سرمست از مرگ، تغییرات و نوسازی هایی جاودان را تجربه می کند، پرتاب گشته است.

اما ایزد خود صرفاً در قبضه روح شبح گونِ مغاک قرار نگرفته است. او خود آن جانور هیولالوشی است که در اعماق زیست می کند. او از ورای نقاب خویش بر آدمی می نگرد، و او را با ابهام قرب و بُعد، مرگ و زندگی در آن واحد، به ورطه گیجی و خلسه در می افکند. شعور و هوشمندی الهی او تناقضات را بر گرد یکدیگر حفظ می کند. چرا که او روح بر انگیختگی و لگام گسیختگی است؛ و هر چیز زنده که جوشنده و فروزان است، انشقاقی که میان آن و ضدش وجود دارد را حل و فصل می کند، و پیشتر این روح را در میل و خواست خود جذب کرده است. پس، تمام نیروهای زمینی در ایزد یگانه

گشته‌اند: زایش، پرورش، وجدِ سرمستانه؛ رکودناپذیریِ حیات‌بخش؛ و رنجِ درنده، رنگ‌پریدگیِ مرگبار، شبِ خاموشِ بوده بودن. او جذبۀ دیوانه‌واری است که بر بلندای هر تصوّر و زایشی شناور است، و لگام‌گسیختگی و توحشِ آن هر لحظه آماده است که رو به سوی ویرانی و مرگ گام بردارد. او حیات است که آن‌هنگام که سر به طغیان بر می‌دارد به دیوانگی می‌گراید، و در ژرف‌ترین اشتیاقِ خود صمیمانه درپیوسته با مرگ است. این جهانِ ادراک‌ناپذیرِ دیونیسوس به طرزِ موجّهی دیوانه‌وار خوانده شده است. این همان جهانی است که وقتی شلینگ از «جنون خود-ویرانگری» ای که «همچنان قلبِ تمامی چیزها باقی مانده است» سخن می‌گوید، به آن می‌اندیشد. «این جنون که تنها در پرتوی شعوری عالی‌تر لگام زده شده و به رامش در می‌آید، گویی که قدرتِ حقیقیِ طبیعت و تمام چیزهایی است که ایجاد می‌کند.»

(اعصار)

سرشاریِ حیات و خشونتِ مرگ هر دو به یک اندازه در دیونیسوس دهشتناک اند. در اینجا هیچ چیز تخفیف و تنزّل داده نشده است، بلکه در هیچ یک از آنها، آنچنان که در شرق معمول است، پدیده‌ای را که به چیزی خیالی تحریف و دگرگون شده باشد نمی‌توان یافت. تمامی چیزها دنباله‌روِ شیوۀ یونانیِ نگرش به پدیده‌ها هستند و به همان شفافیت و نظام‌مندی نگریسته شده‌اند. یونانیان بارِ این واقعیت را در تمامی ابعاد آن به دوش کشیدند و آن را به عنوان یک الوهیت پرستیدند. دیگر مردمان نیز تحت تأثیر نهادی مشابه قرار گرفته بودند، از همین رو می‌بایست با انواع گوناگونی از بازنمایی‌ها و اعمال به آن واکنش

نشان می دادند. این موضوع به روشنی در جشن های زایش و مراسمات رسیدن به بلوغ و بسیاری رسوم دیگر در میان آنان نشان داده شده است. اما در میان یونانیان، این نهاد به عنوان یک ایزد در هیأت یک ایزد پدیدار گشت. و این ایزد که با جماعتی از ملازمان مؤنث خروشان پدیدار گشت، زنان فانی را فرا خواند تا آنان را در جنون خویش سهیم کند. او جهان نخستینی را همپای خود به همراه آورد. از همین رو است که یورش های او انسان های فانی را از هنجارهای خویش، از هر آن چیز که آنان را متملن می سازد، تهی می گرداند، و در عوض در لحظاتی که در اوج سرشاری خود درخشیدن آغاز می کند، وقتی عشق می ورزد، در وجود می آورد، متولد می سازد و آیین های بهار را خجسته می دارد، آنان را به عرصه ای از حیات سوق می دهد که سرمست و مالا مال از مرگ است. در آن لحظات، بعیدترین بعدها نزدیک اند، گذشته اکنون است، و تمامی اعصار در آینه حال انعکاس یافته اند. تمامی چیزها در آغوشی بسته گرد می آیند. انسان و حیوان در گرمای مادرانه ای یکسان تنفس می کنند. در اعجاز چشمه هایی که از زمینی سرگشاده فرا می جوشند، فریاهای شادمانی در هر گوشه طنین انداز می گردد - تا آنکه دیوانگی و جنون مبدل به طوفانی تیره گون و مهیب می گردد، و اجازه می دهد که شوریدگی های وحشت و ویرانی از دل شوریدگی های جذبه به بیرون فوران کنند.

این نکته را نیز نمی بایست فراموش کرد که جهان دیونیزی در درجه نخست جهان زنان است. آنان اند که دیونیسوس را بر می خیزانند و او را پرورش می دهند. زنان هر آن کجا که او است، ملازم و همراه اویند. زنان انتظار او را

می‌کشند، و نخستین کسانی هستند که جنون او بر آنان غلبه می‌یابد. از این مطلب می‌توان فهمید که چرا عناصر اصالتاً جنسی را تنها در حاشیه شور و بی‌قیدی‌ای که ظهورِ آنان را در مجسمه‌های شناخته‌شده اینچنین برجسته می‌سازد، می‌توان یافت. در جایگاهی بس مهم‌تر از اعمال جنسی، عمل زایش و شیر دادن به کودک جای می‌گیرد. در این باره بعداً بیشتر سخن خواهیم گفت. جراحتِ وحشتناکِ زایمان، لگام‌گسیختگی‌ای که در صورت بنیادین خود متعلق به مادر بودن است، لگام‌گسیختگی که به یک‌باره نه فقط در حیوانات به شیوه‌ای هشداردهنده می‌تواند فوران کند - تمامی این‌ها نمایانگر درونی‌ترین ماهیت جنون دیونیزی هستند: بر آشوبیدنِ جوهرهٔ حیات که محصور در طوفان‌های مرگ است. از آنجا که یک چنین غوغایی در ژرف‌ترین اعماق به انتظار می‌نشیند و خود را می‌شناساند، تمامی جذباتِ حیات به واسطهٔ جنون دیونیزی برانگیخته می‌شوند و آماده‌اند که به فراسوی حدودِ وجد، رو به سوی لگام‌گسیختگی‌هایی مخاطره‌آمیز، رهسپار گردند. وضعیت دیونیزی پدیدهٔ بنیادینی از حیات است که در آن حتی انسان نیز می‌بایست در هستیِ خلاقه و آفرینشگرِ خود در تمامی لحظات زایش و تولد هم‌انبار شود.

این جهان زنانه در تقابل با جهان مردانه اساساً متفاوتِ آپولون قرار می‌گیرد. در جهان او نه سرِ نیروهای زمین و خونِ حیات که شفافیت و وسعتِ ذهن حکمفرما است. با این حال، جهان آپولونی بدون وجودِ جهان متقابلِ خود محو خواهد شد، به همین خاطر است که هرگز از بازشناختِ جهان دیونیزی سر باز

نزده است. در بخش نتیجه گیری کتاب، بار دیگر به این نقطه باز خواهیم گشت و بحث را پی خواهیم گرفت.

## ۱۲. تاک

جوهره الهی دیونیسوس، مشخصه بنیادین طبیعت او، هم‌اکنون آشکار شده است؛ که همانا دیوانگی و جنون است. لیک می‌بایست توجه داشت که این واژه در اینجا معانی بی‌نهایت فزون‌تری را نسبت به آن تشویشِ موقت و گذرا که می‌تواند انسانی فانی را درگیر خود کند و در تفکر یونانی به عنوان نیرویی دیوگون، لیساً<sup>۱</sup> یا ارینیس<sup>۲</sup> خوانده شده است، دارا می‌باشد. دیوانگی‌ای که به دیونیسوس اطلاق شده است، به هیچ روی ناخوشی و بیماری و یک ناتوانی حیاتی نیست، بلکه عنصری ملازم و هم‌تا با سالم‌ترین وضعیت حیات به شمار می‌رود. این عنصر نیرویی است که از ژرف‌ترین زوایای حیات هنگامی که به سرحدِ بلوغ رسیده و راه خود را به سوی سطح باز می‌کنند، به جوشش در می‌آید. این جنونی است که از رَحِمِ مادر با تمامی چیزها عجین است. این جنون در لحظه‌لحظه آفرینش حضور دارد، و انتظام وجود را همواره رو به سوی یک هرج و مرج سوق می‌دهد، و آغازی است بر رستگاری نخستین و رنج نخستین — و در هر دوی آنها، لگام گسیختگی نخستین وجود. از همین رو است که دیونیسوس علی‌رغم پیوستگی و ارتباطش با ارواح دنیای زیرزمینی، با ارینیس‌ها، اسپینکس و هادس، ایزدی بزرگ و حقیقی است؛ یعنی یگانگی

<sup>۱</sup> Lyssa

<sup>۲</sup> Erinyes

و تمامیت گونه‌های بی‌نهایت متنوعی از جهان‌ها که هر آن‌چیزی را که زنده است شامل می‌شود.

عاطفه و احساس ژرفی که این دیوانگی به واسطه آن از وجود خود خبر می‌دهد، در موسیقی و رقص تجلی می‌یابد.<sup>۱</sup> اینکه تمامی این‌ها برای پیروان دیونیسوس می‌توانست حایز چه معنایی باشد را می‌توان در آثار هنری بی‌شماری به‌عینه مشاهده کرد. دیونیسوس خود Μελπόμενος (ملپومَنوس، خیاگر)<sup>۲</sup> و Χορεύς (خورئوس، رقصنده) خوانده شده است. در آرگوس آرامگاه یک مایند به نام Χορεία (خوریا) قرار داشت.<sup>۳</sup> در شماری از نقوش گلدان و اشعار نونوس به مایندهایی بر می‌خوریم که موسیقی می‌نوازند.<sup>۴</sup> باکوس ترانه‌هایی را به نیمف‌ها می‌آموزد.<sup>۵</sup> همچنین گفته شده است که او پیشتر در کودکی در زهدان مادرش به رقص در آمده است. ارجاعات پرشماری در باب ارتباط او با موسه‌ها وجود دارد. بنا به عقیده زنانی که مراسم آگریونا را در خرونی برگزار می‌کردند، وقتی او در افسانه لیکورگوس در تلاش است که به اعماق دریاها بگریزد، به موسه‌ها پناهنده می‌شود.<sup>۶</sup> در جزیره ناکسوس، او را Μουσαγέτης (موسایتیس، رهبر موسه‌ها) خوانده‌اند.<sup>۷</sup> در سرود

<sup>۱</sup> Pl. *Phdr.* 245; *Leg.* 653, 665.

<sup>۲</sup> So in Athens: Paus. 1. 2. 5.

<sup>۳</sup> Paus. 2. 20. 4.

<sup>۴</sup> Nonnus, *Dion.* 20. 331 f.

<sup>۵</sup> Hor. *Carm.* 2. 19.

<sup>۶</sup> نگاه کنید به صفحه ۱۵۳.

<sup>۷</sup> IG 5. 46.

فلوداموس اسکارفیایی، گفته می‌شود که او از تبای به پیئریا<sup>۱</sup> رفته است، جایی که موسه‌ها آراسته به پیچک‌های عشقه از او با ترانه‌هایی شادمانه استقبال می‌کنند.<sup>۲</sup> در پلوپیون<sup>۳</sup> الیمپیا محراب‌هایی برای دیونیسوس و خاریس‌ها<sup>۴</sup> وجود داشته که از میان آنها محراب‌هایی به موسه‌ها و نیمف‌ها تعلق داشته است.<sup>۵</sup>

در هنر غیگویی، جنون همچون معرفتی سرّی بازنمایی گشته است. پلوتارخ به روشنی اعلام می‌کند که به عقیده «مردمان باستان» دیونیسوس نقشی بنیادین در غیگویی ایفا می‌کرده است.<sup>۶</sup> در اینجا، او همچنین یادآور آن بخش از *باکخه* اریپید است که در آن ایزد را *μῆντις* (مانتیس، غیگو) خوانده‌اند، و در ادامه این توضیح افزوده می‌شود که جنون و طبیعت باکاتنه‌ها مشحون از روح غیگویی است.<sup>۷</sup> در مراسم باکانالیای<sup>۸</sup> رُم نیز مشاهده می‌کنیم که افراد در حال جذبه دست به غیگویی می‌زنند.<sup>۹</sup> بنا به گفته هرودوتوس، در تراکی اراکلی منسوب به دیونیسوس همراه با یک غیگوی زن در آن همچون دلفی وجود داشته است.<sup>۱۰</sup> اریپید به صراحت دیونیسوس را «غیگوی تراکیایی‌ها» می‌خواند.<sup>۱۱</sup> گمان می‌شود که او حتی پیش از آپولون، اراکل‌هایی را در دلفی

<sup>1</sup> Pieria

<sup>2</sup> Philodamus of Skarpheia, 53 ff. See also Diod. Sic. 4. 4. 3.

<sup>3</sup> Pelopion

<sup>4</sup> Charites

<sup>5</sup> Paus. 5. 14. 10.

<sup>6</sup> Plut. *Mor. Symp.* 7. 10. 2 (716B). See also Cornut. 30, p. 59 L.

<sup>7</sup> Eur. *Bacch.* 298 ff.

<sup>8</sup> Bacchanalia

<sup>9</sup> Liv. 39. 13. 12.

<sup>10</sup> Herod. 7. 111. See also Paus. 9. 30. 9; Macrobian. *Sat.* 1. 18. 1.

<sup>11</sup> Eur. *Hec.* 1267; more on this in Rohde, *Psyche*, Vol. II, p. 22, note.

بنا نهاده بوده باشد.<sup>۱</sup> البته در خودِ یونان، ما تنها یک اراکل دیونیزی را می‌شناسیم، که همانا اراکل واقع در آمفیکلیای فوکیا<sup>۲</sup> است.<sup>۳</sup>

شوربختانه، اطلاعات ما در بابِ ماهیتِ غیگوییِ دیونیزی بس اندک می‌باشد. در یکی از آثار منسوب به ارسطو، سخنانی جالب توجه به چشم می‌خورد مبنی بر اینکه غیگویان اراکلِ دیونیسوس در تراکی پس از سر کشیدن پیاله‌هایی چند از شراب به غیگویی می‌پرداختند، حال آنکه آینده‌بینان آپولونی در کلاروس الهامات خویش را با نوشیدن آب مقدس به دست می‌آوردند.<sup>۴</sup>

همچون جلوه‌ها و درخشش‌هایی که از یک جهانِ نخستینِ بازسازی شده بر می‌خیزد، موسیقی، رقص و غیگویی - این سه واسطه‌العقد - نیز همچون سه اعجازِ مبارک از دل جنون دیونیزی سر بر می‌آورند. لیک گیاهی مقدس وجود دارد که به واسطه آن خود جنون و دیوانگی نیز از دل زمین در هیأتِ اکسیری سرمست‌کننده می‌روید. این گیاه مقدس تاک نام دارد.

به طرزی غریب و حیرت‌آور، پژوهشگران بر آن بوده‌اند که دیونیسوس نمی‌توانسته از همان آغاز ایزد شراب بوده باشد. کا. ا. مولر در این باره به واسطه این حقیقت که هومر هرگز از شراب به عنوان موهبتِ دیونیسوس یاد نکرده است اطمینان داشت. اما مولر دست کم این نکته را نیز اضافه می‌کند که شراب

<sup>۱</sup> Schol. Pind. Pyth. argum.

<sup>۲</sup> Phoecean Amphicleia

<sup>۳</sup> Paus. 10. 33. 11. Cf. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. 11, p. 74, note 2.

اما به هر رو، ویلاموئتز اهمیت چندانی برای غیگویی در آیین دیونیسوس قائل نمی‌شود.

<sup>۴</sup> Macrobian. Sat. 1. 18. 1; cf. Tac. Ann. 2. 54.

بعدها در زمانی که متبرک سازی آن با آیین مرتبط بود، «در همسازی کامل با ماهیت آن» قرار داشته است.<sup>۱</sup> پژوهشگران متأخرتر بر آن اند که شراب حتی در اعصار اولیه نیز بخشی از آیین دیونیسوس را تشکیل می‌داده، اما از آن فقط به عنوان وسیله‌ای برای ایجاد جذبه استفاده می‌شده است.<sup>۲</sup> «فقط؟» آیا در اعصاری که اسطوره‌ها و آیین‌ها به وجود آمدند، به شیوه ما به پدیده‌ها می‌نگریستند؟ برای ما چیزها صرفاً فلان و بهمان کاربرد را دارند و معنای چندان دیگری را فی‌نفسه نمی‌توانند داشته باشند. اما آیا می‌توان تصور کرد که مردمان باستان به شراب نیرویی اعجاز‌آمیز که آدمی را به سوی الوهیت سوق می‌دهد نسبت داده باشند، بی آنکه در عین حال، روح الوهیت را درون آن پرستش کرده باشند؟ اهمیتی که آدمی احتمال می‌دهد در آیین‌های اولیه دیونیسوس می‌بایست به شراب داده شده باشد، خود فی‌نفسه مدرک و نشانه‌ای است کافی مبنی بر کهن بودن این عقیده در ایزد شراب، دیونیسوس. بدون شک، عنصری که انگور را از دیگر گیاهان متمایز می‌سازد، دقیقاً همان چیزی که همواره به جایگاه آن در آیین دیونیسوس ثبات و قطعیت بخشیده است. این عنصر نیروی جبلی مسحورکننده، الهام‌بخش و وجدانگیز آن است. و این نیرویی است که تأثیر آن حتی ما را نیز قادر به برقراری ارتباط با این عقیده که ایزدی خود را در شراب آشکار کرده است می‌سازد.

<sup>۱</sup> K.O. Müller, *Kleine Schriften*, Vol. 11, pp. 28 ff.

<sup>۲</sup> Nilsson, *Griechische Feste*, pp. 260, 278, 292, et al.; Kern *Rel. d. Griech.*, p. 227.

اما به هر رو، خود را به این ملاحظات کلی نمی‌بایست محدود کنیم. مطالب ذکر شده در منابع شکی در این باره باقی نمی‌گذارند که شراب همواره به عنوان موهبتِ دیونیسوس نگریسته شده است. هومر نیز با وجود آن که در جهان او دیونیسوس صاحب جایگاهی چندان برجسته نیست، از تمام مشخصه‌های آیین و اسطورهٔ او آگاه است، و او را به روشنی به عنوان ایزد شراب می‌شناسد. در این باره پیشتر در صفحات ۱۱۱-۱۱۰ سخن گفته‌ایم. اما مهم‌تر از همه نشانه‌هایی هستند که از جشن‌های تجلی و ظهور او به دست می‌آیند، جشن‌هایی که در آن اعجازی شراب‌ها را به جوشش در می‌آورد، و تاک‌ها را در مدتی کوتاه سبز کرده و به بار می‌نشانند.<sup>۱</sup> عقیده‌ای که خود را در قالب اشکالی اینچنین نمایان می‌سازد، بی‌شک دیرپای و کهنسال است. اهمیت غول‌آسایی که در دوره‌های تاریخی برای تاک به عنوان گیاهِ دیونیسوس قائل شده‌اند، پژوهشگران را می‌بایست نسبت به این فرضیه نیز که این تنها یک ابداعِ اتفاقی بوده، به‌نسبه محتاط‌تر کرده باشد. چون تنها آن چیزی که جزوی از اجزای بنیادین به شمار می‌رود قادر است با یک چنین شتابی گسترش یابد. در فصل آینده نشان خواهیم داد که تا چه اندازه این تصور اشتباه است که دیونیسوس را یک الوهیت گیاهیِ عام تلقی کنیم که بخصوص در رابطه با شراب تنها در طیِ زمان به یک ایزد مبدل شده است.

---

<sup>۱</sup> نگاه کنید به صفحات ۱۸۹-۱۸۷.

شراب که به گفته آیسخیلوس «مادرِ خروشان» آن را به هستی در آورد،<sup>۱</sup> یا آنچنان که اریپید از آن یاد می‌کند، «نوشیدنیِ آتشینِ مادرِ تیره‌گون»،<sup>۲</sup> استعاره‌ای از خود ایزد به شمار می‌رود. همچون دیونیسوس، شراب نیز تنها از طریق اعجاز یک تولد دوباره کامل می‌گردد. دیونیسوس که از زهدانِ سوزانِ مادرِ خود بیرون کشیده شده بود، زبانه‌های آذرخش را همچون پرستاری در کنار خود می‌دید (همچنان که نونوس اغلب به آن اشاره کرده است). او «آتش‌زاد» (πυριγενής)<sup>۳</sup> و «آتشین» (πυρόεις)<sup>۴</sup> خوانده شده است. شراب نیز طبیعتی آتشین دارد. عده‌ای بر آن اند که اسطورهٔ زایشِ آتشینِ ایزد را بر همین مبنا تفسیر کنند.<sup>۵</sup> آرخیلوخوس سرود تقدیمیِ خود به دیونیسوس را با عبارت «مضروبِ زبانهٔ آذرخشِ شراب» آغاز می‌کند.<sup>۶</sup> پوسیدونیوس حکم می‌کند که از خاکِ آتشخیزِ نواحیِ آتشفشانیِ بهترین شراب به دست می‌آید.<sup>۷</sup> عده‌ای تلاش کرده‌اند که این مطلب را به عنوان بنیان اندیشه‌ای که در عبارت πυριγενής Διόνυσος (پری‌ینیس دیونیسوس، دیونیسوسِ آتش‌زاد) می‌یابند تلقی کنند.<sup>۸</sup> افلاطون باده‌گساریِ نوجوانان را ردّ می‌کند، تا این گونه آتشی بر

<sup>۱</sup> Aesch. Pers. 614.

<sup>۲</sup> Eur. Alc. 757.

<sup>۳</sup> Diod. Sic. 4. 5. 1; πυρίπαις; Oppian, Cyneg. 4. 287.

<sup>۴</sup> Nonnus, Dion. 21. 222 et al.

<sup>۵</sup> Cornut. 30, p. 58 L.

<sup>۶</sup> Archil, fr. 77.

<sup>۷</sup> Karl Reinhardt, Poseidonios (Munich, 1921), p. 110 f. on Strabo 628, 268 f., 247; Vit. 8. 3. 12 f.

<sup>۸</sup> Strabo 628.

آتش درونی آنان افزوده نگردد.<sup>۱</sup> اصول اخلاقِ پوسیدونیوسِ محتویاتِ آتشینِ شراب را جایز شمرده و از آن در می گذرد.<sup>۲</sup>

فرایندِ اسرارآمیزِ تخمیر و پخته شدنِ شراب حتی امروزه نیز این توان را دارد که در میان خماران و شراب‌شناسان شیوه‌ای از اندیشیدن را که به طرز مبهمی یادآورِ تفکرِ اسطوره‌ای و شاعرانه است بر بینگیزد. آنان شراب را نهادی زنده تصور می‌کنند که گام‌به‌گام از تلاطم‌های پُر شورشِ جوانی به قدرت و شفافیتی زلال تکامل می‌یابد. در این فرایند، هنگامی که پختگی کامل می‌شود و به نظر می‌رسد که عالی‌ترین درجه از مرغوبیت به دست آمده است، جنبش‌های پُر هرج‌ومرج بار دیگر از سر گرفته می‌شوند، همچون فردی که ممکن است به دوران شکوفایی و بلوغ خود رجعت کند، تا این‌گونه بتواند بار دیگر این مرحله از رشد و ترقی را برای رسیدن به پالودگی و ظرفیتی ای بسا والاتر، پشت سر بگذارد. حتی عده‌ای اعتقاد دارند که در میان شراب‌های در حال رسیدن، همدلی‌ای اسرارآمیز وجود دارد و بی‌مبالاتی در پیوند دادنِ آنها با یکدیگر را امری نابخردانه تلقی می‌کنند، چرا که نوع ارتباطی که یک شراب برقرار می‌سازد می‌تواند در سیرِ رسیدگی و پختگیِ آن فراز و فرود ایجاد کند. اینچنین به نظر می‌رسد که شراب از طریق دگرچهرگیِ خود گرمایی را که خوشه‌های انگور در دل طبیعت از خورشید دریافت داشته‌اند باز پس می‌دهد، و یک عقیدهٔ عامیانهٔ کهن وجود دارد که می‌گوید ارتباط شراب با طبیعت

<sup>۱</sup> PI. Leg. 2. 666a.

<sup>۲</sup> Seneca, *De ira* 2. 19. 5; Reinhardt, *Poseidordos* 111, 324 f.

همچنان بر جای خود باقی می‌ماند. این مطلب احتمالاً می‌تواند توضیح‌دهنده جوشش مجدد شراب پخته هنگام شکوفه بستن تاک‌ها در بهار باشد.

وقتی تاک‌ها از سر نو شکوفه می‌بندند  
 شراب در خمره‌ها به جوشش در می‌آید؛  
 وقتی گل‌های سرخ از سر نو می‌گدازند  
 نمی‌دانم به یک‌باره مرا چه می‌شود.  
 (گوته)

این گیاهِ اعجاز‌آمیز که همواره برای هزاران هزار اندیشه ژرف منبعی از الهام بوده، در تمامی اعصار دلبزیرترین موهبت دیونیسوس و تجلی او تلقی شده است. هر چند ما از آن اطلاعی نداشتیم، اما ناگزیر مشاهده می‌کردیم که شراب در خود عجایب و اسراری را حمل می‌کند و نمایانگر طبیعت بدون مرز و لگام‌گسیخته ایزد است. هنگامی که باور به دیونیسوس در دل فرد پویایی و حیات می‌یافت، او می‌توانست از شراب بیاموزد، و آگاهی‌ای همواره عمیق‌تر از کیستی خود کسب کند. با این حال، رنج و لذت و تمامی برنهادهای وجود دیونیسوس، در دل بر انگیزتگی عمیقی جای گرفته بود که به واسطه آن روان‌ها را در می‌ربود. «چه نالان باشی و چه خندان، چه در ستیز و کشاکش باشی و چه در خوابی خوش، آه ای چلیک وفادار.»<sup>۱</sup> سرود تأثیرگذار هوراس به این شیوه، شراب چهل و یک ساله‌ای را که در سال زایش خود او متولد شده است خطاب می‌کند. تمام جهانیان شراب را به خاطر سروربخشی آن

<sup>۱</sup> Hor. Carm. 3. 21. 2-4.

ستایش می‌کنند؛ اما اگر لذت آن به طرز توصیف‌ناپذیری اینچنین ژرف است، به این خاطر است که چیزی در آن جریان می‌یابد که در پیوسته با اشک است. بنا به حکایت دلکشی که در اثر نونوس آمده است، گمان می‌رود که شراب از پیکر آمپلوس<sup>۱</sup>، محبوب در گذشته‌ای که دیونیسوس از برای او اشک‌هایی جانشوز فرو بارید، فرا جوشیده باشد. این‌گونه مشاهده می‌کنیم که شادیِ مردمان از اشک‌های یک ایزد مایه گرفته است.

«باکوس، پرودگار، گریست، تا این‌گونه اشک‌های آدمیان را تسلی باشد.»<sup>۲</sup> وقتی که ایزد اندوهگین، در ثمرهٔ تاک، تمامی شکوه و جلالِ جوانِ در گذشته را در نگریست، قلب او درون سینه مسرور گشته بود.

هر چند این اسطوره در دوره‌های متأخر در ادبیات دیونیسوس پدیدار می‌گردد، اما می‌تواند ما را رو به سوی اسرار تاریکی که از دلِ آن دیوانگی و جنونِ مقدس سر بر آورد، سوق دهد، جنونی که اینچنین نابهنگام هستی را دچار دگردیسی و تغییر کرد. با نظر به تعبیرِ بکاررفته در *ایلیاد* ۱۴. ۳۲۵، سمله دیونیسوس را همچون «شادمانی‌ای برای بشر» (χάρμα βροτοῖσιν) متولد ساخت. در اثر نونوس، زئوس پس از به آغوش کشیدنِ معشوقِ خویش به او می‌گوید که «مبارک است هستی تو، که از بطن‌ات شادمانی‌ای ژرف از برای خدایان و آدمیان متولد خواهد شد، چرا که تو پسری را آبتن گشته‌ای که

<sup>۱</sup> Ampelos

<sup>۲</sup> Nonnus, *Dion.* 12. 171: *βάκχος ἄναξ δάκρυσε, βροτῶν ἵνα δάκρυα λύσῃ.*

اندوهِ آدمیان را از لوحِ خاطرشان خواهد زدود.<sup>۱</sup> به تعبیر هزیود، این دیونیسوس است که «مشحون از شادی» است.<sup>۲</sup> آلكائوس<sup>۳</sup> می‌گوید که هیچ گیاهی نمی‌بایست مقدّم بر تاک بر زمین نشانده شود،<sup>۴</sup> و پس از او هوراس، که تاک را همچون انیوس<sup>۵</sup> «مقدس» می‌خواند.<sup>۶</sup> نوشیدن جرعه‌ای از چشمه الهی به‌ناگاه بر اندوه و تیره‌بختی چیره می‌گردد، و بینوا خود را غنی، برده آزاد، و ضعیف نیرومند احساس می‌کند — که از اشعار سرشار از ستایش‌های احترام‌آمیز نمونه‌هایی بی‌شمار را می‌توان در باب آن نقل قول کرد.<sup>۷</sup> اما متنی گیراتر و ژرف‌تر از آنچه در سرودِ هوراس (۲۱. ۳) آمده است، نمی‌توان یافت: «تو با اجباری لطیف و سبکبار ذهنی را که اغلب بسته و راکد است به جنبش در می‌آوری؛ تو امید را به قلب‌های غمزده و پریشان باز می‌گردانی، و به انسان بینوا قدرت و صلابت ارزانی می‌داری. سرشار و مالا مال از تو، او از ستیهندگی شاهان یا سلاح سربازان به لرزه در نمی‌افتد.»

و این گونه، تمامی قیود و انتظام‌های سخت ملغی می‌شوند، آنچنان که گویی آزادی جهان نخستینی با یک حرکت اعاده شده باشد. آدمی نیز با این آزادی بی‌پرده و حقیقی می‌گردد. همچنان که پلوتارخ با دقت نظری شایسته به آن

<sup>۱</sup> Nonnus, *Dion.* 7. 367.

<sup>۲</sup> Hes. *Theog.* 941; *Op.* 614.

<sup>۳</sup> Alcaeus

<sup>۴</sup> Ale. 97 D.

<sup>۵</sup> Ennius, *Trag.* 124 V.

<sup>۶</sup> Hor. *Carm.* 1. 18. 1.

<sup>۷</sup> *Cypria* in Ath. 2. 35c; Pind. *fr.* 124b; Bacchyl. *fr.* 20B; Eur. *Bacch.* 279 ff.; Diphilus in Ath. 2. 35a, et al.

اشاره می‌کند،<sup>۱</sup> شراب روح را از سرسپردگی، ترس و ناراستی می‌رهاند؛ و به آدمیان می‌آموزد که چگونه با یکدیگر یکرنگ و صادق باشند. شراب آنچه را که در ضمیر پنهان است آشکار می‌کند.<sup>۲</sup> شراب و حقیقت از روزگاران بسیار دور در امثال و حکم با یکدیگر عجین بوده‌اند.<sup>۳</sup> گفته شده است که حقیقت و راستی را می‌بایست در گفتگوهای صمیمانه وقتِ باده‌نوشی یافت، و روزگاری توافقات و پیمان‌هایی را که با پیاله‌ای شراب حاصل می‌شدند، مقدس‌ترین و خدشه‌ناپذیرترین پیمان‌ها و توافقات تلقی می‌کردند.<sup>۴</sup>

به‌راستی، در اینجا می‌بایست ایزدی وجود می‌داشته که خود رنج‌آشنا باشد و به آدمیان یک چنین موهبتِ تسلی‌دهنده و رهایی‌بخشی را ارزانی دارد. گفته شده است که شراب پس از واقعهٔ سیلِ بزرگ، همچون التفاتی الهی به آدمیان ارزانی شده است. در این داستان به روایت نونوس، آیون<sup>۵</sup> از زندگانیِ مشوش و پُر زحمتِ انسان‌های جدید نزد زئوس شکایت می‌برد، و از او درخواست می‌کند شربتی الهی را که مایهٔ تسلیِ خاطر است به آنان موهبت کند.<sup>۶</sup> اما زئوس در پاسخ بیان می‌کند که پسری را در وجود خواهم آورد که برای آدمیان تسلی‌دهندهٔ غم‌ها و پیام‌آورِ شادیِ دیگری را که همانا تاک است به ارمغان خواهد آورد. اسرائیلیان باستان نیز تلقی‌ای مشابه داشته‌اند، هنگامی که

<sup>۱</sup> Plut. *Mor. Symp.* 7. 10. 2 (716B-C).

<sup>۲</sup> Eratosthenes in *Ath.* 2. 36 f.

<sup>۳</sup> Ale. 66, 104; Plin. *HN* 14. 141, et al.

<sup>۴</sup> Plut. *Mor. Symp.* 1. 1. 2; *Schol. Plat. Symp.* 217e.

<sup>۵</sup> Aion

<sup>۶</sup> Nonnus, *Dion.* 7. 7 ff.

روایت کرده‌اند چگونه نوح در میان بدکاران ظاهر شد، و پدرش در هنگام تولد او فریاد بر آورد که «این پسر ما را از کار سختِ زراعت که در اثر لعنت خداوند بر زمین دامنگیر ما شده آسوده خواهد کرد»<sup>۱</sup> پس از طوفان بزرگ، همین نوح بود که نخستین تاکستان را ایجاد کرد.<sup>۲</sup> و این گونه از دل خاکی که آدمی روزی خویش را با مشقات بسیار از آن به دست می‌آورد، اعجاز تسلی‌بخشی، رهایی و شادکامی روید - نوشیدنی‌ای که بنا بر یک سنت عزاداری اسرائیلی، به آنان که بار اندوهی را بر دوش می‌کشیدند ارزانی شده بود.<sup>۳</sup> در کتاب امثال ۳۱:۶، در این باره بیان شده است که «نوشیدنی نیرومند را به کسانی ارزانی دار که رو به زوال اند، و شراب را به محنت‌زده و پریشان اند: بگذار بنوشد تا بیچارگی‌اش را فراموش کند، و اندوهِ خویش را دیگر به یاد نیاورد!»<sup>۴</sup>

شراب همچنین یک فاتح است. او بر نیرومندترین و خودسرترین افراد عظمتِ ایزدِ نازک چشمِ رقصانِ شادمان را که در عین حال قدرتمندترین فاتح و قهرمان با بزرگترین فتوحات است آشکار می‌سازد. از این عجایت در اسطوره‌های بسیاری سخن گفته شده است. دیونیسوس به تنهایی به مدد جادوی شراب قادر است که بر ارادهٔ هیپانتوس سرسخت نیز که در برابر او از آرس نیز کاری

<sup>۱</sup> سفر پیدایش ۵:۲۹، با اشاره‌ای روشن به ۳:۱۷.

<sup>۲</sup> همان، ۹:۲۰.

<sup>۳</sup> ارمیا، ۱۶:۷. همچنین نگاه کنید به جام تسلی در: Nonnus, Dion. 19. 1 ff.

<sup>۴</sup> Cf. Johann F. H. Gunkel, *Handkommentar zum Alten Testament* (Göttingen, 1922), Genesis 5. 29.

ساخته نیست غلبه بیابد. شراب حتی قادر است که بی‌قراریِ خدا بانوان سرنوشت را که آپولون از سرِ عشق به آدِمَتوس<sup>۱</sup>، آن را برای فریبِ آنان بکار گرفت، برطرف سازد.<sup>۲</sup> و حتی به نقل از بیتی مشهور از ادیسه، شراب «حتی بر سنتورها» نیز غلبه یافت.<sup>۳</sup> به یاریِ شراب است که میداس سیلنوس را که بعداً قرار است معرفتی سرّی را بر او آشکار سازد به چنگ می‌آورد. همچنان که در بسیاری از اسطوره‌هایی که در اشعار دوره‌های بعد از آنها سخن گفته شده است مشاهده می‌شود، دیونیسوس خود به یاری همین هم‌پیمان خویش است که بر مخالفتِ نیرومندترین دشمنان و کناره‌گیرترین معشوق‌هایش فایق می‌آید. ادیسئوس نیز بر همین اساس، هنگامی که تصمیم به رویارویی با سیکلوپ‌های عظیم‌الجثه که چیزی از رسم و آیین نمی‌دادند می‌گیرد، شراب را به عنوان هم‌پیمان خویش بر می‌گزیند.<sup>۴</sup>

و در آخر، در همان نوشیدنی‌ای که در دل آن قدرتِ رهایی‌بخشی، رامش و شادی‌آفرینی نهفته است، جنونِ ایزدِ وحشت نیز غنوده است. به همین شیوه بود که شراب ذهن سنتور اریتیون<sup>۵</sup> را مشوّش ساخت، به گونه‌ای که او در جنون (μαινόμενος) خویش جرایمی را مرتکب شد که منجر به نابودیِ او گردید.<sup>۶</sup> برای اثبات عواقب هول‌انگیز باده‌گساریِ خارج از حد اعتدال، نیاز به ارجاعات

---

<sup>۱</sup> Admetus

<sup>۲</sup> Aesch. *Eum.* 728.

<sup>۳</sup> Horn. *Od.* 21. 295; cf. Callim. *Anth. Pal.* 7. 725; Verg. *Catal.* 11.

<sup>۴</sup> Hom. *Od.* 9. 196 ff.

<sup>۵</sup> Eurytion

<sup>۶</sup> Hom. *Od.* 21. 295 ff.

و منابع چندانی نیست. شدّت روبه‌افزاید تأثیراتِ شراب، اغلب با این سلسله مراتب توصیف شده است:<sup>۱</sup> از نیکبختی، عشق، میل و خواب گرفته تا شرارت، عریضه‌کشی، اعمال خشونت‌آمیز و در آخر جنون (μᾶνία). پلوتارخ می‌گوید که در مصر، تأثیرات هولناکِ مستی را که آدمی را به ورطهٔ جنون در می‌افکند، با این حقیقت توجیه می‌کرده‌اند که شراب خون دشمنان ایزدان است، و از پیکر آنان که زمین آنها را در خود فرو گرفته، تاک به وجود آمده است.<sup>۲</sup>

بنابراین از میان تمام چیزهایی که زمین تولید می‌کند، تاک بهترین از همه چهرهٔ دوگانه ایزد را به نمایش می‌گذارد، و به روشن‌ترین شکل ممکن طبیعتِ اعجاز‌آمیز او را آشکار می‌سازد - محبت کردن‌ها و لگام‌گسیختگی‌های دهشتناک او را توأمان. بدون شک از زمانی که شخص از طبیعت دیونیسوس و شراب شناخت حاصل می‌کرده، همواره این هویت‌یابی وجود داشته است. از سویی دیگر، ما عادت کرده‌ایم که مواهب طبیعت را به گونه‌ای که مناسبِ حالِ شخصِ خودمان است مورد استفاده قرار دهیم، بی آنکه از اسرار آن به حیرت بیفتیم، و هر زمان که سخن از شراب به میان می‌آید اندیشهٔ ما به ناگاه به سوی خوش‌مشربی، سرزندگی و همچنین شاید خطراتی که ممکن است برای سلامتی و اصول اخلاق وجود داشته باشد سوق می‌یابد. اما یونانیان عهد باستان از جدّیتِ کُلّی این حقیقت که در اینجا رنج و لذت، روشنگری و ویرانی، و فرحناکی و دهشتناکی شانه‌به‌شانه یکدیگر حضور دارند به حیرت می‌افتادند.

<sup>۱</sup> به عنوان مثال، نگاه کنید به: Eubolus in Ath. 2. 36b.

<sup>۲</sup> Plut. *Mor. De Is. et Os.* 6 (353B); cf. also Plin. *HN* 14. 58.

همین یگانگیِ عناصر متناقض است که با نیرویی حیران‌کننده، خود را در  
جذب‌های دیونیزی آشکار می‌ساخت.

### ۱۳. نمایان گشتن دیونیسوس در طبیعت گیاهی

جنون دیونیسوس از دل تاک بر آمده است، و هر آن کس که از اکسیرِ اعجاز آمیزِ آن چیزی بنوشد، در آن سهم خواهد شد. به همین خاطر است که از آن به عنوان نماد اصلی ایزد و بهترین تضمین کننده حضور او یاد می شود.

اما این تنها جایی نیست که دیونیسوس در آن حضور دارد. به عنوان یک ایزد اصیل، روح او می بایست بر گسترده عظیمی از پدیده های طبیعی چنبره بیندازد. او می بایست فعالانه به هزاران شیوه در آنها پدیدار گردد، و در عین حال، همواره یکسان باقی بماند و تمامیت خویش را حفظ کند. این قلمرو می بایست کلیتی به هم پیوسته و منسجم را شکل دهد، نه آنکه تنها به عنوان بخش یا قسمتی از جهان تصور شود، بلکه می بایست نمایانگر یکی از بی نهایت اشکال تمامیت و یگانگی آن باشد.

هیچ تعبیری را نمی توان یافت که به وسیله آن بتوان جوهره ای را که این قلمرو دیونسی را منجسم نگاه می دارد توصیف کرد. اما به هر رو، ما این جوهره را به واسطه روح دیوانگی اش که اینچنین ملموس در شراب حضور دارد، مورد بازشناسی قرار می دهیم. دیگر موجودات بسیار طبیعت نیز که ایزد خود را در آنها آشکار می سازد، بر این اساس، به نوعی با تاک در ارتباط هستند؛ و طبیعت

تاك می‌تواند این نکته را به ما بیاموزد که تاك در قیاس با سایر چیزهایی دیگری که به دیونیسوس تعلق دارند، از مزیتِ یک تکلیفِ خاص و ویژه برخوردار است. حوزه عمل او آنچنان که امروزه بر آن قائل اند، به طور کلی به حیات گیاهی محدود نمی‌شود، بلکه شامل یک عنصر حیاتی به طرزی اسرارآمیز برانگیخته می‌گردد، که با پیدایی‌ای به طرز نامعمول واضح در بعضی گیاهان پدیدار می‌شود، اما از سویی در جنبه‌های بی‌شماری از جهان انسانی و جانوری نیز قابل مشاهده و ادراک است.

در کنار تاك، عشقه نیز از گیاهان محبوب دیونیسوس به شمار می‌رود.<sup>۱</sup> همان نقشی را که غار به عنوان آرایه و عامل تمایزبخش آپولون بر عهده دارد، عشقه نسبت به دیونیسوس ایفا می‌کند. از همین رو است که او را «عشقه‌نشان» (κισσοκόμης) خوانده‌اند.<sup>۲</sup> نقاب ایزد در ایکاریا<sup>۳</sup> که بزرگتر از اندازه طبیعی است، با عشقه آراسته شده است.<sup>۴</sup> در دم آخارنه<sup>۵</sup>، او را مشخصاً تحت عنوان κισσός (کیسوس، عشقه) فرا می‌خواندند، و گمان می‌شود که نخستین عشقه نیز در آنجا رویده باشد.<sup>۶</sup> این گونه گفته شده است که در گذشته، عشقه در هیچ کجای آسیا یافت نمی‌شده، مگر در نیسای هند و کوه مروس<sup>۷</sup>، همچون

<sup>۱</sup> Plut. *Mor. De Is. et Os.* 37 (365E); Ov. *Fast.* 3. 767 ff., et al.

<sup>۲</sup> *Hymn. Hom.* 26. 1. Also κισσοχαίτης: Ecphantides fr. 3; Pratinas fr. 1. 43; κισσοψόρος: Pind. *Ol.* 2. 50; Ar. *Thesm.* 988; κισσοθαλής: Pind. fr. 75. 11, et al.

<sup>۳</sup> Icaria

<sup>۴</sup> W. Wrede, "Der Maskengott," *Ath. Mitt.* 53 (1928), pp. 66 ff.

<sup>۵</sup> Acharnian deme، به هر یک از نواحی حومه آتن و دیگر دولت شهرهای یونان، دم اطلاق می‌شد - م.

<sup>۶</sup> Paus. 1. 31. 6.

<sup>۷</sup> Meros

یادگاری از حضور دیونیسوس در آنجا.<sup>۱</sup> از همین رو، در آیین دیونیسوس تاجِ عشقه بر سر می‌نهادند؛<sup>۲</sup> پیچک‌های تاک بر گرد تیرسوس‌ها در می‌پیچیدند، و از دوران هلنیستی روایت شده است که تازه‌واردانِ آیینی بر تنِ خود نشانِ برگِ عشقه را خالکوبی می‌کرده‌اند.<sup>۳</sup> در اسطوره می‌خوانیم که هم‌زمان با زایش دیونیسوس، عشقه نیز برای حفاظت از کودک تازه متولدشده در برابر زبانه‌های آذرخشی که مادرش را در کام خود فرو بُرده بود، پدیدار گشت.<sup>۴</sup> گفته شده است که در سرای کادموس، عشقه بر گرد تمامی چیزها در پیچیده و تکانه‌های زمین‌لرزه‌ای را که با زبانه‌های آذرخش همراه بوده، مهار کرده است.<sup>۵</sup> به همین خاطر است که اهالیِ تبایِ ستونی عشقه‌پیچ را برای ایزد مقدس می‌دانند،<sup>۶</sup> و در واقع، خود دیونیسوس را «در پیچیده گرد ستون‌ها» (Διόνυσος) (Περικιόνιος) خوانده‌اند.<sup>۷</sup> چشمه‌ای که گفته می‌شد نیمف‌ها دیونیسوس کودک را پس از تولد در آن شستشو داده‌اند، از روی اسم عشقه (کیسوس)، کیسوسا<sup>۸</sup> خوانده می‌شده است.<sup>۹</sup>

<sup>۱</sup> Plin. *HN* 16. 144; Arr. *Anab.* 5. 1. 6; 5. 2. 5 f., et al.

<sup>۲</sup> Plut. *Mor. Quaest. Rom.* 112 (291 A) ; Paus. 7. 20. 2; Arr. *Anab.* 5. 2. 16; Hesych. Βακχᾶν.

<sup>۳</sup> παράσημον Διονύσου: III Maccab. 2. 29; cf. CA. Lobeck, *Aglaophamus* (Königsberg, 1829), Vol. 1, pp. 657 ff.; Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. II, p. 372.

<sup>۴</sup> Eur. *Phoen.* 65, and scholium.

<sup>۵</sup> Hymn. *Orph.* 47.

<sup>۶</sup> Eur. *Antiope fr.* 203 (Nauck).

<sup>۷</sup> Schol. Eur. *Phoen.* 651.

<sup>۸</sup> Kissusa

<sup>۹</sup> Plut. *Mor. Amat. narr.*, 1 (772B).

فهم این موضوع که چرا درخت مو به دیونیسوس تعلق گرفته است کار چندان سختی نیست. اما عشقه نیز دارای مشخصاتِ بخصوصی است که تداعیِ گرِ ایزد است، و این رابطه مشخصاً هنگامی روشن تر می شود که آن را در قیاس و تقابل با درخت مو قرار دهیم.

تاك و عشقه همچون اعضای يك خانواده می مانند که در جهات مخالف بسط و گسترش یافته اند، اما در عین حال، نمی توانند رابطه میان یکدیگر را انکار کنند. هر دوی آنها دستخوش دگرگونی ای شگفت می شوند. در فصل سرد سال، تاك آنچنان می نماید که گویی به کلی مرده است، و در خشکیدگیِ خود به کنده ای بی مصرف شباهت پیدا می کند، تا آنکه بار دیگر گرمای زنده کننده آفتاب را احساس می کند، و انبوهی از برگ های سبز همراه با یک اکسیر آتشین منحصربه فرد بر شاخسار آن شکوفه می بندد.

آنچه که در عشقه اتفاق می افتد نیز در شگفتی هیچ کم از این ندارد. چرخه نمو آن نمایانگر دوگانگی ای است که به روشنی تداعی گرِ طبیعت دو-وجهیِ دیونیسوس است. نخست ساقه های به اصطلاح سایه جو از آن رشد می کنند، پیچک هایی پیش رونده با برگ های کنگره دار که همه آن را می شناسیم. اما سپس ساقه هایی از نوع دیگر پدیدار می شوند که مستقیم رو به بالا و به سمت نور رشد می کنند. برگ های آن شکل کاملاً متفاوتی دارند، و گیاه هم اکنون گل و میوه می دهد. این گونه، مشاهده می کنیم که عشقه نیز همچون دیونیسوس می تواند «دوبار-زاده شده» خوانده شود. اما شیوه گلی دهی و میوه دهی در آن به طرز جالب توجهی مشابه و در عین حال، به طرز خیره کننده ای متفاوت از

تاك است. یعنی عشقه در پاییز، زمانی که انگورها از تاك‌ها چیده شده‌اند، شكوفه می‌بندد، و در بهار میوه می‌دهد. در بازهٔ میان شكوفه بستن و ثمره‌دهی آن، موسم تجلی دیونیسوس در ماه‌های زمستان قرار گرفته است. بنابراین هنگامی که شاخسار آن در پاییز شروع به نشو و نما می‌کند، اینچنین به نظر می‌رسد که گویی به عنوان گیاهی که با رشد بهاری تازه‌ای دگرگون شده است، به جشن‌های جذبه‌آمیز زمستانی ایزد ادای احترام کرده است. اما عشقه حتی بدون این دگرگونی نیز، یکی از آرایه‌ها و زینت‌های زمستان به شمار می‌رود.

در حالی که تاك دیونیسوس تا آنجا که ممکن است به نور و گرمای خورشید نیازمند است، عشقه دیونیسوس به طرز جالب توجهی نیاز اندکی به نور و گرما دارد، و در سرما و سایه نیز سبز و باطراوت باقی می‌ماند. در میانهٔ زمستان، هنگامی که جشن‌های پرغوای دیونیسوس برگزار می‌شوند، عشقه برگ‌های کنگره‌دار خود را جسورانه بر سطح جنگل می‌گسترده و گرداگرد تنهٔ درختان رو به بالا پیش می‌رود، دقیقاً آنچنان که گویی قصد دارد به ایزد خوشامد بگوید، و هم‌پا با ماینادهایش بر گرد او رقصان شود. این گیاه با مار مقایسه شده، و طبیعت سردی که به آن و به مار نسبت داده شده، به عنوان دلیلی برای تعلق داشتن آنها به دیونیسوس نگریسته شده است.<sup>۱</sup> خریدن‌های عشقه بر سطح زمین و پیچش‌هایش بر گرد تنهٔ درختان، به‌واقع می‌تواند تداعی گرماهایی باشد که زنان سرمست ملازم دیونیسوس بر گرد موهای خود پیچیده یا در

<sup>۱</sup> Plut. Mor. Symp. 3. 5. 2 (653A).

دستان‌شان گرفته‌اند. نونوس در اثر خویش به روایت ماجرای می‌پردازد که طی آن، مارهایی که توسط مایندها به سوی درختان پرتاپ شده‌اند، بر گرد تنه‌ها در می‌پیچند و تبدیل به گیاهِ عشقه می‌شوند.<sup>۱</sup> در واقع، عشقه که پیچک‌های آن اینچنین نرم و چابک به آسانی بر سطح زمین می‌خزند و به بلندها صعود می‌کنند، گویی نمایانگر رابطه‌ای اسرارآمیز با حیوانات خرامنده‌ای همچون پلنگ، بزغاله و حتی دلفین که از حیوانات محبوب دیونیسوس به شمار می‌روند،<sup>۲</sup> می‌باشد؛ حیواناتی که بخاطر چُستی و چابکی‌شان با مایندها مقایسه شده‌اند.

بنابراین، مشاهده می‌شود که این دو گیاه مقدس برای دیونیسوس، در تقابلی روشن در برابر یکدیگر ظاهر می‌شوند. تاکِ سرمست از نور و روشنایی، فرزندِ گرما است، که از آن جریانی آتشین زاده می‌گردد که با نوشیدنِ آن، جسم و روان مشعل و برانگیخته می‌شود. در سوی مقابل، عشقه به نظر می‌رسد که طبیعتی سرد دارد - در واقع، سترونی و بی‌ثمریِ ساقه‌های سایه‌جوی آن تداعیِ گرِ شب و مرگ بوده‌اند، و می‌بایست آنها را از بسیاری از زیارتگاه‌ها دور نگه می‌داشتند.<sup>۳</sup> و در عین حال، از آن برای تزئین آرامگاه‌ها استفاده می‌شد. طبیعت آن در تقابل با آتش که به نظر می‌رسید شراب با آن در ارتباط است قرار داشت. به همین خاطر است که گفته شده شاخسارِ عشقه دیونیسوس تازه متولدشده را از شعله‌های آتش مصون نگه داشته‌اند. کسی این گونه گفته

<sup>۱</sup> Nonnus, *Dion.* 45. 311 ff.

<sup>۲</sup> نگاه کنید به تصاویر ۶ و ۱۰.

<sup>۳</sup> Plut. *Mor. Quaest. Rom.* 112 (291A).

است که سردیِ آن قادر است گرمای شراب را فرو بنشانند، و از همین رو است که گفته شده دیونیسوس به پیروان پرستندهٔ خویش دستور داده است که تاجی از آن بر سر بگذارند.<sup>۱</sup> این مطلب نیز شایان توجه است که عشقه بر خلاف انگورِ مفرّح و روان‌بخش، زهری تولید می‌کند که گمان می‌شد باعث سترونی است، و به عنوان دارویی برای سرد کردن و پالایش مورد استفاده قرار می‌گرفت.<sup>۲</sup> حکایتی در باب ملازمان اسکندر کبیر ذکر شده است، که وقتی آنان بر بلندای کوهستان منوس در هندوستان تاجی از عشقه که در عین شگفتی دریافتند که در آنجا نیز می‌روید بر سر نهادند، بی‌درنگ به تسخیرِ روح دیونیسوس در آمدند و وضعیتِ لگام‌گسیخته‌ای از جذبه‌های شادمانه بر آنان مستولی گشت.<sup>۳</sup> بنا به گفتهٔ پلوتارخ، زنانی که به تسخیرِ دیونیسوس در آمده بودند، به عشقه‌ها هجوم بردند تا آنها را تکه‌تکه کرده و ببلعند.<sup>۴</sup> او می‌گوید که آدمی ممکن است به‌درستی این‌گونه تصور کند که عشقه قادر به برانگیختنِ جنون است، و همچون شراب می‌تواند حالتی از سرمستی ایجاد کند. برخی از این تلقی‌ها به واسطهٔ واکاوی‌های اخیر تصدیق شده‌اند.<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> Plut. *Mor. Symp.* 3. 1. 3 (647A).

<sup>۲</sup> Plin. *HN* 24. 75 ff.; Plut. *Mor. Quaest. Rom.* 112 (291A); Tert. *De Corona* 7, et al.

در باب تأثیرات مخدّر آن نگاه کنید به:

W. Roscher, Review of L. Weniger, "Altgriechischer Baumkultus," *Berl. Phil. Wochenschrift* 40 (1920), p. 198.

<sup>۳</sup> Arr. *Anab.* 5. 27.

<sup>۴</sup> Plut., *ibid.*

<sup>۵</sup> G. Hegi, *Illustrierte Flora von Mitteleuropa* (Munich 1936), Vol. V, 2, pp. 924 f.

تاک و عشقه، نزدیک‌ترین گیاهان به دیونیسوس، که آنها را به واسطه شیوه شگفت‌انگیزی که در قالب آن در توافق و تقابل قرار گرفته‌اند، در تعامل با یکدیگر مشاهده می‌کنیم، توسط گیاه‌شناسی مدرن نیز به عنوان خویشاوندانی نزدیک دسته‌بندی شده‌اند. در شجره خانوادگی گیاه‌شناسانه آنها، عشقه در جایگاهی نزدیک به تاک قرار گرفته است. برای پرستنده دیونیسوس، ارتباط میان این دو بر اساس ایزد دو-چهری که طبیعت او از دل زمین به واسطه آنها متولد گشته بود، بنیان نهاده شده بود. نور و تاریکی، گرما و سرما، جذبات مستانه حیات و نفحات هشیارانه مرگ، چندانگی متقابل و در عین حال به هم پیوسته وضعیت دیونسی، در اینجا در قالب حیات گیاهی آشکار گشته است؛ آنها وارد کشاکش با یکدیگر می‌شوند، و در عین شگفتی، از یکی به دیگری تغییر چهره می‌دهند. لیک اگر از خود سؤال کنیم که چه عنصری مادی‌ای است که در اینجا به عنوان ناقل نیروی دیونسی عمل می‌کند و این گونه به حیات گیاهی نیز سرایت می‌یابد، پلوتارخ پاسخ این پرسش را این گونه خواهد که بنا به عقیده یونانیان، دیونیسوس پروردگار و حامل تمامی طبیعت مرطوب بوده است.<sup>۱</sup> پروکلوس<sup>۲</sup> در گزارش خویش در باب تعلیم فیلولائوس<sup>۳</sup>، هنگامی که می‌خواهد اثبات کند که دیونیسوس بر مخلوقات گرم و مرطوب (*τὴν ὑγρὰν καὶ θερμὴν γένεσιν*) که نماد آن شراب، ترکیبی از عنصر گرما و رطوبت است، حکم می‌راند، چارچوب مشابهی از ارجاع را پی

<sup>۱</sup> *πάσης ὑγρᾶς φύσεως*; Plut. *Mor. De Is. et Os.* 35 (365A), cf. 34 (364D); also Varro in Augustine *De civ. D.* 7. 21.

<sup>۲</sup> Proclus

<sup>۳</sup> Philolaus

می‌گیرد.<sup>۱</sup> گرما در شراب تا حرارتی سفید، تا نوشیدنی آتشی که جسم و روان را مشعل می‌سازد و همگان را مقهور خود می‌گرداند، تقویت شده است. اما به هر رو، گرمای مرطوب در تقابل با سرمای مرطوب که پروکلوس در متن فوق به تبعیت از فیلولائوس آن را به کرونوس<sup>۲</sup> نسبت می‌دهد (τὴν ὑγρὰν καὶ ψυχρὰν οὐσίαν)، قرار دارد. این عنصر در جایگاه یک عنصر دیونیزی در عشقه، گیاه مار-گون، نمایان گشته است، گیاهی که حتی در زمستان نیز سبز باقی می‌ماند، و علی‌رغم رشد انبوه پیچک‌های آن، تداعی گر اسرار مرگ و تاریکی است.

می‌توان انتظار داشت که دیونیسوس می‌بایست نیرویی مشابه را در طبیعت بر رشد درختان اعمال کند، نیرویی که ظهوری اینچنین اعجاز‌آمیز در تاک داشته است. این مورد به‌ویژه می‌بایست در باب درختانی که ثمره آنها میوه‌هایی آبدار و سرشار است، مصداق داشته باشد. پلوتارخ جهت تقویت تفسیر خود از طبیعت دیونیزی، در متنی که پیشتر ذکر گردید، ما را با قطعه‌ای از پیندار آشنا می‌کند که در آن چنین حاجتی طلب گشته است: «باشد که دیونیسوس، غنی و سرشار در شادمانی، درختان را با جلوه مقدس میوه‌های رسیده، پُرثمر گرداند.»<sup>۳</sup> بنابراین، با نظر به متن دیگری از پلوتارخ، دیونیسوس «تقریباً در همه‌جای یونان» به عنوان «ایزدی درختی» (Δενδρίτης) پرستیده شده است.<sup>۴</sup> در

<sup>۱</sup> Diels, Vorsokr., Vol. I, p. 236.

<sup>۲</sup> Cronus

<sup>۳</sup> Pindar, fr. 153.

<sup>۴</sup> Plut. Mor. Symp. 5. 3. 1 (675F).

بویوتیا، او را «کسی که در درختان به زندگی و کار مشغول است» خوانده‌اند.<sup>۱</sup> بنا به گفته دیودوروس، رسیدگی به ثمرات در کل به او نسبت داده شده است.<sup>۲</sup> در افسانه آیینیِ ماگنسیا بر میاندر گفته شده که زمانی تمثال دیونیسوس را در یک درخت چنار که دو نیم شده بوده است پیدا کرده‌اند؛<sup>۳</sup> و اسطوره ایکاریوس که دیونیسوس به او تاک را ارزانی داشت، همچنان که می‌دانیم با دختر ایکاریوس، ایریگونی، که خود را بر درختی که در زیر آن پدر مقتول‌اش دفن شده است به دار می‌آویزد، تمام می‌شود.

اما در میان درختان نیز، همچون گیاهان خرنده و پیش‌رونده، شیوه‌های نامعمولی به چشم می‌خورد که به واسطه آنها روح ایزد خود را نمایان می‌سازد. و بلافاصله می‌توان در یافت که در آنها نیز عنصر رطوبت حایز نقشی برجسته است.

پیش از همه، اجازه دهید که به درخت کاج پردازیم که همچون عشقه در زمستان نیز سبز باقی می‌ماند. در آیین و اسطوره، آن را به عنوان درختی مقدس برای دیونیسوس به شمار آورده‌اند. در جشن‌های پرشور شبانه ایزد، چوب این درخت به عنوان مشعل شعله‌ور می‌گردد.<sup>۴</sup> بر لبه تیرسوس‌ها تاجی از مخروط‌های کاج قرار گرفته است. گفته شده است که پنتئوس نگون‌بخت بر یک درخت کاج بر نشست، و کورینتی‌ها فرمانی غیبی از اراکل دلفی دریافت

<sup>۱</sup> *Ἐνδενδρος*: Hesych.

<sup>۲</sup> Diod. Sic. 3. 63. 2; see also Ath. 3. 82d.

<sup>۳</sup> Kern, *Inscr. von M.*, no. 215.

<sup>۴</sup> Ar. *Nub.* 604; Eur. *Ion* 716; *fr.* 752, etc.

کردند مبنی بر آنکه این درخت را «همچون یک ایزد» پرستند، که بر همین اساس، آنان پیکره‌ای از دیونیسوس را از چوب کاج تراشیده بودند.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد که رابطه‌ای اسرارآمیز، کاج را با تاک مرتبط می‌سازد. آنچنان که گفته شده است، این درخت در سرزمین‌های گرم می‌روید، نواحی‌ای که تاک نیز در آنها از بهترین شرایط رشد و نمو برخوردار است.<sup>۲</sup> صمغ کاج در نگهداری از شراب و تصفیۀ آن بسیار پُرکاربرد بوده است.<sup>۳</sup>

شیرۀ غنی‌ای که از تنۀ آن برون می‌تراود، گویی نشانه‌ای است از غنای درونی آن، که می‌توان آن را با محتوایات سرشارِ تاک مقایسه کرد. بنا به گفته پلوتارخ، این درخت تنها به این خاطر متعلق به دیونیسوس (و همچنین به پوسیدون) است که او ایزدِ رطوبت و زاینده‌گی است.

عناصر رطوبت و زاینده‌گی با شفافیت و وضوحی نامعمول در درخت انجیر که برای دیونیسوس نیز مقدس است، نمایان گشته بودند. در عین حال، اسطوره پریئپوس<sup>۴</sup> نیز به همین موضوع اشاره دارد. به روشنی و قطعیت می‌توان دریافت که این درخت می‌بایست نماد آمیزش جنسی بوده باشد.<sup>۵</sup> فالوس‌ها<sup>۶</sup> از چوب انجیر تراشیده می‌شدند و لقب دیونیسوس *Θυωνίδαί* (تیونیداس، جنون‌انگیز) برای توصیف آنها بکار گرفته می‌شد.<sup>۷</sup> دیونیسوس خود *Συκίτης*, *Συκεάτης*

<sup>۱</sup> Paus. 2. 2. 7.

<sup>۲</sup> Plut. *Mor. Symp.* 5. 3. 1 (676A-B).

<sup>۳</sup> Plut., *ibid.*

<sup>۴</sup> Priapus

<sup>۵</sup> Plut. *Mor. De Is. et Os.* 36 (365B).

<sup>۶</sup> phallus

<sup>۷</sup> Hesych.; see also Clem. Al. *Protr.*, p. 30 P.

(سیکیٹیس، سیکیاتیس، انجیری) خوانده شده است.<sup>۱</sup> میوه‌های متورم خونین آبدار آن می‌بایست همواره تداعی‌گر مفاهیمی اسرارآمیز بوده باشند، و بنابراین، بیش از این ضرورتی ندارد که از منابع یونان ارجاعاتی در باب آن ارایه کنیم.

تعلیقۀ نوشته‌شده بر بیت ۳۳۰ *قورباغه‌های* آریستوفانس، گیاهِ مورد را پس از عشقه و تاک به عنوان سومین گیاه محبوب دیونیسوس فهرست می‌کند. به نظر می‌رسد که در این گیاه نیز جنبۀ تاریک دیگری از ایزد دوچهر خود را آشکار می‌کند. گفته شده است که دیونیسوس مورد را به خواست هادس در عوض رهاییِ مادرش از قلمرو مرگ، به او تسلیم کرد. بر همین اساس است که گفته می‌شود مورد هم به دیونیسوس و هم به جهان مردگان تعلق دارد.<sup>۲</sup>

هر چند گاه این گونه به نظر می‌رسد که توسعه و اشاعۀ حیاتِ گیاهی به طور کلی تماماً به دیونیسوس مرتبط بوده است، لیک می‌بایست این نکته را از آیین و اسطوره او در یابیم که اثربخشی او در جهان گیاهی دارای طبعی نامعمول است، و گیاهانی را ایجاد می‌کند که دارای نمادهای همین کیفیاتِ بخصوصِ طبعیت او باشند. نام‌های کلی‌ای همچون *Καλλίκαρπος* (کالیکارپوس، پرثمر) و *Αὐξίτης* (آفکسیتیس، فراوانی‌بخش) و غیره نیز به هیچ وجه نمی‌تواند تغییری در این تلقی ایجاد کنند. القابی که او را در قامت ایزد گل‌ها هویت‌یابی

<sup>۱</sup> Ath. 3. 78 D; Hesych.

<sup>۲</sup> Schol. Ar. Ran. 330; Schol. Pind. Isthm. 3. 88; Dittenberg. SIG 615, et al.

کرده‌اند، یعنی Ἀνθιος<sup>۱</sup> (آنتیوس، گل‌بیز)، Ἀνθεύς<sup>۲</sup> (آنتئوس)، Εὐανθής (اوانتیس، گل‌سا)<sup>۳</sup>، احتمالاً نه به گل‌ها و شکوفه‌ها در معنای عام آن، بلکه به شکوفه‌های گیاهان دیونیسوس اشاره داشته باشند — بخصوص شکوفه‌های تاک. وقتی «جشن شکوفه‌ها»ی آنتستریا به افتخار او برگزار می‌گردید، وقتی پیندار در دیتیرامب خود، نوشته‌شده برای دیونیسیا شهر آتن، با شوری خاص گریزی بر گل‌های سرخ و بنفش می‌زند، و هنگامی که در واقع به طرز کاملاً ویژه‌ای گفته شده است که «باکوس گل‌ها را دوست دارد»<sup>۴</sup>، تمامی این‌ها تنها نشانگر این موضوع هستند که او ظهورِ اعجاب‌انگیزِ خویش را در آغازِ بهار به انجام می‌رساند، و سلاله‌های دل‌انگیزِ زمینِ رسیدنِ او را اعلام می‌دارند و مقدم‌اش را گلباران می‌کنند.

بر این اساس، گیاهان مقدس دیونیسوس گواهی هستند بر عنصرِ حیات‌بخشِ رطوبت. مطالعهٔ فصل بعد به ما فهمی روشن‌تر از مفهوم عمیق، گسترده و در واقع بی‌کرانهٔ این حاملِ اسرارِ دیونیسوی ارایه خواهد کرد.

<sup>۱</sup> Paus. 1. 31. 4.

<sup>۲</sup> Paus. 7. 21. 6.

<sup>۳</sup> Ath. 11. 465a;

همچنین نگاه کنید به Euanthes به عنوان نوهٔ دیونیسوس:

Hes. fr. 120; Schol. Ap. Rhod. 3. 997; Paus. 7. 4. 8.

<sup>۴</sup> Ov. Fast. 5. 345.



تصویر ۱۰ دیونیسوس در قامت یک دریانورد. نقاشی درون یک جام به قلم اکسیکاس.<sup>۱</sup>

(Arias, A History of 1000 Years of Greek Vase Painting, pp. 301-302, PL xvi; Beazley, ABFVP, p. 146, no. 21).

از مجموعه: Staatliche Antikensammlungen, Munich. (Ace. No. 2044)

<sup>۱</sup> Exekias

## ۱۴. دیونیسوس و عنصر رطوبت

هومونکولوس<sup>۱</sup>: این نمِ رطوبت مقدّس،

که اینجا در زیر چراغ من پرتوافشان است،

این گونه به نرمی روان است.

پروتئوس<sup>۲</sup>: در دلِ این نمِ حیاتِ بخش،

حالِ پرتوهایی از چراغ تو می درخشند،

با سایه روشن‌هایی بی همتا.

این گونه است که در اثر کلاسیکِ گوته *والپورگیس‌ناخت*<sup>۳</sup> آن موجود چشمک‌زن که تازه بر آستانِ شدن گام نهاده است، با استادِ پیرِ استحاله به سخن گفتن در می‌آید. این همان لحظه‌ای است که گالاتئا<sup>۴</sup>، جلوه و شکوه آب‌ها، در ارابه‌ای از صدف بر سطح دریاها به پیش می‌راند. تالس فریادی شعف‌آمیز بر می‌آورد که:

دگر بار درود و صد درود!

چه شادمانی‌ای احساس می‌کنم مستولی گشته است

---

<sup>۱</sup> Homunculus

<sup>۲</sup> Proteus

<sup>۳</sup> Walpurgisnacht

<sup>۴</sup> Galatea

بر جانام، مشحون از حقیقت و شکوه...  
 آب سرچشمهٔ مسلم تمامی چیزها است،  
 او پرورندهٔ هر چیز زنده است!  
 تا همیشه، ای اقیانوس، فرمانروای ما مانی!

این گونه است که هومونکولوس در پیشگاه گالاتئا خاک و خاکستر گشته است تا بتواند از طریق عنصر امواج و عشق به فرایندِ «شدن» گام بگذارد.

این کلمات و تصاویر که انتقال‌دهندهٔ شگفت‌ترین معارف هستند، ریشه در ژرفناهای حیات‌بخشِ مشابهی دارند که از دل آنها، اسطوره هزاران سال پیش پدیدار گشت. لیک این اسطورهٔ اصیل است، که دخیلی به داستان‌های کوتاه و استعارهای کلامیِ تمثیلی و نمادین برای انواع گوناگونی از معارف مبتدل و دست‌پایین ندارد. بلکه در اینجا با اسطوره‌ای روبه‌رو هستیم که در آن به انگاره‌های زنده‌ای از واقعیت پرداخته می‌شود؛ انگاره‌هایی که خود را به انسان‌های فانی‌ای که پیوندهایشان را هنوز عامدانه از جهان نگسسته و خود را در برابر آن قرار نداده‌اند عرضه می‌کنند. شیوه‌های مدرن تفکر ما این بیگانگی و جدایی را به کمال خویش رسانده است. اما شاعر غواصی است که پیوسته به ژرفناهای جاودان باز می‌رود. و گوته که حتی در مقام پژوهنده و دانشمند نیز می‌توانست به این ژرفناها وفادار بماند، از آنها آنچنان تصورات نیرومندی کسب کرد که شکاف عظیمی که در گذر زمان حفر گردیده بود، گویی به طرفه‌العینی بسته شد.

برای ذهن اسطوره‌ای-شاعرانه آب عنصری است که در آن اسرارِ نخستینی تمام حیاتِ سکنی گزیده است. توگد و مرگ، گذشته، حال و آینده رقص‌های درهم‌تنیده خود را در اینجا به اجرا می‌گذارند. هر آن کجا که سرچشمه‌های شدن جای گرفته است، غیگویی نیز پدیدار می‌شود. به همین خاطر است که ارواح آب حایز نیروی غیگویی هستند. و آن قادرِ مطلقِ زیبایی و حُسن، افسونی که تمامی گنجینه‌های شدن دروازه‌های خود را به روی او گشاده می‌گردانند - آفرودیت<sup>۱</sup> - از دل دریاها سر بر آورد، مولودی از تخمه اورانوس در میانه امواج. همراه با آب، سرزندگی، باز-توانمندی و رشد و پویایی به سرتاسر آفرینش جاری می‌گردد. دخترانِ رطوبت، نیمف‌های اسطوره، مولید زمین را در آغوش خود پرورش می‌دهند. اُکیانوس<sup>۲</sup> را در ایلید پدرِ خدایان، آری، پدرِ کیهانی، خوانده‌اند.<sup>۳</sup> این مفاهیم بنیادین اسطوره‌ای در اصول فلسفی نیز ادامه پیدا کرده‌اند. تالس اظهار می‌کند که آب بنیان همه چیز و همه موجودات است، و ارسطو گمان می‌کند که او به واسطه مشاهدات خود قانع شده بوده که هر چیز نموکننده‌ای مرطوب است، و اینکه گرما از رطوبت سرچشمه می‌گیرد و بذر تمامی چیزهای زنده طبیعتی مرطوب دارند.<sup>۴</sup> ارسطو همچنین اشاره می‌کند که عده‌ای بر آن اند که در این تلقی تالس معنای عمیق‌تری از آن متن هومری مشهور نهفته است.<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> Aphrodite

<sup>۲</sup> Oceanus

<sup>۳</sup> Horn. *Il.* 14. 201, 246; cf. *Orphic*, fr. 57 K.

<sup>۴</sup> Arist. *Metaph.* 1. 983 B.

<sup>۵</sup> See also Plut. *Mor. De Is. et Os.* 34 (364D).

بنابراین آب موطن دیونیسوس است. همچون دیونیسوس، آب نیز طبیعتی دوگانه را از درون خود آشکار می‌سازد: وجهی روشن، شفاف‌انگیز و حیات‌بخش؛ و وجهی تاریک، اسرارآمیز، خطرناک و مرگبار. ارواحی که از دل آن سر بر می‌آورند، همچون ارواح دیونیزی نه تنها حاملان غیب که حاملان جنون نیز هستند. انسان مجنون با عنوان «نیمف‌زده» (νυμψόληπτος, lymphatus) خوانده شده است. در اسطوره‌ها گفته شده است که دیونیسوس قادر به دگرگونی خود بوده و این مشخصه نیز او را به اشکال گوناگونی که می‌توان در آب جاری یافت شبیه می‌کند: یعنی پروتئوس، تیتس و دیگران.

از آیین‌ها و اسطوره‌ها به‌روشنی می‌توان این موضوع را استنباط کرد که دیونیسوس از دل آب سر بر می‌آورد و به آن باز می‌گردد، و اینکه پناهگاه و خانه او در اعماق آب‌ها جای گرفته است. در جشن تجلی و ظهور او، اهالی آرگوس دیونیسوس (بووگنیس، گاو-زاد) را با خروش شیپورها و فرو افکندن یک برّه به اعماق آب به عنوان قربانی‌ای برای «پاسبان دروازه‌ها»، از دل دریاچه لِرنا فرا می‌خواندند.<sup>۱</sup> گفته شده است که پرسئوس زمانی دیونیسوس را پس از آنکه بر او و «زنان دریایی» ملازم‌اش غلبه کرد، به درون دریاچه فرو افکنده است.<sup>۲</sup> طرح مشابهی را نیز در اسطوره روایت شده در کتاب ششم *ایلیاد* (130 ff.) می‌بینیم: در آنجا نیز دیونیسوس به اعماق دریاها می‌گریزد، جایی که وقتی در حال فرار از دست لیکوگوس است، تیتس به او پناه می‌دهد،

<sup>۱</sup> Plut. *Mor. De Is. et Os.* 35 (364F).

<sup>۲</sup> *Schol. II.* 14. 369 T; cf. Lobeck, *Aglaoph.*, Vol. I, p. 574.

پس از آنکه لیکورگوس زنان ملازم او را بی رحمانه مورد حمله قرار داده است. در اثر ننوس، که داستان لیکوگوس مفصلاً در آن روایت شده است، می‌خوانیم که دیونیسوس برای دوره‌ای طولانی در اعماق دریاها همچنان باقی می‌ماند، و تا دوره‌های بعد خود را بر پرستندگان خویش آشکار نمی‌سازد.<sup>۱</sup>

بر اساس افسانه‌ای از وراسیۀ لاکونیا<sup>۲</sup>، دیونیسوس کودک در یک صندوق به ساحل افتاده شده بود. در این افسانه آمده است که کادموس از رابطه عاشقانه دخترش به خشم آمده بود، و او و پسرش را به دریا افکند.<sup>۳</sup> گفته شده است که خواهر مادر دیونیسوس، اینو، که پس از مرگ سمله از کودک مراقبت کرد، نیز خود را به دریا افکند. در فصل بعد نیز خواهیم دید که آب در افسانه‌های مرتبط با زنان وابسته به دیونیسوس چه نقش مهمی را ایفا می‌کند. اهالی میتیمنا<sup>۴</sup> واقع در لسووس<sup>۵</sup> گمان می‌کردند که پیکره‌ای از ایزد را که از دل آب گرفته شده است در اختیار دارند.<sup>۶</sup>

بنابراین، با آغاز بهار، دیونیسوس بر امواج دریا به پیش می‌راند تا تجلی و ظهور خویش را در دولت شهرهای ایونیا جشن بگیرد.<sup>۷</sup> ارمیپوس<sup>۸</sup> از چیزهای نیکوی

<sup>۱</sup> Nonnus, *Dion.* 20. 325 if.

<sup>۲</sup> Brasiai in Laconia

<sup>۳</sup> Paus. 3. 24. 3.

<sup>۴</sup> Mithymna

<sup>۵</sup> Lesbos

<sup>۶</sup> Paus. 10. 19. 3.

<sup>۷</sup> نگاه کنید به صفحه ۱۲۷.

<sup>۸</sup> Hermippus

بسیار زیادی که او از زمان سفر بر دریای شراب‌فام<sup>۱</sup> در کشتی سیاه خود به همراه آورده است، سخن می‌گوید.<sup>۲</sup> در سیلیکس مشهور اکسکیاس، دیونیسوس را بر کشتی‌ای بادبان‌دار که تاکی عظیم‌الجثه آن را در خود فرو پوشانیده است، بر سطح دریا‌های آزاد مشاهده می‌کنیم. کشتی چرخداری که او سوار بر آن در مراسم آنتستریا وارد می‌شود، هنوز نشانی از سفرهای دریایی او را با خود به همراه دارد. در این بازنمایی از دیونیسوس به عنوان یک دریانورد، بدون شک چیزی بیش از آنکه او از مسافتی دوردست – یعنی از پهنه دریا – فرا می‌رسد القا شده است. مدارکی که پیشتر به آنها اشاره شد، به روشنی حکایتگر آن هستند که تا چه اندازه ارتباط او با دریا و در کل آب نزدیک تصور می‌شده است. در این میان، مدرک دیگر نیز وجود دارد. در پاگاسه<sup>۳</sup> او را به عنوان «ایزد دریا» (Πελάγιος) می‌پرستیدند؛ در خیوس به عنوان «ایزد ساحل» (Ἀκταῖος). در آتن، کهن‌ترین زیارتگاه او در Αἶμναις (ایمنس، خیسی و رطوبت) واقع شده بود. در اسپارتا<sup>۴</sup> و احتمالاً سیکیون<sup>۵</sup> نیز همین گونه بود. او خود Αἶμναῖος<sup>۶</sup> یا Αἶμναγενής (ایمنیس، آب‌زاد)<sup>۷</sup> خوانده شده بود. ورده پیشتر توصیفی کامل از دره جنگلی نمناک واقع در ایکاریای آتیک که

---

<sup>1</sup> wine-dark sea

<sup>2</sup> Ath. 1. 27 E.

<sup>3</sup> Pagasae

<sup>4</sup> Strabo 8. 363.

<sup>5</sup> Sicyon

<sup>6</sup> Paus. 2. 7. 6.

<sup>7</sup> Ath. 11. 465 A.

<sup>8</sup> Hesych.

در آن جایگاهِ کهنِ آیینی قرار گرفته بود ارایه داده است.<sup>۱</sup> دخمه یا غار (ἄντρον) نیز که اغلب در آیین‌ها و اسطوره‌های او نشان داده شده است، نمایانگر تمایل و علاقه او به عنصر رطوبت است. در اُبوپیا یک «دخمه دیونیسوس» (Διονύσου ἀπήλαιος) وجود داشت.<sup>۲</sup> در وراسیه لاکونیا دخمه‌ای وجود داشت که گفته می‌شد اینو در آن، دیونیسوس کودک را پس از آنکه در صندوقی به ساحل افتاده، پرورش داده است.<sup>۳</sup> همچنین در سرودِ هومری ۲۶، دیونیسوس را پرورش یافته در یک غار همچون کارآموز نیمف‌ها نمایش داده‌اند. و بر نقوش یک گلدان در برلین،<sup>۴</sup> ماسک بزرگی از ایزد را نصب شده در یک غار می‌بینیم.<sup>۵</sup>

دیونیسوس خود توزیع کننده آبی است که طراوت بخش و جان‌افزا است. در کپاریسیونِ مسینیا<sup>۶</sup>، چشمه‌ای کنار دریا وجود داشت که گفته می‌شد به ضربتِ تیرسوس او از زمین جوشیده است. از همین رو، این چشمه را Διονυσιάς (دیونیسایس) می‌خواندند.<sup>۷</sup> بر نقوشِ کاسه پینتوس<sup>۸</sup> در ورتسبورگ<sup>۹</sup>، دیونیسوس را همراه با آریادنه بر ارابه‌ای خیال‌انگیز در حال راندن رو به سوی یک فواره شراب می‌بینیم، در حالی که سه نیمف در حال شستشوی تن‌های

<sup>۱</sup> W. Wrede, "Der Maskengott," *Ath. Mitt*, 53 (1928), p. 94.

<sup>۲</sup> Paus. 2. 23. 1.

<sup>۳</sup> Paus. 3. 24. 4.

<sup>۴</sup> Reproduced in Wrede, *op. cit.*, p. 89.

<sup>۵</sup> نگاه کنید به تصویر ۵.

<sup>۶</sup> Cyparission in Messenia

<sup>۷</sup> Paus. 4. 36. 7.

<sup>۸</sup> Phineus

<sup>۹</sup> Würzburg

عریان خویش در یک چشمه جوشان اند. خاریس‌های اُرخومِنوس که در چشمه اکیدالیا<sup>۱</sup> آبتنی می‌کنند دختران او (یا آفرودیته) خوانده شده‌اند.<sup>۲</sup>

در عنصرِ دیونیوسیِ رطوبت تنها نیرویی که پیشتیبان و نگدار حیات است موجود نیست، بلکه نیروی آفریننده آن نیز در همین عنصر نهفته است. از همین رو، این عنصر در سرتاسرِ حیات انسانی و جانوری همچون جوهره‌ای بارورکننده و زاینده جریان می‌یابد. واروی<sup>۳</sup> دانا به‌خوبی از این موضوع مطلع بود، هنگامی که به‌روشنی بیان می‌کند که تفوق و برتریِ دیونیسوس تنها در این نبود که در عصاره میوه‌ها که شراب الماس درخشانده آنها به شمار می‌رود مورد بازشناسی قرار بگیرد، بلکه در نطفه موجودات زنده نیز وجود او را گرمی می‌داشتند.<sup>۴</sup> او ریشه این رسم را که در آیین دیونیسوس بر یک فالوس حلقه‌هایی از گل نشانده و آن را می‌گرداندند، در همین تلقی از ایزد جستجو می‌کند. مسلماً ما به‌خوبی از اهمیت نقشی که این نماد نیروی زاینده‌گی در جشن‌های او ایفا می‌کرد مطلع هستیم. «سبویی شراب، یک تاک، یک بز و سبدي از انجیر، و در نهایت فالوس» - این توصیفی است که پلوتارخ از سادگیِ اصیل مراسم دیونیزی به ما ارایه می‌دهد.<sup>۵</sup> ترانه‌ای برای فالوس سروده شده بود.<sup>۶</sup> مدارک کتیبه‌ای حاکی از استفاده از یک فالوس چوبی بزرگ در

---

<sup>۱</sup> Acidalia

<sup>۲</sup> Serv. Verg. Aen. 1. 720.

<sup>۳</sup> Varro

<sup>۴</sup> August. De civ. D, 7. 21; see also 7. 2 and 6. 9.

<sup>۵</sup> Plut. Mor. De cup. div. 8 (527D).

<sup>۶</sup> Heraclitus, fr. 15.

دسته‌های آیینی دیونیسوس در دلوس است.<sup>۱</sup> هر کلونی مرتباً یک فالوس به دیونیسای آتن ارسال می‌کرد.<sup>۲</sup>

بیش از این، نیاز به گردآوری مدارک نیست. به روشنی مشاهده می‌کنیم که فالوس به عنوان یکی از وابستگان و منادیان ایزد، صاحب جایگاهی رفیع بوده است. اهالی رودس فالوس تراشیده‌شده از چوب انجیر را، همچون خود دیونیسوس، Θυονίδα (تیونیداس، خروشنده) می‌خواندند،<sup>۳</sup> و در مِتی‌نا که گفته می‌شد پیکره ایزد را از دل دریا بیرون کشیده‌اند، او را با لقب Φαλλήν (فالین) خطاب می‌کردند.<sup>۴</sup> دیونیسوس را حتی می‌توان با پریئپوس<sup>۵</sup> هویت‌یابی کرد،<sup>۶</sup> که از سویی دیگر به عنوان پسر او یا آفرودیت (یا یکی از نیمف‌ها) تلقی می‌شده است.<sup>۷</sup> اما به هر رو، فالوس تنها یکی از عناصر وابسته به دیونیسوس است، قوه‌ای که بی‌دلیل در حلقه عناصر او عظیم جلوه می‌کند، اما در فرایند کار مشخص خواهد شد که تا چه اندازه از واقعیت پر عظمت ایزد به دور است. بدون شک، نیروی جانور-سان و رانۀ جنسی در میان اعجازهای حیات‌بخش قلمرو او امری ناچیز به شمار نمی‌روند، و به طرزی بی‌امان و لگام‌گسیخته از عنصری که او خود را در قالب آن آشکار می‌سازد به برون‌فوران می‌کنند. اما طبیعت الهی دیونیسوس به شیوه‌ای منزّه و شکوهمندانه از آن برکنار می‌ماند،

<sup>۱</sup> Nilsson, *Griechische Feste*, p.281.

<sup>۲</sup> Dittenberg, SIG 19.

<sup>۳</sup> Hesych.

<sup>۴</sup> Paus. 10. 19. 3; see Nilsson, *Griechische Feste*, p. 282.

<sup>۵</sup> Priapus

<sup>۶</sup> Ath. 1. 30 B, et al.

<sup>۷</sup> See also the Διόνυσος Ἐησνόρχ: Hesych. and Schol, *Lycophron*, 212.

شیوه‌ای که او در قالب آن در نقوش گلدان‌ها هر آن‌کجا که در معیت ساتیرهای شهوت‌ران خود ترسیم گشته نمایان شده است.<sup>۱</sup> در *آخارنیایی‌ها*<sup>۲</sup> نوشته آریستوفانس، فالوسِ گرامی داشته‌شده در جشن‌های دیونیزیای روستایی به وضوح «دوست» ایزد خطاب شده است (Φαλῆς ἑταῖρε Βακχίου)،<sup>۳</sup> و در سایر منابع نیز به همین گونه است.

از سویی دیگر، جانوری نیرومند وجود داشت که ایزدان رودخانه هنگامی که از عنصر بنیادین خود سر بر می‌آوردند، معمولاً در هیأت او پدیدار می‌گشتند، این جانور که همانا نره گاو است، آنچنان به دیونیسوس نزدیک بود که او بیش از همه در هیأت آن بر پرستندگان خویش تجلی می‌کرد.

این موضوع به‌خوبی شناخته‌شده است که مردمان باستان نره گاو را به عنوان نماد حاصلخیزی و آفرینشِ پربار می‌نگریستند، و دقیقاً به همین خاطر بود که ارواح پرورنده و جریان‌ات بارورکننده می‌بایست در هیأت آن تصویر می‌شدند. در *ایلیاد* رودخانه خروشان اسکاماندروس، غرّان «همچون یک نره گاو» توصیف می‌شود.<sup>۴</sup> اگر شاعر با این تلقی که ایزد رودخانه در هیأت یک نره گاو پدیدار می‌شود آشنا نبود، به‌سختی می‌شد تصور کرد که او یک چنین قیاسی را میان این دو شکل داده باشد.<sup>۵</sup> بنابراین، بار دیگر مشاهده می‌کنیم که

<sup>1</sup> See the pertinent remarks of E. Buschor, "Ein choregisches Denkmal," *Athen. Mitt.* 53 (1928) p. 104.

<sup>2</sup> *Acharnians*

<sup>3</sup> *Ar. Ach.* 263 ff.

<sup>4</sup> *Hom. Il.* 21. 237.

<sup>5</sup> Compare Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. 1, p. 147, note 2.

هیأتِ نره گاوِ دیونیسوس دلالت بر عنصر آب دارد، عنصری که پیشتر دانستیم نقش حامل و کارپردازِ نیروی الهیِ او را در طبیعت بر عهده دارد. همچون دیونیسوس، آخِلوآیوس<sup>۱</sup> (ایزد آب‌ها و رودخانه‌ها) نیز با یک نقاب بازنمایی گشته است.<sup>۲</sup> افزون بر این، کاملاً مشخص است که رابطه میان نره گاو و آب بنیانی آیینی دارد، چرا که در آرگوس دیونیسوسِ نره گاو (Βουγενής Διόνυσος) با غریو شیپورها از اعماق فرا خوانده می‌شد.<sup>۳</sup>

اما این تنها سرشاری و نیروهای مولّد موجود در نره گاو نیست که آن را مبدل به یکی از اشکالی که دیونیسوس در قالبِ آنها پدیدار می‌گردد ساخته است، بلکه در اینجا شوریدگی و مخاطراتِ او نیز مدّ نظر بوده است. همچون تمام تجلی‌های اصیلِ ایزد، نره گاو نیز نمایانگر همان مفهومِ دوگانه و اهبِ حیات و ویرانگرِ آن است. در نره گاو عنصر حیات‌بخش در غالب یک لگام گسیختگی و وحشت حقیقتاً دیونیزی سر به جوشش و غلیان بر می‌دارد، و همچون طوفانی بس نیرومندتر از خشمناکیِ پلنگ و وشق، جانوران بی‌رحم محبوب دیونیسوس، فوران می‌کند. بر اساس متنی از آتینئوس<sup>۴</sup>، دیونیسوس به واسطه توحش و لگام گسیختگی‌ای که از سرمستیِ شراب بر می‌خیزد، به نره گاو تشبیه شده است.<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> Achelous

<sup>۲</sup> Wrede, *op. cit.*, p. 89.

<sup>۳</sup> Plut. *Mor. De Is. et Os.* 35 (364F).

<sup>۴</sup> Athenaeus

<sup>۵</sup> Ath. 2. 38 E.

پرستندگان ایزد هنگامی که او را فرا می خوانند، دقیقاً تصویری از یک چنین گاو وحشی و خشمگینی را در نظر دارند. زنان الیس «پروردگار دیونیسوس» «نره گاو والا» (ἄξιε ταῦρε) را، «که با سمّ نره گاو خروش بر می دارد» (τῷ βοέῳ ποδὶ θύων)، برای پدیدار شدن فرا می خوانند.<sup>۱</sup> همچنین در اینجا معنای گفته آیسخیلوس در *هیدونی* را متوجه می شویم، که در وصف شادخواری های تراکی می گوید که «اشباحی هراس انگیز از جایی در دل تاریکی به آوای نره گاو می غرند» (ταυρόφθογγοὶ δ' ὑπομυκῶνται ποθεν ἐξ ἀφανοῦς φοβεροὶ) (μῦμοι).<sup>۲</sup> در *باکخه* اریبید، گروه هم سرایان دیونیسوس را فرا می خواند تا در شمایل یک نره گاو پدیدار شود.<sup>۳</sup> پنتئوس هنگامی که رو به سوی نابودی ای که ایزد برای او تدارک دیده در حرکت است، او را در هیأت یک نره گاو مشاهده می کند.<sup>۴</sup> دیونیسوس «شاخ گاو دار» خوانده شده است.<sup>۵</sup> بنا به گفته پلوتارخ، پیکره های نره گاو در یونان رایج بوده است،<sup>۶</sup> و آتینئوس خود شاهی است بر این حقیقت که دیونیسوس توسط بسیاری از شاعران شاخدار<sup>۷</sup> توصیف شده و او را نره گاو خوانده اند.<sup>۸</sup> در کیزیکوس<sup>۹</sup> پیکره او را در هیأت

<sup>۱</sup> Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 36 (299B).

<sup>۲</sup> Aesch. *Edoni fr.* 57.

<sup>۳</sup> Eur. *Bacch.* 1017.

<sup>۴</sup> Ibid., 920.

<sup>۵</sup> *βουκέρω*: Soph. *fr.* 874; *ταυροκέρω*: Eur. *Bacch.* 100; Euphorion, *fr.* 13;

اثر نونوس نیز مملو از القاب و هویت پردازی هایی مشابه است. همچنین نگاه کنید به:

Hom. *Carm.* 2. 19. 30; Tib. 2. 1. 3; Prop. 3. 17. 19.

<sup>۶</sup> Plut. *Mor., De Is. et Os.* 35 (364F).

<sup>۷</sup> See also Schol. *Lycophron.* 1237.

<sup>۸</sup> Ath. 11. 476 A.

<sup>۹</sup> Cyzicus

یک نره گاو بر افراشته بودند. زاگرتوس پس از آنکه دگرچهرگی‌های بسیاری را از سر گذرانده بود و درنهایت در شمایل یک نره گاو پدیدار گشته بود، توسط تیتان‌ها مغلوب و مثله گردید.<sup>۱</sup> دریدن یک نره گاو زنده در جزیره کریتی احتمالاً یادآور این حادثه بوده است.<sup>۲</sup> ماینداهای کوهستان لافستی<sup>۳</sup> همچون ایزدشان شاخ بر سر می گذاشتند تا این گونه شبیه او به نظر برسند.<sup>۴</sup> ارجاعات بسیار دیگری را نیز می‌توان درباره اشکال نره گاو ارایه کرد. نره گاو همچنین شکار دیونیسوس و جانور مراسم قربانی او به شمار می‌رود. سوفوکل دیونیسوس را «بلعنده نره گاو» (ταυροφάγος) می‌خواند.<sup>۵</sup> در سینتای آرکادیا، هنگام برگزاری جشن زمستانی دیونیسوس، شماری از مردان پس از آنکه مشحون از روح ایزد گشته بودند، نره گاوی را از میان گله می‌ربودند و آن را با دستان خویش به زیارتگاه انتقال می‌دادند.<sup>۶</sup> و در آخر، می‌بایست به این موضوع نیز اشاره داشت که دیرکی<sup>۷</sup> (بنا بر آنتیوپی<sup>۸</sup> اریپید) به جشنی دیونیزی در کیترون<sup>۹</sup> آمد و توسط یک نره گاو وحشی کشته شد.

---

<sup>1</sup> Nonnus, *Dion.* 6. 197 ff.

<sup>2</sup> Firm. *Mat. Err. prof. rel.* 6. 5.

<sup>3</sup> Laphystia

<sup>4</sup> *Schol. Lycophron.* 1237.

<sup>5</sup> *Soph. fr.* 607.

<sup>6</sup> Arcadian Cynaitha

<sup>7</sup> Paus. 8. 19. 2.

<sup>8</sup> Dirce

<sup>9</sup> Antiope

<sup>10</sup> Cithaeron

در باب سایر حیوانات اهلی مقدس برای دیونیسوس نیز مشاهده می‌کنیم که زایاترین میل جنسی و باروری با ویژگی‌های بخصوصی که به نظر شرارت‌آمیز می‌آیند، ترکیب شده است.

نره بز یکی از وفادارترین همراهان ایزد به شمار می‌رود. در مراسم ابتدایی دیونیسوس که در اعصار کهن تر برگزار می‌شده است، آنچنان که پلوتارخ به توصیف آنها می‌پردازد، نخست سبویی شراب آورده می‌شد، پس از آن کنده‌ای از تاک، یک نره بز، سبدی انجیر، و در آخر فالوس.<sup>۱</sup> شهبانی بودن چشمگیر نره بز عاملی است که او را به عنوان یکی از اعضای حلقه دیونیسوس نامبردار کرده است.<sup>۲</sup> همچنان که می‌دانیم، اعتقاد بر آن بوده است که ماده بز در طبیعت خود رابطه‌ای اسرارآمیز با حیات جنسی زنان دارد.<sup>۳</sup> وقتی که صدای پسران بالغ تغییر می‌کرد، گفته می‌شد که آنان «در حال نواختن بز هستند».<sup>۴</sup> میزان اهمیت این رابطه میان دیونیسوس و بز را می‌توان از این حقیقت در یافت که گیاهان پرطراوتی که به طور خاص مورد علاقه ایزد قرار داشتند، بخشی از نام خود را از نره بز گرفته‌اند. به عنوان مثال، از روی نام نره بز، درخت انجیر

<sup>1</sup> Plut. *Mor. De cup. div.* 8 (527D).

<sup>2</sup> Cornut. 30, p. 60 L.

<sup>3</sup> Wissowa, RK, p. 184.

<sup>4</sup> *τραγίσσοναι*; Arist. *Hist. An.* 7. 1;

اصطلاحی مشابه نیز در لاتین مورد استفاده قرار می‌گرفت:

*hirquitallire* and *hirquhallus*: Censorinus, *De die natali* 14. 7; Paul, p. 101, 105.

وحشی در یونانی ἐρινέος<sup>۱</sup> (ارینئوس) و در لاتین caprificus<sup>۲</sup> خوانده شده است. در گویش مسینیا این درخت واقعاً τράγος (تراگوس، بز) خوانده می‌شد.<sup>۳</sup> مشابه این فرایند را دربارهٔ تاک نیز مشاهده می‌کنیم. وقتی کسی به شاخه‌های وحشی تاک اشاره می‌کرد، می‌گفت که درخت در حال ایجاد «شاخه‌های بزی» است.<sup>۴</sup> پاسخ غیبی‌ای که به بنیانگزاران تارنتوم<sup>۵</sup> گفت در جستجوی بزی باشند که ریش خود را در دریا فرو برده است، به نظر وقتی که آنان درخت انجیر وحشی‌ای را بر ساحل دیدند که تاکی شاخسار خود را بر آن گسترده و یکی از شاخه‌های آن (ἐπίτραγοι) با سطح دریا تماس پیدا کرده است، تحقق یافت بود.<sup>۶</sup> این موضوع که بزها علاقه به خوردن شاخه‌های تاک دارند (که بی شک این گونه است)، امری جالب توجه تلقی می‌شده است. گفته شده است که در گلّه استافیلوس<sup>۷</sup>، چوپان اوینئوس<sup>۸</sup>، بزی حضور داشت که مرتباً از گله جدا می‌شد و سپس با حالتی بشاش و سرزنده باز می‌گشت، و این گونه بود که استافیلوس تاک و خواص آن را شناخت.<sup>۹</sup>

<sup>۱</sup> از بن ἐρινός، نگاه کنید به:

Jacobsohn, *Xáριτες für F. Leo* (Berlin, 1911), p. 428.

<sup>۲</sup> واژه caper در نام جشن کهن Nonae Caprotinae که در آن انجیر وحشی نقش مهمی داشت، مستتر است. نگاه کنید به:

Jacobsohn, *ibid.*

<sup>۳</sup> Paus. 4. 20. 2.

<sup>۴</sup> τραγῶν; see Victor Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere* (Berlin, 1894), p. 537.

<sup>۵</sup> Tarentum

<sup>۶</sup> Dion. Hal. 17. 2.

<sup>۷</sup> Staphylus

<sup>۸</sup> Oineus

<sup>۹</sup> Probus on Verg. *Georg.* 1. 9; cf. C. Robert, *Heldensage* (Berlin, 1920) p. 85.

اما روشن‌ترین دلالت مبنی بر رابطه نزدیک میان این حیوان و دیونیسوس را می‌توان در نام‌هایی که برای خود ایزد در آیین بکار گرفته می‌شد پیدا کرد. او را در متاپونتئون<sup>۱</sup> با عنوان «بچه بزغاله» (اریفیوس، واژه مشتق از بز) فرا می‌خواندند.<sup>۲</sup> نام *Εἰραφιότης* (ایرافیوتیس) را هم احتمالاً می‌بایست بر همین اساس فهمید.<sup>۳</sup> در اسطوره نیز دیونیسوس گاه در شمایل بز پدیدار می‌شود. به عنوان مثال، حکایتی وجود دارد که در آن زنوس دیونیسوس کودک را به یک بزغاله تبدیل می‌کند تا این‌گونه او را از آزارهای هرا<sup>۴</sup> مصمون بدارد.<sup>۵</sup> در گریز از تیپون دهشتناک، هنگامی که دیگر خدایان نیز خود را در هیأت‌های جانوری پنهان کردند، گفته شده است که دیونیسوس به هیأت یک بز در آمده.<sup>۶</sup>

در مراسم‌های قربانی دیونیسوس اغلب از نره بز استفاده می‌شد. گفته شده که این مجازاتی بوده است بابت تخریب تاک‌ها توسط او.<sup>۷</sup> در رودس، بزغاله‌ای را در پایان ماه آگریانیوس برای دیونیسوس قربانی می‌کردند.<sup>۸</sup> در میکونوس<sup>۹</sup>،

<sup>۱</sup> Metapontum

<sup>۲</sup> *Ἐρίφιος*: Apollod. in Steph. Byz. s. v. *Ἀκρόρεια*; in Laconia the term is *Ἐρίφος*: Hesych. s.v. *Εἰραφιότης*.

<sup>۳</sup> *Hymn. Hom.*, of the Moscow MS 2, et al.

<sup>۴</sup> Porphy. *Abst.* 3. 17; see Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 822, note 4 and Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. 11, p. 67, note 1.

<sup>۵</sup> Hera

<sup>۶</sup> Apollod. *Bibl.* 3. 4. 3; cf. Nonnus, *Dion.* 14. 155 ff.

<sup>۷</sup> Ant. Lib. 28; Ov. *Met.* 5. 329.

<sup>۸</sup> Leonidas, *Anth. Pal.* 9. 99; Verg. *Georg.* 2. 380, et al.

<sup>۹</sup> *ἔριφος*: Dittenberg. S1G 623.

<sup>۱۰</sup> Myconos

یک «بزغاله بدون آفت» را در دوازدهم ماه باکخئون<sup>۱</sup> قربانی می کردند.<sup>۲</sup> در پوتنیة<sup>۳</sup> بویوتیا، اعتقاد بر آن بود که قربانی بز برای دیونیسوس بزگوش (Αἰγοβόλος، آیکوئولوس)، به جای قربانی کردن یک بچه در گذشته صورت می پذیرفته است.<sup>۴</sup>

از سویی، هویت تیره و وهم آلود این حیوان نیز اثر خود را بر آیین و اسطوره دیونیسوس باقی می گذارد، و همین دوگانگی موجود در طبیعت آن است که در درجه نخست، آن را به نمادی اصیل از یک ایزد دوچهره مبدل می سازد. دیونیسوس «پوست بز سیاه دار» (Μελάναιγίς، ملانگیس)، صاحب لقبی است که برای ایرینیس ها نیز بکار گرفته شده است.<sup>۵</sup> پلوتارخ این لقب را همراه با لقب «شبانه» (Νυκτερινός, nocturnal) ذکر می کند.<sup>۶</sup> افسانه ای متعلق به آیین او که در آتیک با مراسم آپاتوریا ارتباط داشت، به روشنی به قلمرو روحانی زیر زمین اشاره می کند.<sup>۷</sup> او در ارمیونی نیز پرستیده می شد.<sup>۸</sup> چهره ای که بدون شک با دیونیسوس ملانگیس ارتباط داشت، دیونیسوس موریخوس<sup>۹</sup> (تیره گون) در سیراکوسه<sup>۱۰</sup> بود.<sup>۱۱</sup> روح وحشتی که ذهن افسانه پرداز آن را در

<sup>۱</sup> Bacchion

<sup>۲</sup> χίμαρος καλλιστεύων: Dittenberg. SIG 615, 27.

<sup>۳</sup> Potniai

<sup>۴</sup> Paus. 9. 8. 2.

<sup>۵</sup> نگاه کنید به صفحه ۲۱۹.

<sup>۶</sup> Plut. Mor. Symp. 6. 7. 2 (692F).

<sup>۷</sup> Schol. Ar. Ach. 146.

<sup>۸</sup> Paus. 2. 35. 1.

<sup>۹</sup> Morychos

<sup>۱۰</sup> Syracuse

<sup>۱۱</sup> Polemon, fr. 73.

پوست بز تصور می‌کند، به واسطه شخصیت زئوس که پوست بزى را به جنبش در مى‌آورد، برای ما به‌خوبی شناخته شده است. مفهوم مشابهی را نیز در آیین ایتالیایی مارس<sup>۱</sup> می‌بینیم.<sup>۲</sup> افزون بر این، دقیقاً به واسطه ایتالیا است که به روشن‌ترین نشانه مبنی بر اینکه نره بز و ماده بز به جهان زیرین و قلمرو مردگان تعلق دارند دست می‌یابیم. خدایانوی زنان، جونو، جامه‌ای از پوست بز بر تن دارد. در مراسم لوپرکالیا<sup>۳</sup>، از تسمه‌هایی ساخته از پوست نره بز قربانی برای ایجاد باروری در زنان استفاده می‌کردند. اما این حیوانات به هیچ رو با خدای آسمان، ژوپیتر<sup>۴</sup>، که حتی کاهن او نیز اجازه ذکر نام آنها را نداشت، قابل قیاس نیستند. همچنان که می‌دانیم، در قرون وسطی علاقه داشتند که ارواح دوزخی را در شمایل‌شان ترسیم کنند. به این موضوع نیز می‌بایست اشاره کرد که حس غرابت تنها از طریق اشکال آنها لمس نمی‌شد، بلکه اطوار و حرکات‌شان نیز به‌نظر تأثیراتی وهم‌آور را در باب آنها به همراه داشت — بخصوص جهش‌های عجیبی که بزغاله‌های کوچک انجام می‌دهند. و این گونه بار دیگر به همان سرّ تاریک و خطرناک دیونیسوس می‌رسیم — که از سویی، خود را در جانوران جهنده ایزد نیز نمایان می‌سازد.

---

<sup>۱</sup> Mars

<sup>۲</sup> Serv. Aen. 7. 188 and the Villa Borghese mosaic described by R. Herbig, "Mosaik im Casino der Villa Borghese," *Rom. Mitt.* (1925), pp. 289 ff. and reproduced in supplement XII.

<sup>۳</sup> Lupercalia

<sup>۴</sup> Jupiter

و در آخر به الاغ می‌رسیم، سومین جانور گیاهخوارِ محبوبِ دیونیسوس. این جانور به اندازه نره گاو و بز به او نزدیک نیست، چرا که هیچ‌یک از القابِ دیونیسوس الاغ را در ذهن تداعی نمی‌کنند، و دیونیسوس نیز خود هرگز به هیأت آن در نیامده است. اما به هر رو، همچنان که از بازنمایی‌های شناخته‌شده بر می‌آید، این جانور نیز عضوی از غوغاهای شادخوارانهٔ باکخی است. نقشِ یک جام در برلین، که تصویری از آن در اثر نیلسون آمده است،<sup>۱</sup> سردیسی از یک الاغ را بر دماغهٔ کشتیِ دیونیسوس نشان می‌دهد.<sup>۲</sup> در داستانی که چگونگیِ مبدل شدن الاغ به یکی از ستاره‌های صورتِ فلکیِ عقرب در آن شرح داده شده است، الاغ را به عنوان جانورِ سواری ایزد می‌بینیم.<sup>۳</sup> گفته شده که این الاغ بوده است که به واسطهٔ چریدن در میان شاخه‌های تاک، هرس کردن آن را به آدمیان آموخته، و از همین رو، می‌توان تصویر او را بر صخره‌ای دریایی در نافلیا<sup>۴</sup> مشاهده کرد.<sup>۵</sup> گفته شده است که الاغ به آنگوزه<sup>۶</sup> (که از گیاهان محبوبِ دیونیسوس است) علاقه دارد و آن را بدون هیچ‌گونه عوارضِ جانبی می‌خورد.<sup>۷</sup> با نظر به شهوتِ لگام‌گسیخته‌ای که الاغ به آن شهره است، کاملاً طبیعی است که در حلقهٔ ملازمان دیونیسوس قرار گرفته باشد،<sup>۸</sup> و نقوش

<sup>۱</sup> M.P. Nilsson, "Dionysos im Schiff," *Archiv f. Religionswiss.* 11 (1908), p. 401.

<sup>۲</sup> نگاه کنید به تصویر ۱۱.

<sup>۳</sup> Lactant. *Div. Inst.* 1. 21. 27; *Schol. German. Arat.* p. 51 B.

<sup>۴</sup> Nauplia

<sup>۵</sup> Paus. 2. 38. 3; cf. G. Oikonomos, "Bronzen von Pella," *Ath. Mitt.* 51 (1926), pp. 83 f.

<sup>۶</sup> narthex

<sup>۷</sup> Plin. HN 24 . 2.

<sup>۸</sup> Cornutus 30, p. 60 L.

گلدان‌ها نیز از این جنبه از هویت او غافل نمانده‌اند. اما الاغ در قلمرو تاریکی نیز جای داده شده بود. مصریان که تیپون شرور را در قامت او مشاهده می‌کردند، به شدت از او ترسیده و منزجر بودند.<sup>۱</sup> عرعر گوشخراش و آزاردهنده‌اش به سادگی می‌تواند دلیل یک چنین تلقی‌ای را بر ما آشکار سازد. بی‌شک در این داستان چیزی بیش از یک شوخی و لطیفه روایت شده است که دیونیسوس و همراهان‌اش سوار بر الاغ به جنگ غولان رفتند، و عرعر الاغان دشمن را رمانید و به فرار از میدان نبرد وا داشت.<sup>۲</sup> پیشکش‌های آمبراکایی‌ها<sup>۳</sup> به الاغی برنزی در دلفی احتمالاً به همین خاطر بوده است.<sup>۴</sup>

و این گونه، مشاهده می‌کنیم که عنصری مشابه خود را مکرراً در قالب مجموعه‌ای از اشکال که همواره تازه هستند، آشکار می‌سازد. روح رطوبت و گرمای زاینده که خود را در تاک و دیگر گیاهان آشکار می‌سازد، شماری از جانوران را نیز در زمره ملازمان و نمادهای ایزد وارد می‌کند. لیک این آفریده‌های مشابه گواهی هستند بر لگام گسیختگی، زیرزمینی بودن و وحشتِ عنصر حیات‌بخشِ دیونسی، و به ما یادآور می‌شوند که خونخوارترین جانوران شکاری بخشی از نزدیک‌ترین اطرافیان ایزد را شکل می‌دهند.

<sup>۱</sup> Plut. *Mor. De Is. et Os.* 30 (362F), et al.

<sup>۲</sup> Ps. Eratosth. (*Cat.*) 11.

<sup>۳</sup> Ambracians

<sup>۴</sup> Paus. 10. 18. 4.



تصویر ۱۱ دیونیسوس سوار بر یک کشتی که بر دماغه آن سردیس الاغ نصب شده. بخشی از نقش یک جام. (Beazley, ABFVP, p. 369, no. 100)

از مجموعه: (Staatliche Museen, Berlin, Antikenabteilung. (Ace. No. 2961)

## ۱۵. دیونیسوس و زنان

ایجاد و تکوین در رطوبت انجام می‌پذیرد. لیک زایش و تولد نیز از آن سر بر می‌آورد. آب همواره به عنوان عنصرِ زنان درک شده است: *آکوا فِمینا*<sup>۱</sup>.<sup>۲</sup> گوته در بخش دوم *فاوست*، با درکِ اصیلِ خویش از شیوهٔ نخستینیِ تفکر، در لحظهٔ نزدیک شدنِ گالاتئا سوار بر اربابهٔ صدفی خود، سرود شکوهمندانه‌ای برای آب و اقیانوس می‌سراید. آفرودیت از دل دریا است که سر بر می‌آورد. هرا مخفیانه توسط اکیانوس و تتیس پرورش داده شده بود.

بدون شک، دریای قوی‌پنجه حکمرانی مذکر دارد، و جریان‌هایی که زورمندانه به پیش می‌تازند، ایزدانی نرینه را بر خویش حاکم می‌بینند. اما در اعماق اقیانوس و بر سطح آن، پریان و خدایانوانِ دریایی از اهمیت بیشتری نسبت به ارواحِ مذکر برخوردار اند، و نِرتوس<sup>۳</sup> را نه پسران، که دختران احاطه کرده‌اند. از سویی چشمه‌ها، دریاچه‌ها و جلگه‌های باتلاقی منحصراً به ارواحِ مؤنث اختصاص دارند. جایگاهِ آرتمیس نیز همین جا است، دوشیزهٔ زیبایی که زنان را در وضع حمل یاری می‌دهد یا در زایمان‌های جانکاه باعثِ مرگ‌شان می‌شود. او از کودکان مراقبت می‌کند؛ و تمامیِ دوشیزگان رطوبت که با

<sup>۱</sup> Aqua femina

<sup>۲</sup> Varro, *Ling.* 5. 61.

<sup>۳</sup> Nereus

عنوان نیمفها، به معنی زنان جوان یا عروس‌ها، خوانده شده‌اند، در نقش پرستار ظاهر می‌شوند (واژه نیمف در ایتالیا به شکل لیمفا<sup>۱</sup> به معنا «آب» بکار رفته است).

همچنین، این نیمف‌ها بودند که دیونیسوس کودک را پرورش دادند، و در زمان بزرگسالی‌اش به جرگه ملازمان او پیوستند.<sup>۲</sup> زنان شرکت‌کننده در رقص‌های جنون‌آمیز او «پرستاران» خوانده شده‌اند.<sup>۳</sup> شماری از زنان در جایگاه دایه‌های او شخصیت‌هایی شناخته‌شده و برجسته هستند. و بالاتر از همه اینو خواهر مادر دیونیسوس، که در هنگام زایمان در گذشت، قرار می‌گیرد، چرا که این از مشخصه‌های روح حاکم بر این قلمرو است که هویت مادر در پس شخصیت مادر شیری یا دایه پنهان شود.

پیرامون دیونیسوس را همواره زنان فرا گرفته‌اند. در این هنگام، پرستار مبدل به معشوق می‌شود، کسی که نگاه‌های دیونیسوس در وجدی مستانه بر زیبایی او خیره مانده است. تجسم آرمانی یک چنین معشوقی آریادنه است.

زنان الهیِ رطوبت همواره در قالب پیوندهای خواهرانه ظاهر می‌شوند، و اسطوره‌ای پراهمیت که با تأثیرات بعدی آن در اشکالی گوناگون در ایتالیای باستان نیز روبه‌رو می‌شویم،<sup>۴</sup> آنان را مبدل به پرستارانِ پسرکِ آسمانی‌زاد می‌کند. افزون بر این، ما با این روابط خواهرانه در حلقه دیونیسوس نیز روبه‌رو

<sup>1</sup> lympa

<sup>2</sup> Hymn. Hom. 26, et al.

<sup>3</sup> τιθηναί: Hom. Il. 6. 132, et al.

<sup>4</sup> Ludwig Euing, *Die Sage von Tanaquil* (Frankfurt am Main, 1933), pp. 27 ff.

می‌شویم، و به‌رغم تنوع و گوناگونی‌ای که در روایت اسطوره‌ای از آنان وجود دارد، هنوز هم به‌روشنی می‌توانیم یگانگی موجود در چشم‌اندازِ بنیادین اسطوره را احساس کنیم. همیشه سه خواهر با دیونیسوس رابطه دارند، و داستان یک پسر بچه که به آنان سپرده شده و دستخوش سرنوشتی تراژیک می‌شود، بارها و بارها به اشکال گوناگون روایت می‌شود. سمله خود سه خواهر دارد — اینو، آگاو و آتونوی — که پس از او از کودک بدون مادر پرستاری می‌کنند. در *لینه* تئوکریتوس (۲۶)، آنان را در قالب کهن‌الگوهای ملازمان دیونیسوس مشاهده می‌کنیم، که پسر آگاو قربانیِ جنون آنان می‌گردد. قضیه دختران میناس نیز شبیه آنان است، که به‌رغم تمام مقاومت‌های که در برابر جنون ایزد توانستند از خود نشان دهند، مغلوب آن شدند. آنان نیز پسر بچه‌ای را در میان خود داشتند که به اسفناک‌ترین وجه ممکن کشته شد.

اسطوره سه دختر پروتئوس نیز بسیار به این مورد شبیه است، که آنان نیز به همین گونه در برابر ایزد به مقاومت ایستادند و در پی آن توسط او به ورطه جنونی باکخی در افتادند.<sup>۱</sup> از سویی، روایتی دیگر نیز وجود دارد که در آن، هرا آنان را به مجازات عدم ادای احترام به مقام الوهی او، به ورطه جنون می‌افکند.<sup>۲</sup> بنا به گفته باکخیلیدس<sup>۳</sup>، آنان به خود جرأت بیان این مطلب را دادند که پدرشان به مراتب در شکوه و ثروت از شهبانوی آسمان برتر است.<sup>۴</sup> از

<sup>۱</sup> Hes. fr. 27.

<sup>۲</sup> Hes. fr. 27 ff.

<sup>۳</sup> Bacchylides

<sup>۴</sup> Bacchyl. 11. 50 ff.; cf. Pherecyd. fr. 24.

سویی، آکوسیلائوس<sup>۱</sup> نیز می‌گوید که آنان پیکره چوبیِ باستانیِ خدایانو را به سخره گرفتند.<sup>۲</sup> لیک بر خلافِ تلقیِ رایج،<sup>۳</sup> در اینجا به هیچ روی با شکل مستقلی از اسطوره که دخل چندان به دیونیسوس ندارد مواجه نیستیم، وضعیتی که ما را بر آن بدارد که از خویشتنِ پیرسیم کدام یک از این اشکالِ اسطوره‌ای کهن‌تر و اصیل‌تر است. این هر دو روایت اساساً دارای مضمونی مشابه‌اند. آیا به‌واقع سرچشمه جنونِ خودِ دیونیسوس را نیز نمی‌بایست در هرا جستجو کرد؟ هرا بیش از هر الوهیت دیگری از اعمال لگام‌گسیخته ایزد و جماعت زنان او بیزار است، چرا که آنان با این اعمال خویش سرتاسرِ قلمرو او را به بازی می‌گیرند. از این رو، خصومتی که زنان دیونیسوس نسبت به هرا ابراز می‌کنند بنیانی عمیق دارد، و نونوس به‌خوبی به جانِ مفهومِ اسطوره راه می‌یابد هنگامی که به روایت این داستان دربارهٔ مایند آَلکیماخیا<sup>۴</sup> که به‌قطع تداعیِ گرِ دخترانِ پروتئوس است می‌پردازد: آَلکیماخیا با عشقه که خدایانو از آن نفرت دارد وارد زیارتگاهِ هرا شد، و با تیرسوس خود ضربتی بر پیکره او وارد آورد.<sup>۵</sup>

افسانه‌های دیگری نیز در باب پذیرشِ ایزدِ اسرارآمیز وجود دارد، که در آنها بارها و بارها با این حلقه‌های خواهری روبه‌رو می‌شویم. بر این اساس، در اسطورهٔ دیونیسوس ملانگیس، دربارهٔ دخترانِ الوتر می‌خوانیم که در هنگام

<sup>۱</sup> Acusilaus

<sup>۲</sup> Apollod. *Bibl.* 2. 2. 2.

<sup>۳</sup> Robert, *Heldensage*, *op. cit.*, pp. 246 f.

<sup>۴</sup> Alcimacheia

<sup>۵</sup> Nonnus, *Dion.* 30. 195 ff.

پیدایی ایزد در زی پُست بز سیاه، دعوت او را اجابت نمی کنند و به پیامدِ آن توسط او دیوانه می شوند.<sup>۱</sup> از سویی دیگر، گفته شده است که دختران سِماخوس<sup>۲</sup> به محض ورود ایزد با او از در دوستی در آمدند.<sup>۳</sup> در آینده درباره دختران اِرختئوس<sup>۴</sup> که آیین شان با آیین دیونیسوس مرتبط بود سخن خواهیم گفت.<sup>۵</sup> لیک بلافاصله پس از آن، به آن دو خواهر مشهور، پروکنی و فیلومیلی، نیز خواهیم پرداخت، که به طور نزدیکی با حلقه دیونیسوس مرتبط بودند.

اما عجالتاً از نام های آنان می توان فهمید که این گروه های خواهری که به طرز جدایی ناپذیری مرتبط با اسطوره دیونیسوس هستند، به طور نزدیکی در پیوند با دستجات خواهری ای که در میان ارواح رطوبت یافت می شوند قرار می گیرند. اینو به عنوان خدایانوی دریا، به خوبی برای خوانندگان ادیسه شناخته شده است؛ آگاو و آتونوی را نیز بار دیگر در حلقه نرئیدها می یابیم،<sup>۶</sup> و مشابه این موضوع را در موارد دیگر نیز مشاهده می کنیم.

اما به هر رو، زنان اسطوره بازنماینده نمونه اولیه ای از همبستگی زنانی هستند که در آیین دیونیسوس به ایفای نقش می پردازند. به همین شیوه، در میان شش باکره وستال رم<sup>۷</sup> نیز انعکاسی از دسته های اسطوره ای خواهران را مشاهده

<sup>1</sup> Suidas, *μελαναργίδα Διόνυσον*.

<sup>2</sup> Semachus

<sup>3</sup> Philochor. *fr.* 78.

<sup>4</sup> Erechtheus

<sup>5</sup> Philochor. *fr.* 31.

<sup>6</sup> Horn. *Il.* 18. 39 ff.; Hes. *Theog.* 240 ff.; Apollod. *Bibl.* 1. 2. 7.

<sup>7</sup> vestal virgins of Rome

می‌کنیم،<sup>۱</sup> و بخصوص اندیشیدن به آنان در این موضع بس موجه‌تر است، چرا که ظهور باکره‌گونِ آنها تداعیِ گرِ طبیعت و نامِ نیمف‌ها است، و پرستشِ فالوس در زمرهٔ وظایف آیینی‌شان به شمار می‌رفته است.<sup>۲</sup> در افسانه‌ای که در آن به بنیانگزاریِ هم‌سرایی‌های دیونیزیِ زنان در ماگنسیا بر میاندر پرداخته شده است، گفته می‌شود که چگونه سه مایناد که از دودمان اینو، خواهر سمله، هستند، با این هدف از تبای رهسپار شده‌اند.<sup>۳</sup> درست به همان‌گونه که در ماگنسیا سه دستهٔ هم‌سراییِ زنان ایجاد شده بود، در سروده‌ای از تئوکریتوس (۲۶) نیز می‌خوانیم که اینو، آگاوی و آتونوئی سه دستهٔ مقدس را رو به سوی کوهستان برای جشن دیونیسوس هدایت می‌کنند.<sup>۴</sup> همچنین این سروده «لینه» خوانده شده است، که ما آن را به عنوان اصطلاحی که برای زنانِ شادخوارِ آیین بکار رفته است می‌شناسیم، و همچنان که می‌دانیم، این اصطلاحی است که جشن دیونیزیِ لیثا با آن خطاب شده است.<sup>۵</sup> افزون بر لینه، شمار بسیار زیاد دیگری از اجتماعات زنانه را می‌توان سراغ گرفت که وظیفهٔ آنها انجام انواع گوناگونی از اعمال آیینی و سازماندهیِ رقص‌های جذبه‌آمیزِ ایزد بوده است. آنان در روز ظهور و پیداییِ ایزد که در دل اعماق یا دورست‌ها ناپدید گشته بود او را فرا می‌خواندند، یا دیونیسوس کودک را که در گهوارهٔ خود آرمیده است بیدار می‌کردند. آنان به ایزد اعجاب‌انگیز خوشامد می‌گفتند و مقهور

<sup>۱</sup> L. Euing, *Die Sage von Tanaquil*, pp. 33 ff.

<sup>۲</sup> Plin. *HN* 28, 39.

<sup>۳</sup> Kern, *Inscr.* v. *Magnesia* 215.

<sup>۴</sup> See also Eur. *Bacch.* 680 ff.

<sup>۵</sup> Deubner, *Attische Feste*, p. 126.

شور و سرمستیِ او می‌شدند. به عبارتی دیگر می‌توان گفت که آنان در آیین جای نیمف‌ها یا هر نام دیگری که زنان دیونیزی در اسطوره با آن خوانده شده‌اند را می‌گرفتند.

تمامی این قضایا برای تیادهایی که برای برگزاری جشن‌های زمستانی رو به سوی پارناسوس می‌شتابند نیز صدق می‌کند. با نظر به این داستان که آنان روزگاری در عین سرگردانی به آمفیساً<sup>۱</sup> رسیدند، و خسته و درمانده در بازار آنجا دراز کشیدند، می‌توانیم درک بهتری از لگام گسیختگی رقص‌های آنان به دست بیاوریم. در این واقعه، زنان شهر وقتی آنان را در خواب می‌بیند بر گردشان حلقه می‌زنند تا مبادا سربازانی که در شهر حضور دارند به آنان تعرض کنند.<sup>۲</sup> گروه شانزده نفری زنان الیس که دیونیسوس را با ترانه‌ای که متن آن را امروز در اختیار داریم فرا می‌خواندند، نیز از همین گونه بوده‌اند. یا چهارده گِراهِ در آتن که توسط شهبانو که به ازدواج دیونیسوس در آمده بود تشریف داده می‌شدند. همچنین آنان را می‌توانیم در هیأت باکانتیهایی که بر نقوش گلدان‌های لینثا در حال مخلوط کردن و کشیدن شراب در مقابل پیکره یزد هستند، بازشناسی کنیم.<sup>۳</sup> به واسطهٔ ارجاعات جسته‌و‌گریخته،<sup>۴</sup> ما نام دیگر اجتماعات زنانهٔ مشابهی را که به طور کلی آنان را با عنوان ماینادها هویت‌یابی کرده‌ایم می‌دانیم، هر چند که نام آنان بر اساس مکان‌ها و کشورهای که به

---

<sup>۱</sup> Amphissa

<sup>۲</sup> Plut. *Mor. De mul. virt.* 13 (249F).

<sup>۳</sup> Frickenhaus, *Lanäenvasen*.

<sup>۴</sup> See, for example, Strabo 10. 468.

آن تعلق دارند تغییر می‌کند. در این میان می‌توان از جماعت لافستیته<sup>۱</sup>، دیونیسیادس<sup>۲</sup>، لیئوکیپیدس<sup>۳</sup>، باساره<sup>۴</sup>، دیسمنه<sup>۵</sup>، کلودونس<sup>۶</sup>، میمالونس<sup>۷</sup> و غیره نام بُرد.

در حالی که دیگر الوهیت‌ها با ملازمانی همجنسِ خودشان همراه می‌شوند، اما این زنان هستند که در جرگه پیوستگان نزدیک دیونیسوس قرار می‌گیرند. دیونیسوس خود نیز در طبیعت خویش صاحب چیزی مؤنث است. بدون شک، او موجوی ضعیف و کم‌بنیه نیست، بلکه به عنوان مبارز و قهرمانی فاتح شناخته می‌شود؛ و در ادامه در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت. اما مردانگیِ او عالی‌ترین پیروزی‌هایش را در آغوش زنِ کامل جشن می‌گیرد. به همین خاطر است که پهلوانیِ محض علی‌رغم شخصیتِ رزمجویش با او بیگانه است. از این منظر، او به شخصیت پاریس<sup>۸</sup> شبیه است، انگاره‌ای تا ابد فراموش‌ناشدنی از مردی که مشحون از روح آفرودیته است. پاریس نیز مبارزی با روحیه مردانه است که در عین حال ناگزیر می‌بایست مقهور مینائوس<sup>۹</sup>، «دوستِ آرس<sup>۱۰</sup>»، شود. به همین شیوه، دیونیسوس نیز وقتی با یک مردانگیِ خشن و سرسخت روبه‌رو می‌شود سرنگون می‌گردد. این موضوع را می‌توان از داستان *ایلیاد*

---

<sup>1</sup> Laphystiai

<sup>2</sup> Dionysiades

<sup>3</sup> Leucippides

<sup>4</sup> Bassarai

<sup>5</sup> Dysmainai

<sup>6</sup> Klodones

<sup>7</sup> Mimallones

<sup>8</sup> Paris

<sup>9</sup> Menelaus

<sup>10</sup> Ares

دربارهٔ مواجههٔ او با لیکورگوس فهمید. افزون بر این، هر چند او گاه بر دشمنان قدرتمند خود چیره می‌شود، اما این اتفاق مشخصاً هنگامی رخ می‌دهد که او شمایل و هیأتی دیگر به خود گرفته باشد. از همین رو، مشاهده می‌کنیم که او در هیأت یک شیر بر غولان پیروز می‌شود. یا می‌بینیم که بر رقیبی برتر به واسطهٔ قابلیت جادویی شراب فائق می‌آید، و حتی بر شکارچیان کم‌دل زن نیز به نیروی آن پیروز می‌شود. در اثر نونوس داستان‌های بسیاری بر این مضمون روایت شده است. درست به همان شیوه‌ای که پاریس در *ایلیاد* γυναιμανής (گینمانیس، دیوانهٔ زنان) خوانده شده است، در سروده‌ای هومری نیز اصطلاحی مشابه برای دیونیسوس بکار رفته است.

در اثر آیسخیلوس، او به طرزی تحقیرآمیز «زن‌نما» (ὁ γύννις) خوانده شده است؛<sup>۱</sup> و در اثر اریپید، «زن ترکیب» (θηλύμορφος).<sup>۲</sup> در زمان‌هایی نیز «مرد-زن‌نما» (ἀρσενόθηλος) خوانده شده است. مسیحیان زن‌نمایی او را که ماجرای رویارویی او با پروسیمنوس<sup>۳</sup> نیز می‌تواند شاهی بر آن باشد به دیدهٔ تحقیر نگریسته‌اند.<sup>۴</sup> به‌راستی، در حکایتی اینچنین می‌خوانیم که هرمس دیونیسوس را با این شرط به اینو سپرد که او را همچون یک دختر پرورش دهد.<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> Aesch. fr. 61.

<sup>۲</sup> Eur. Bacch. 353.

<sup>۳</sup> Prosymnus

<sup>۴</sup> Clem. Al. Protr., p. 30 P.

<sup>۵</sup> Apollod. Bibl. 3. 4. 3; cf. Nonnus, Dion. 14. 159 ff.

جنبهٔ زنانهٔ طبیعت دیونیسوس خود را در شیوهٔ عشق ورزیِ او نیز نمایان می‌سازد. تمامیت هستیِ او مشحون و مالا مال از عشقِ زنان است. ترانه‌ای که آنَاکْرِئُون<sup>۱</sup> برای او سروده است، به روشنی نشان می‌دهد که او تا چه اندازه به اروس و آفرودیت نزدیک است.<sup>۲</sup> در این ترانه، نیایش برای به سرانجام رسیدنِ عشق با این عبارت آغاز می‌شود که «ای پروردگاری که همبازیانِ او اروس مقتدر و نیمف‌های سیه‌چشم و آفرودیتۀ بنفشه هستند!» خدایانوی عشق را مصاحب و هم‌نشین او دانسته‌اند،<sup>۳</sup> و گفته شده است که خاریتس‌ها در ارخومنوس فرزندان این دو بوده‌اند.<sup>۴</sup> بنابراین، بسیاری از نیمف‌هایی که با او به جشن و پایکوبی می‌پردازند به جرگهٔ معشوقه‌های او در می‌آیند و روزی با پسرکی تازه متولد شده او را غافلگیر می‌کنند.<sup>۵</sup> اما با این حال، او چیزی بسیار بیش از یک لالاییِ عیّاش و سرکش است، و هر چند القاب او گاه به نظر مستهجن جلوه می‌کنند (مثل *Χοιροψύλλας* (خیروپسالاس، خوکِ کِش، کُسِ کِش))، نجابت والای روح او در تمامیِ بازنمایی‌هایی که از او انجام پذیرفته است جلوه‌ای بس آشکارتر دارد، و با تمایز و تضادی که میان اعمال او و اعمال ساتیرها در آنها ایجاد گشته، بیان این مفهوم حتی صورتی مؤکّد به خود گرفته است، و اینچنین به نظر می‌رسد که او نسبت به شهوتِ عریانِ ساتیرها بی‌تفاوت است.<sup>۶</sup> در حقیقت، چیزی که او را از دیگر ایزدان به‌واقع مذکر که شور و اشتیاق‌شان

---

<sup>1</sup> Anacreon

<sup>2</sup> Anac. fr. 2.

<sup>3</sup> Hymn. Orph. 55. 7; cf. 46. 3.

<sup>4</sup> Serv. Aen. 1. 720.

<sup>5</sup> Soph. OT 1105 ff.

<sup>6</sup> E. Buschor, "Ein choregisches Denkmal," *Ath. Mitt.* 53 (1928), p. 104.

با لحظات گذرایی از هشیاری به سردی می‌گراید تمایز می‌بخشد، این حقیقت است که عشق او عشقی جذبه‌آمیز است و او را تا ابد به معشوق پیوند می‌زند. بهترین جلوه از این مفهوم را در نقوش روی گلدان‌ها می‌بینیم.<sup>۱</sup> پری‌راه نیست اگر آریادنه را زن برگزیده دیونیسوس بخوانیم، چرا که این موضوع بسیار جالب توجه است که در اسطوره از دیگر روابط حقیقی عاشقانه سخن چندانى به میان نیامده است.

حال این مطلب می‌بایست ما را در کسب فهمی درست از روح عشقی که در قلوب زنان دیونیسوس سکنی می‌گزیند یاری رساند. برای رقصندگان شادخوار ایزد هیچ چیز بیگانه‌تر از نفسانیت شهوانی هرزه‌درانه نیست. اگر گاه‌گذاری در میان بی‌شمار صحنه‌هایی که از کنش‌های دیونیسوس بازنمایی گشته است صحنه‌ای مبتذل دیده شود، باقی صحنه‌ها به قانع‌کننده‌ترین شکل ممکن ثابت می‌کنند که مایندها با وقار و کناره‌گیری افاده‌مندانه هویت‌یابی شده‌اند، و لگام‌گسیختگی‌های آنان هیچ قرابتی با هیجانات شهوت‌آلودی که در همراهان نیمه‌انسان-نیمه‌حیوان چرخان در گردِ آنان دیده می‌شود ندارد. در خطابه مشهور پیام‌آور در *باکخه* اریپید، محجوبیت و وقار این زنان در جذبه، به‌رغم داستان‌های بداندیشانه‌ای که دربارهٔ آنان روایت می‌شود، به‌روشنی مورد تأکید قرار گرفته است.<sup>۲</sup> در نقوش روی گلدان‌ها، آنان به طرز نامهربانانه‌ای دوستارانِ جسور و گستاخ‌خویش را با مشعل‌ها و ماران به عقب می‌رانند. بنا به

<sup>۱</sup> Adolf Furtwängler, Karl Reichhold, *Griechische Vasenmalerei* (Munich, 1904-1932), Plates 143-145, with Buschor's comments.

<sup>۲</sup> Eur. *Bacch.* 686 ff.

گفته نونوس، هر یک از آنان ماری در زیر جامه بر گرد بدن خود پیچیده است، تا او را از امیال شهوت آلود مردان حتی آن هنگام که خوابیده یا بی دفاع است محافظت کند.<sup>۱</sup> عشق آنان از گونه ای والا تر است. «باکانت به سیلنوس که حریصانه بر او دست اندازی می کند وقتی نمی نهد؛ تصویر دیونیسوس که باکانت عاشق او است، زنده و روشن در برابر روح او می ایستد، و باکانت او را هر چند بسیار از او دور است مشاهده می کند؛ چرا که نگاه های باکانت، مشحون و مالا مال از جذبات عشق، تا بلنداهای گنبدِ اثیری آسمان<sup>۲</sup> اوج می گیرد.»<sup>۳</sup>

ما بنیان زنان دیونسی را در عنصر آب یافته ایم، عنصری که از آن ارواح زنانگی همراه با جادوی زیبایی، مادری، موسیقی، غیگویی و مرگ سر بر می آورد. بنابراین، در تحلیلی نهایی می توان گفت که آنها بازنمودهایی در جهان کهن الگوهای زنانگی هستند. از همین رو، به هیچ وجه ممکن نیست که آنان را مشحون از امیال مفرط شهوانی مردانه تصور کنیم. زنانگی واقعی خود را در جلوه ضعیف تری از میل جنسی نمایان می کند، میلی که ناگزیر می بایست در برابر عاطفه جاودان تیمارداشت و دلوپسی مادرانه رنگ ببازد. این زنان مادران و پرستاران اند. اسطوره به چه شیوایی ای درباره کودکان آنان سخن می گوید! آنان در جنگل ها از شیر مادرانه خود به توله های حیوانات می نوشاندند. بر نقوش گلدان ها نیمف ها و ماینادها را می بینیم که در حال مراقبت از

<sup>۱</sup> Nonnus, *Dion.* 14. 363; 15. 80 ff.; 33. 368 f.; 35. 209 ff.

<sup>۲</sup> Aether

<sup>۳</sup> Philostr. *Imag.* 2. 17. 7.

پسر بچه‌ها هستند.<sup>۱</sup> اما نامدارترین تعهد آنان خود دیونیسوس است که زئوس یا پیام‌آور او هرمس روزگاری او را به نیمف‌ها سپرد. از همین رو است که تیادهای پارناسوس دیونیسوسِ کودکِ غنوده در گهواره را در فواصلی منظم بیدار می‌کنند. زنانی نیز که غوغاهای شادخوارانه خویش را بر گرد ایزد برپا می‌کنند «پرستاران» خوانده شده‌اند.

قلمرو زنانه کوچکترین ارتباطی به آنچه که ما اخلاقیات می‌خوانیم ندارد. این قلمرو به طبیعت تعلق دارد، که زن و مرد را متقابلاً آنچنان وابسته به یکدیگر آفریده است که هر یک از این دو ناگزیر می‌بایست همراهی و ارتباط با دیگری را بجوید، و در عین حال، هر یک از آنان به واسطه شکافی که از ژرفنهای نخستینی موجودات زنده سرچشمه گرفته است، از یکدیگر جدا می‌افتند. یک مرد به همان اندازه که مردانگی او قطعیت می‌یابد، یعنی به همان اندازه که در او اشتیاق تولید مثل وجود دارد — در معنای مادی و معنوی آن — نه تنها زیباییِ اعجاب‌انگیزی را که او را از خود بی‌خود کرده بلکه ثمره عشق‌اش را نیز می‌تواند خیلی زود از یاد ببرد. لیک ویژگیِ بخصوصِ زنانگی به گونه‌ای است که در آن زیبایی، شیرینی و دلربایی، پرتوهای خود را در خورشید مادری که گرما و مراقبت آن مطبوع‌ترین زندگی را برای تمام ابدیت فراهم می‌آورد ممزوج می‌گرداند. مادران و پرستاران — آنان در اینجا از گونه‌ای مشابه‌اند. در اندوه و در رنج است که پُرباریِ جاودان وجودشان آشکار می‌گردد، که گوته در وصف آن گفته است «اگر نه مادران باشند، پس

<sup>1</sup> See Buschor's comments on Plate 149 of Furtwangler-Reichhold.

می‌بایست خود را جاودان برای ایفای نقش پرستاران آمده سازند.<sup>۱</sup> و در عشق‌شان به بچه، پیوستگی با جنس مذکر به طرز زوال‌ناپذیر عود می‌کند. در قلمرو زن دیونوسی نیز به طرز غریب و کاملاً واضحی با این پدیده روبه‌رو هستیم. درست به همان گونه‌ای که دیونیسوس کودک خود عضوی از جنس مذکر است، کودکانی را نیز که در آغوش زنان هستند، بدون استثنا مذکر می‌یابیم. این موضوعی بسیار مهم و پرمعنا است، و بدون شک از عواطف و نقطه‌نظراتی خاص و ویژه نشأت گرفته است. در تیتنیدیا<sup>۲</sup>، و همچنین «جشن پرستاران» لاکونیا، که هنوز در باب آنها بعداً بیشتر می‌بایست سخن بگوییم، پرستاران تنها کودکان مذکر را به پیشگاه خدایانو می‌آورند.

همچنان که پیشتر اشاره کردیم، پُر اشتباه است که رفتار محجوبانه این زنان را که به هر رو مقهور لگام گسیخته‌ترین خلجانات درونی هستند، به عنوان ژهد و پرهیزگاری تفسیر کنیم. این قلمرو خاص از زنانگی دخیلی به قوانین و انتظاماتی که بر جوامع انسانی حکم می‌راند ندارد، و هیچ نفخه از نفحاتی که از خدایانوی ازدواج، هرا، برون می‌تراود، به آن نرسیده است. در اینجا با جهانی روبه‌رو هستیم که در هم‌نوایی کامل با طبیعت قرار دارد. زیر پا گذاشتن تعهدات زناشویی و رسوم خانوادگی برای دنبال کردن مشعل ایزد بر چکاد کوهستان‌ها و پر کردن فضای جنگل‌ها از غریو بی‌امان فریادهای وجدآمیز — این آن مقصودی که دیونیسوس از برای آن، زنان را بر می‌انگیزد. آنان

<sup>۱</sup> Goethe, *Wahlverwandtschaften* II, 7.

<sup>۲</sup> Tithenidia

می‌بایست همچون ارواح زنانه طبیعتی شوند که دور از مرد است - همچون نیمف‌هایی که مرد را می‌پرورند و با او بر می‌آشوبند. به همین خاطر است که هر از همان لحظه نخست تولد دیونیسوس در پی شکار او است، و همچنان که پیشتر اشاره کردیم، زنان خدمتگزار ایزد از او بیزار اند.

و حال در اینجا نیز بار دیگر با همان تاریکی هراسناک که آماده است تمام درخشندگی‌های فروزان در قلمرو دیونیسوس را در خود فرو ببلعد روبه‌رو می‌شویم.

در دوست‌داشتنی‌ترین موجودات دیونیسوس - یعنی در زنان، که اسرار حیات به آنان واگذار گردیده است - نه تنها شکوه و خدابانوی هستی، بلکه وحشت و ویرانی آن نیز متجلی شده است. مادر-پرستار حیات در جنون خویش مبدل به یک جانور شکاری خونخوار می‌شود، و زندگی جوان و نوشکفته‌ای را که مشفقانه به آن عشق می‌ورزد، از هم می‌درد. از نخستین پرستاران دیونیسوس گرفته تا اسطوره هولناک پروکنی و فیلومیلی، انگاره مادری که به تسخیر روح تاریک ایزد در می‌آید و کودک خویش را به طرزی فجیع سلاخی می‌کند، پیوسته به اشکالی تازه تکرار گشته است. این زمینه در اسطوره لیکورگوس تعقیب و گریزی خونین را در پی دارد که در آن ایزد خود به دوردست‌هایی بعید و دسترس‌ناپذیر می‌گریزد. یک چنین تعقیب و گریزی تنها در اسطوره روایت نشده است، بلکه در آیین نیز در هیأت تشریفاتی رسمی ظاهر می‌شود. پیشتر در این باره مفصلاً سخن گفتیم، همراه با ذکر اشکال گوناگون رنج‌ها و مصائبی که بدون استثنا بر تمامی پروان دیونیسوس گذشت - از مادر ایزد

گرفته که بدون حتی یک بار نظر کردن بر لبخند کودک الهی اش خاکستر شد، تا نابودی و مرگِ تراژیکِ خود او.

جنبه تاریک حیات که تمامی اشکال دیونیسوس به ناگاه آن را به سوی ما می گردانند، نشان دهنده آن است که همه این ها برآمده از یک بازی سطحی و تصنعی هستی نیست، بلکه از اعماق و ژرفاهای آن سر بر آورده است. خود دیونیسوس نیز که حیات را به چکادهای جذبه آمیز آن اوج می دهد، ایزدی رنجور و مصیبت زده است. وجد و سروری که او به ارمغان می آورد، از درونی ترین غلیانهای حیات بر می خیزد. لیک هر آن کجا که این ژرفناها آشفته و پریشان باشند، همراه با وجد و زایش، ویرانی و وحشت نیز پدیدار خواهد شد.

## ۱۶. آریادنه

با آریادنه است که طبیعت زن دیونیزی به بلندی‌هایی شگفت تعالی می‌یابد. او تصویری بی‌نقص از زیبایی‌ای است که وقتی با دوستار و عاشق خویش تماس پیدا می‌کند، به زندگی جاودانگی می‌بخشد؛ و از سویی، زیبایی‌ای است که می‌بایست مسیری را که مقاصدِ نهاییِ محتوم آن اندوه و مرگ است پشت سر بگذارد.

او به روشنی همسرِ دیونیسوس خوانده شده است.<sup>۱</sup> همچنان که سمله به عنوان مادر ایزد می‌تواند با او در جاودانگی و نامیرایی شریک باشد، چنین امکانی برای آریادنه نیز به عنوان معشوق ایزد وجود دارد — هر چند او نیز فانی و میرا زاده شده است. بنا به گفتهٔ هسیود، زئوس از برای خاطر دیونیسوس به او حیات و جوانی‌ای جاودان بخشید. از این رو، او سوار بر گردونهٔ دیونیسوس به سوی آسمان می‌رود.<sup>۲</sup> در روایتی نیز آمده است که او آریادنه را به چکاد کوهستانی بر جزیرهٔ ناکسوس می‌برد، و در آنجا نخست خودِ او و سپس آریادنه ناپدید می‌گردند.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> Hes. *Theog.* 948; Eur. *Hipp.* 339.

<sup>۲</sup> Prop. 3. 17. 8; Ov. *Fast.* 3. 510 ff.

<sup>۳</sup> Diod. Sic. 5. 51. 4.

آریادنه دختر مینوس<sup>۱</sup> کریتی ای<sup>۱</sup> بود. آنچنان که می دانیم، او شخصیتی مورد احترام بوده است، بخصوص در جزایر (ناکسوس، قبرس، دلوس، و مسلماً کریتی)، و البته همچنین در لوکریس<sup>۲</sup>، هر چند به قطع نمی توان که گفت که در منابعی که به دست رسیده دقیقاً به کدام خطّه اشاره شده است.

تقریباً در تمامی افسانه هایی که از او روایت شده است، او را ربوده شده و در حالی که اندوهی جانفرسا را از سر می گذراند مشاهده می کنیم. در داستانی که بیش از سایر روایت های دیگر شناخته شده است، او توسط تسئوس<sup>۳</sup> از کریتی ربوده شده و به اشتباه بر ساحل متروک یک جزیره رها شده است. اما در میانه سوزوگدازهای نومیدانه او، به ناگاه آوای وجدآمیز غوغاهای باکخی به گوش اش می رسد، و دیونیسوس ظاهر شده و او را تا جایگاه شهبانوی قلمرو خویش ارتقا می دهد. در روایت دیگری از این اسطوره، که به واسطه گزارش های کهن تر (یعنی مدارک قدیمی تری که حاوی مضامین و دلایتهایی نخستینی تر هستند) نیز تصدیق شده است، او همان زمان که تسئوس به کریتی آمد و مخفیانه با او پا به فرار گذاشت، معشوق دیونیسوس بوده است. لیک او همچنان که در حال گریز است، به پادافره خیانتی که مرتکب شده می بایست به عاقبتی ناگوار دچار شود. بنابراین تناوب غم و شادی که همچنان که خواهیم دید در آیین او نیز جلوه گر می شود، جدای از سایر جهت گیری های اسطوره او، یکی از مفاهیم بنیادین آن را شکل می دهد. هر

---

<sup>1</sup> Minos of Crete

<sup>2</sup> Locris

<sup>3</sup> Theseus

زمان که شخصیت پرسئوس در اسطوره پدیدار می‌شود (شخصیتی که اسطورهٔ آریادنه را بدون او نمی‌توان تصور کرد)، سرنوشتی تاریک برای آریادنه رقم می‌خورد. در این وضعیت، شخصیتِ الهی و شخصیتِ فانی و زمینی به ستیز با یکدیگر می‌پردازند؛ و در این بین، شخصیتِ فانی به عبارتی انعکاسی است از شخصیتِ الهی؛ چون همان‌گونه که دیونیسوس همراه با تیتس در اعماق دریاها زیست می‌کند، تسئوس نیز پسرِ فرمانروای دریاها، پوسیدون، است. در مسیر سفری که قرار است او را به آریادنه برساند، تسئوس برای گرفتن تاجی از آمفیتِری<sup>۱</sup> که بعداً آن را به آریادنه تقدیم می‌کند، به اعماق دریاها فرو می‌جهد. در خانه و بر جزایر، آریادنه خود بانوی دریا است، که پسر پوسیدون، تسئوس، او را بر پهنهٔ دریاها با خود همراه کرده، و از سویی توسط دیونیسوس به دارودستهٔ او وارد شده است، همچون زنان جزایر که گفته شده تا آرگوس دیونیسوس را همراهی کرده‌اند، و به عنوان «زنان دریا» شناخته شده‌اند.<sup>۲</sup> اما به هر رو، او شهبانوی زنان دیونیزی است. او تنها کسی است که شایستهٔ ایستادن در کنار دیونیسوس است، و مبدل به تنها کسی می‌شود که توسط او به شرفِ جاودانگی نائل آمده است. از همین رو است که او تاجی را که ایزد بعداً از سرِ عشق به آسمان می‌برد بر سر می‌گذارد. نام آریادنه که در کِریتی به او اعطا می‌گردد، احتمالاً به خاطر این تاج که در آسمان‌ها می‌درخشد به او تعلق گرفته است.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> Amphitrite

<sup>۲</sup> Paus. 2. 22. 1.

<sup>۳</sup> Hesych.; see Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. 1, p. 405.



تصویر ۱۲ دیونیسوس و آریادنه، همراه با ساتیرها و ماینادها (قرن ۵ پیش از میلاد). یک گروه-جام کوچک-استاد<sup>۱</sup>.

(Beazley, *The Development of Attic Black Figure*, p. 56 and PL 24 and 25).

از مجموعه: The Metropolitan Museum of Art, Rogers Fund, 1917. (Ace. No. 17.230.5)  
بزرگنمایی ای از تزئینات روی جام:




---

<sup>۱</sup> little master band-cup, گونه‌ای جام در یونان باستان، با لبه‌هایی تیره و نوارهایی قرمز با نقوش تزئینی کوچک بر روی آن - م.

آریادنه ارتباط تنگاتنگی با آفرودیت، کهن‌الگوی الهی رافت و کرم مسحورکننده، دارد. در آماتوس<sup>۱</sup> قبرس او را به عنوان آریادنه آفرودیت می‌پرستیدند.<sup>۲</sup> گفته شده که او پیکره تراشیده شده و کهن خدایانو را از ک리티 به دلوس آورده است، و در رقص‌های مشهور جشن آفرودیت دلوس (که بعداً به آن باز خواهیم گشت) انگاره او نقشی برجسته ایفا می‌کرده است. این موضوع نیز شایان توجه است که در آرگوس، معبد آفرودیت درست در همسایگی زیارتگاه دیونیسوس قرار داشته است، جایی که آریادنه می‌بایست دفن شده بوده باشد.<sup>۳</sup> اما در این میان، مهم‌ترین نشانه نام او است، که همچنان که دانسته‌ایم، حتی با نام آفرودیت در ارتباط است. آریادنه گویشی دیگر از آریاگنه که اغلب بر نقوش گلدان‌های آتیک ظاهر می‌شود می‌باشد.<sup>۴</sup> بنابراین، این نام می‌بایست به کسی اشاره داشته باشد که لقب ἄρνη (هاگنه، پاک و مقدس) برای او تا حد زیادی مصداق داشته باشد. و از سویی، می‌دانیم که در دلوس دقیقاً این آفرودیت بود که با این لقب مورد تجلیل قرار می‌گرفت.<sup>۵</sup> این لقب معمولاً تحت عنوان «مقدس‌ترین» ترجمه شده است. با این حال، واژه «مقدس» تنها خوانندگان مسیحی را می‌تواند به اشتباه بیندازد. معادل «پاک» نیز که می‌تواند ترجمه‌ای هم‌تراز برای این واژه باشد چندان بسنده نیست، چون

<sup>۱</sup> Amathus

<sup>۲</sup> Plut. Vit. Thés. 20.

<sup>۳</sup> Paus. 2. 23. 8.

<sup>۴</sup> Paul W. Kretschmer, *Die griechischen Vaseninschriften ihrer Sprache nach untersucht* (Gütersloh, 1894), p. 198.

<sup>۵</sup> Ἀρνή Ἀφροδίτη, see Dittenberg. SIG 769, together with the inscriptions mentioned there in the notes.

در ذهن ما مفهوم پاکی را به زحمت می‌توان از دلالت‌های اخلاقی آن تمیز داد. واژه‌های «دست‌نخورده» یا «لمس‌ناپذیر» مفهوم واقعی این لقب را به طرز بهتری انتقال می‌دهند، اما در این حالت نیز می‌بایست به لمس‌ناپذیری و باکرگی یک طبیعت بیندیشیم که از انسان جدا افتاده است و با تصور او از خیر و شر بیگانه است. این طبیعتی است که به عالم الوهیت نزدیک است، به همین خاطر است که مفهوم لمس‌ناپذیری و دست‌نخوردگی هم‌زمان با آنچه که الهام‌بخش پرستش است پیوند می‌خورد. آیین‌ها و حماسه‌های باستان این عنوان را تنها به الوهیت‌های مؤنث اعطا می‌کنند - و در واقع، تنها به آنان که به قلمرو اسرارآمیز زمین، قلمرو رطوبت، شدن، و مرگ تعلق دارند: آرتمیس، کوری<sup>۱</sup>، دمتر و آفرودیت. آریادنه با تمامی آنها قرابت دارد، چون در طبیعت خویش به آنان شبیه است.

او همچون آرتمیس هم‌زمان هم باکره است و هم پرستار یا مادر، و همچنان که درباره خدایان نیز صدق می‌کند، اشباح وحشت‌انگیز مرگ بر گرد او نیز در جنب و جوش و حرکت اند. او در مقام یک رقصنده نیز به آرتمیس شباهت دارد. همچنین به نظر می‌رسد که او به طور نزدیکی در پیوسته با عنصر رطوبت باشد، همچون خدایان آرتمیس که از زندگی در نزدیک دریاها و دریاچه‌ها و مکان‌های پُر آب لذت می‌برد. تسئوس، پسر پوسیدن (ایزد دریا)، او را رُبود؛ و دیونیسوس که در اعماق آب‌ها ناپدید شد و دگرباره از آن سر بر آورد، او را عروس خود ساخت. گفته شده که هم‌زمان با مراسم او در لوکریس، پیکر

<sup>۱</sup> Kore

هسیود از دریا به ساحل افتاده شده است. همچنین اشاره به این نکته نیز خالی از لطف نیست که بُن احترام آمیز نام او در نام یکی از نیمف‌های بهار که هاگنو<sup>۱</sup> خوانده شده است، به چشم می‌خورد (نگاه کنید به پایین). اما مهم‌تر از همه، این موضوع است که تاج آریادنه بدون شک همان تاجی است که تسئوس در اعماق دریاها از آمفیتریتی هدیه گرفت.<sup>۲</sup> این تاج در واقع هدیه‌ای است از جانب آفرودیت، که خود نیز آراسته به تاجی زرین است،<sup>۳</sup> و در روایت دیگری از اسطوره، واهب مستقیم و بلافصل این آرایه به شمار می‌رود.<sup>۴</sup> طلاکار سازنده این تاج هپائستوس بوده است، ایزد زبردستی که روزگاری نه سال در اعماق دریاها با تیس زندگی کرد تا انواع گوناگونی از اشیا قیمتی را صناعت کند.<sup>۵</sup> او در آنجا آمفوریای زرین مخصوص دیونیسوس ساخت که او آن را به تیس هدیه کرد.<sup>۶</sup> رابطه آریادنه با دریا و آفرودیت دریا-زاد پُر واضح و آشکار است.

لیک تمامی جوانب طبیعت او بر این شاکله بنیان نهاده شده است. افزون بر آرتمیس و آفرودیت، — همچنان که از سرنوشت غم‌انگیز و آیین تیره‌وتار او می‌توان دریافت — کوری، خدایانوی مرگ، نیز در وجود او انعکاس یافته است. این عنصر چندگانگی و تناقض بیانگر آن است که تعلق او به قلمرو دیونیسوس ناشی از بده‌بستان‌ها و روابط اتفاقی آیینی (آنچنان که امروزه بر

<sup>1</sup> Hagno

<sup>2</sup> Bacchyl. 17. 113 ff.; see also Wilamowitz, *Sitz. Berlin* (1925), p. 234.

<sup>3</sup> *Hymn. Hom. Ven.* 6. 7.

<sup>4</sup> *Schol. Arat.* 71; *Ov. Fast.* 3. 154.

<sup>5</sup> *Hom. Il.* 18. 400 ff.

<sup>6</sup> *Hom. Od.* 24. 74 f.

قائل اند) نبوده است،<sup>۱</sup> بلکه کاملاً حاصلی از جوهره وجودی شخص خود او بوده است. او هرگز آن خدایانویی نبوده است که امروزه وانمود می شود روزگاری می بایست در میان خدایان بزرگ یونان همچون یکی از همتایان آنان گام زده باشد. آیا می توانیم بر اساس یک تصور پیشینی در باب آنچه که آیین ایزد می تواند در بر داشته باشد، تمامی اشکال جالب توجهی را که اسطوره ارایه می دهد، نادیده بینگاریم؟ معانی عمیق بسیار بیشتری در داستان دختر مینوس که تنها کسی بود که به واسطه رابطه اش با دیونیسوس به جاودانگی نائل آمد، وجود دارد.<sup>۲</sup> آریادنه آفرودیت‌های فانی و زمینی است. در اینجا با جنبه‌ای از طبیعت دیونیزی روبه‌رو هستیم که در آن مرگ و زندگی، میرایی و نامیرایی، در وجود مقربان به ایزد به شیوه‌ای اعجاز‌آمیز با یکدیگر ترکیب شده‌اند. چرا که ایزد نیز به هر رو خود فرزند مادری فانی بود، و درست به همان گونه که ایزد خود می‌بایست بار رنج و ویرانی‌ای گران را به دوش می‌کشید، زنی که با او صمیمانه‌ترین رابطه را داشت نیز تنها با پشت سر گذاشتن اندوهی جان‌گداز می‌توانست به شکوه و بزرگی دست یابد.

اینکه ما واقعاً می‌بایست آریادنه را با سمله مقایسه کنیم، از اسطوره مرگ او مشخص می‌شود. هر دو مرگ و ویرانی را به واسطه آنکه به او عشق می‌ورزند به چشم می‌بینند. در ادیسه قصه این گونه روایت شده است که تسئوس قصد داشت که آریادنه را همراه با خود از کزیتی به آتن ببرد، اما وقتی آرتمیس به

<sup>۱</sup> See, most recently, Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. 1, pp. 402 ff.

<sup>۲</sup> Hes. *Theog.* 947.

تحریکِ دیونیسوس جانِ آریادنه را گرفت، او را در جزیرهٔ دیا<sup>۱</sup> رها کرد.<sup>۲</sup> بیتِ فرجامین این گزارش، آنچنان که عده‌ای بر آن اند،<sup>۳</sup> بعدها به کتاب افزوده نشده است، بلکه برای تکمیل داستان عنصری مطلقاً ضروری است. همچنان که مدت‌ها است به این موضوع پی برده شده، مشابهت‌های موجود در داستان کورونیس<sup>۴</sup> به معانی موجود در این وقایع روشنایی می‌بخشد. کورونیس نیز توسط آرتمیس جان‌اش گرفته می‌شود، و در واقع، آرتمیس این کار را به فرمان آپولون و بخاطر خیانتی که او به ایزد کرده است انجام می‌دهد. کورونیس در لحظهٔ وضع حمل از دنیا می‌رود. به عبارتی، آریادنه و دیونیسوس از پیش دلدادۀ یکدیگر بودند. بنا به گفتهٔ اپیمینیدس<sup>۵</sup>، دیونیسوس دخترِ مینوس را در کِریتی مالِ خود کرد.<sup>۶</sup> آریادنه در گذشته نیز در زیارتگاهِ زیرزمینیِ دیونیسوسِ «کِریتی» در آرگوس آرام گرفته است.<sup>۷</sup> و حال متوجه می‌شویم که او نیز در زمانِ آبستنی مرده است. در آماتوسِ قبرس، آرامگاهِ او در بیشه‌ای که وقفِ آریادنه آفرودیته بود قرار داشت. گفته شده است که او پس از آنکه از تسئوس جدا شد، بی آنکه فرزندی به دنیا آورده باشد، در هنگامِ زایمان مُرد. پلوتارخ که این گزارش را از او به نقل از پایونِ آماتوس<sup>۸</sup> کسب کرده‌ایم، در

---

<sup>۱</sup> Dia

<sup>۲</sup> Hom. *Od.* 11. 324.

<sup>۳</sup> See, most recently, Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. 1, p. 404.

<sup>۴</sup> Coronis

<sup>۵</sup> Epimenides

<sup>۶</sup> Diels, *Vorsokr.*, p. 498. See *Schol. Ap. Rhod.* 3. 997.

<sup>۷</sup> Paus. 2. 23. 7-8.

<sup>۸</sup> Paion of Amathus

ادامه از آیینی جالب توجه سخن می گوید.<sup>۱</sup> در مراسم آریادنه که در آن به او قربانی‌هایی تقدیم می‌شد، مرد جوانی می‌بایست درد زایمان یک زن را با فریادها و در خود پیچیدن‌هایی درخور شبیه‌سازی می‌کرد. دیدگاه‌های گوناگونی در شرح و توضیح این رسم ارایه شده است، اما هیچ‌یک قانع‌کننده نیستند. بسیار بعید می‌نماید که این موردی از به اصطلاح «فارغ شدن مردانه» یا بعضی اعمال دیگر شبیه به آن برای یاری رساندن به تولد کودک بوده باشد. اما به هر رو، شایان توجه است که این عمل آیینی با اسطوره سمله که می‌بایست پیش از فارغ شدن جان بسپارد تطابق دارد - از آن حیث که یک مرد (زئوس) باقی مدت آبستنی را به طرز معجزه‌آسایی بر عهده می‌گیرد.

با این حال، انواع دیگری از ویژگی‌های آیین و اسطوره هنوز وجود دارند که رابطه آریادنه و ملازمان مؤنث دیونیسوس را به روشنی قابل درک می‌نمایند. از میان آنها می‌توان به شیف‌تگی او به رقص اشاره کرد. در ضمن توصیف هومری از سپر آخیلیس، گفته شده است که دِداوس<sup>۲</sup> برای آریادنه یک χορός (خوروس، رقص‌گاه) در کنوسوس<sup>۳</sup> بنا کرد.<sup>۴</sup> نمی‌توان تصور کرد که در اینجا اشاره به آن بازنمایی هنری از یک رقص هم‌سرایانه شده باشد<sup>۵</sup> که بنا به گفته ویلامویتس بر تاج آریادنه منقوش بود.<sup>۶</sup> بدون شک شاعر در اینجا نمی‌توانسته اینچنین گفته باشد که آفرینش هنری ایزد هپائستوس شبیه چیزی بوده است

<sup>۱</sup> Plut. Vit. Thes. 20.

<sup>۲</sup> Daedalus

<sup>۳</sup> Cnossus

<sup>۴</sup> Hom. Il. 18. 590 ff.

<sup>۵</sup> See Paus. 9. 40. 2; Welcker, Gr. Götterlehre, op. cit., Vol. II, p. 590.

<sup>۶</sup> Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen, Vol. I, p. 403.

که توسط ددالوس صنعت شده. بلکه از سوی دیگر، کاملاً طبیعی می‌نماید که صنعتگر الهی، هپائستوس، در زمان ترسیم زندگانی مردم در شهرها و کشورها، رقص‌گاهی «مشابه آنچه که ددالوس از برای آریادنه زیبا در کنوسوس دورافتاده آفرید»، نگاشته باشد. از اسطوره و آیینِ دِلوس متوجه می‌شویم که تا چه اندازه رقص برای آریادنه اهمیت داشته است. در آنجا بود که تسئوس پیکرهٔ آفرودیت را که آریادنه با خود همراه آورده بود تشریف داد، و سپس آن «رقص دُرنا»ی معروف را برای نخستین بار توسط چهارده نوباوه و دوشیزه که نجات یافته بودند برگزار کرد.<sup>۱</sup> تصویری از این رقص بر گلدانِ فرانسوا<sup>۲</sup> نقش بسته است، و شیوه‌ای که آریادنه در قالب آن به اجرای مراسم می‌پردازد، نمایانگر آن است که این رقص به‌واقع می‌بایست تحت نظارت یا به افتخار او برگزار شده باشد. از سویی، در منابعی که در دست داریم، او را در هیأت رهبر حقیقی رقص‌های هم‌سرایانه زنان شوریده مشاهده می‌کنیم.<sup>۳</sup> در اثر نونوس نیز او را هم‌پا با ماینادها می‌بینیم – و در واقع، به‌وضوح سردهسته گروه آنان.<sup>۴</sup> به طور مشخص، گفته شده است که او یکی از زنانی بود که دیونیسوس را تا آرگوس همراهی کردند و سپس توسط پرسئوس کشته شدند.<sup>۵</sup> همان‌گونه که گفتیم، آرامگاه او در آرگوس قرار داشته است (نگاه کنید به بالا).

---

<sup>۱</sup> Plut. Vit. Thes. 21.

<sup>۲</sup> François

<sup>۳</sup> Prop. 2. 3. 18.

<sup>۴</sup> Nonnus, Dion. 47. 664 ff.

<sup>۵</sup> Ibid., 25. 110.

نشانه غیر معمول دیگری در دست است که اثبات می‌کند این همان جوّ و محیطی بوده که آریادنه به آن تعلق داشته است. همان‌گونه که نیمف‌هایی که دیونیسوسِ کودک را پرورش دادند، بعداً در زمرهٔ دسته‌های پرغوای او در آمدند،<sup>۱</sup> آریادنه نیز اصالتاً نقشِ زنانهٔ یک دایه را برای کودکِ الهی ایفا می‌کند. بر نقوش یک گلدان در پالرمو<sup>۲</sup>، زنی که هرمس دیونیسوسِ کودک را پس از تولد به او می‌سپارد، آریاگنه خوانده شده است.<sup>۳</sup> این مسأله را به طور معمول صرفاً ناشی از پندار اشتباه نقاش گلدان تلقی می‌کنند. اما یک چنین طرز فکری نادیده انگاشتن منبعی پُرارزش بدون وجود دلیل قانع‌کننده برای آن است. دقیقاً در یک چنین سپهری است که پرستار با پیوندی شکننده به معشوق ربط داده می‌شود. این نکته را نمی‌بایست از یاد بُرد که یکی از نیمف‌های بهار به نام هاگنو، که پیشتر اشاره کردیم نام او یادآورِ نامِ آریادنه است، پرستارِ زئوس بوده است.<sup>۴</sup> صفات مادرانهٔ آریانه را به‌نوعی در اسطورهٔ کودکانی که به یاری او توسط تسئوس نجات یافتند نیز می‌توان مشاهده کرد. او کسی است که در برابر او نوباگان و دوشیزگانِ نجات‌یافته رقصِ دُرنا انجام می‌دهند. همچنین خاطره‌ای از او را در جشن اُسخوفوریا<sup>۵</sup> در آتن می‌بینیم که در آن دو پسر با جامه‌هایی دخترانه خوشه‌های رسیده‌ای از انگور را حمل می‌کنند، و تصور می‌شده است که *δειπνοφόροι* (دینوفوری، غذاگردانان)

<sup>۱</sup> *Hymn. Hom.* 26.

<sup>۲</sup> Palermo

<sup>۳</sup> *Mon. d. 1st.* II, 17.

<sup>۴</sup> Paus. 8. 38. 3 f.; 8. 31. 4; 8. 47. 3.

<sup>۵</sup> Oschophoria

زن نقشِ مادرِ کودکانی را که روزگاری برای مرگِ نامزد شده بودند ایفا می‌کنند.<sup>۱</sup>

این گونه، او نیز در سرنوشتِ تراژیکِ کسانی که با ایزد ارتباط دارند شریک می‌شود، و همراه با برجسته‌ترین آنان، پس از مرگ به جایگاهی بلند دست می‌یابد. پیشتر داستان‌هایی را که دربارهٔ مرگِ او روایت شده است مورد بررسی قرار دادیم. اما این مورد را نیز می‌بایست اضافه کنیم که در اسطوره‌ای دیگر، او پس از ترک شدن توسط تسئوس، خود را به دار می‌آویزد.<sup>۲</sup> این روایت برای ما یادآورِ اسطورهٔ اریگونی که خود دارای جوئی دیونیسی است می‌باشد. او نیز پس از آنکه پدرش بخاطر شراب کشته شد، خود را به دار آویخت. از سویی، آرتمیس نیز در آیینِ کوندیلیای آرکادیا<sup>۳</sup> «کسی که خود را به دار آویخته» (Ἀπαγχομένη) خوانده شده است؛ و در اسطورهٔ این آیین از کودکانی که به طرز فجیع مرده‌اند سخن گفته می‌شود.<sup>۴</sup> و در آخر، گوشه‌چشمی نیز می‌توان به اسطورهٔ خاریلا<sup>۵</sup> در دلفی و تشریفاتی که تیادها در آن شرکت می‌کردند داشت.<sup>۶</sup>

در تمامیِ روایت‌هایی که از اسطورهٔ او وجود دارد، تناوبی از جذباتِ عمیق و مصائبِ جان‌گداز دیده می‌شود. آیین او در ناکسوس دارای آنچنان طبیعت

<sup>۱</sup> Plut. Vit. Thes. 23, et al.

<sup>۲</sup> Plut. Vit. Thes. 20. 1.

<sup>۳</sup> Arcadian Kondylea

<sup>۴</sup> Paus. 8. 23. 6.

<sup>۵</sup> Charila

<sup>۶</sup> Plut. Mor. Quaest. Graec. 12 (293D-F).

تناقض آمیزی است که آدمی باور می آورد که می بایست سخن از دو شخصیت کاملاً متفاوت با نام آریادنه در میان باشد. یک بخش از آیین او متشکل از جشن های سرور آمیز بود؛ و بخش دیگر آن مشحون از اندوه و زاری.<sup>۱</sup> در اینجا نیز بار دیگر با دوگانگی هستی دیونیزی روبه رو می شویم. اندیشه مرگ در اسطوره دیگری از او نیز بیان شده است که در آن می خوانیم که جسد هسیود مقتول روزگاری در زمان برگزاری مراسم او در لوکریس به ساحل افتاده است.<sup>۲</sup> با این حال، وقتی سخن از انگیزه های موجود در پس سرنوشت سوزناک او به میان می آید، روایت های اصلی اسطوره او با یکدیگر اختلاف پیدا می کنند. دو حالت وجود دارد: یا تسئوس او را از ایزد می رباید و او می بایست در هنگام گریز به فرمان دیونیسوس جان بسپارد، آنچنان که در ادیسه روایت شده است (این روایت با روایت پلوتارخ که مرگ او را اندکی پس از ربوده شدنش در قبرس یا ناکسوس ذکر می کند هماهنگ است)، یا آنکه دیونیسوس تنها پس از آنکه او را تنها و بی کس می یابد به او دل می بندد. و اینجا است که ایزدی که «سر می زند»، ایزدی که تجلی او به ناگاه جهان را دگرگون می سازد، آن رهایی بخش و تسلی دهنده، خود را به شگفت انگیزترین شیوه بر او نمایان می سازد. او مالا مال از رنج و اندوه، با فریادهای وجد آمیز دسته های هم سرایانه ایزد به خود می آید، و به فرمان او بر می خیزد تا در آغوش اش بیاساید.

<sup>۱</sup> Plut. Vit. Thes. 20.

<sup>۲</sup> Certam. Hom. 234.

## ۱۷. سرنوشت دیونیسوس

هم‌اکنون به نقطه‌ای رسیده‌ایم که عنصر حیات‌بخشی را که دیونیسوس خود را در دل آن آشکار می‌سازد بشناسیم. بارها و باها این نکته مورد تصدیق قرار گرفته است که عنصر حیات‌بخش در عین حال همان عنصر مرگبار است. از همین رو است که دیونیسوس همچنان که به عنوان بیدارکننده حیات، خود متولد گشته است، خود به سمت مرگ نیز رهسپار می‌گردد.

امروزه تلقی رایج این است که اسطوره خدایانی که متولد شده و می‌میرند، ضرورتاً به تغییرات فصول و تغییرات مشابهی که در حیات گیاهی حادث می‌شود ارتباط دارد.<sup>۱</sup> اما به هر رو، معنای یک ایزد حقیقی تا آن اندازه محدود نیست که بتوان آن را در قالب مفهوم رشد در گیاهان خلاصه کرد. نیروی نخستینی و بنیادین حیات که خود را در دیونیسوس آشکار ساخته است، در قیاس با عنصر رشد در گیاهان که آدمی به آن وابسته است، به سطح بسیار ژرف‌تری از هستی تعلق دارد. دقیقاً از همین رو است که او یک ایزد به شمار می‌رود.

---

<sup>۱</sup> Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, pp. 461 f.

ما معمولاً این گونه عادت کرده ایم که نام «خدا» را به مفهوم یک پروردگارِ معظم پیوند دهیم که بی شک با موجودات قلمرویی که بر آن حاکم است همدردی می کند اما خود در شادی ها، غم ها و تجربیات آنان شریک نیست. یک چنین اندیشه ای با اسطوره باستان بیگانه است. در این اسطوره هر چند ایزد خود در هیأت شخصیتی نیرومند پدیدار می گردد، اما در تحلیل نهایی، باز با روح و شکل که بازنماینده جوهره قلمرویی است که او بر آن حکم می راند، هویت یابی می شود. فرایندهای بنیادینی که در این قلمرو دست اندر کار اند، می بایست در وجودِ خودِ ایزد به نهایت کمال رسیده باشند. اگر قلمرو او فورانی از نیروهای حیات بخش پُر قدرت و نیرومند است، در این صورت، جز این نمی بایست باشد که خود او نیز همچون یک کودک متولد شده باشد، چرا که تولد و زایش پدیده نخستینی و بنیادین سپهر وجودی او است. بنابراین، اگر قلمرو او قلمرو مرگ و در گذشتن است، او خود می بایست جان بسپارد، می بایست طعم تلخ یک زندگانی درهم شکسته را بچشد. و این گونه، پرسپونی، شهبانوی مردگان، نیز که در بحبوحه دل انگیزترین نمایش های دخترانگی خویش در ربوده شده و به قعر اعماق فرو کشیده شده است، به تمام ارواح دیگری شباهت دارد که به طرز دردناکی از روشنایی محروم مانده اند. خود ما نیز وقتی بخواهیم تصویری از مرگ ایجاد کنیم، تنها می توانیم به آن همچون یک اسکلت، یعنی یک زندگی که در گذشته است، بیندیشیم.

پس دیونیسوس به هر رو مرگ و زندگی را توأمان در خود دارد، چرا که روح او خود را از قعر اعماقی ژرف و بی پایان که در آن مرگ و زندگی در هم

تنیده‌اند آشکار می‌سازد. به همین خاطر است که در اسطوره نیز سرنوشت او مرگ است.

آرامگاه او در دلفی نزدیک «آپولون زرین» قرار داشت.<sup>۱</sup> از زبان پلوتارخ این گونه می‌خوانیم که در دلفی، جایی که گمان می‌رفت پیکر دیونیسوس نزدیک مکانی که اراکل قرار داشت آرمیده است، جماعت هوسیویی<sup>۲</sup> در همان زمان که تیادها در حال بیدار کردن لیکنیتس، دیونیسوس کودک آرمیده در گهواره بودند، در معبد آپولون قربانی ای سرّی را نثار می‌کردند.<sup>۳</sup> همچنین احتمال می‌رود که در تبای نیز آرامگاه دیگری از دیونیسوس قرار داشته بوده باشد.<sup>۴</sup> کسی نیز از مرگ او در آرگوس خبر می‌دهد. به نظر زیارتگاه زیرزمینی ای که گفته می‌شد تابوت آریادنه نیز در آن یافت شده است، اشاره به همین مکان در آرگوس داشته باشد.<sup>۵</sup> اما به هر رو، در آیینی که در آن اهالی آرگوس پیوسته دیونیسوس را از اعماق دریا فرا می‌خواندند، تصویری کاملاً روشن از مرگ او قابل مشاهده است. در این آیین، برّه‌ای را به عنوان قربانی ای نثار «نگهبان دروازه‌ها» به اعماق آب فرو می‌فرستادند.<sup>۶</sup> کوتاه سخن آنکه ایزد در جهان زیرزمینی محبوس شده بود و می‌بایست مرده باشد. و واقعا در اسطوره نیز اینچنین می‌خوانیم که پرسئوس او را در هم شکست و به قعر دریا فرو افکند

<sup>۱</sup> Philochorus, fr. 22.

<sup>۲</sup> Hosioi، اسم جمع برای اشاره به گروهی پنج‌نفره از کاهنان شاغل در معبد آپولون - م.

<sup>۳</sup> Flut. Mor. De Is, et Os. 35 (365A). For more on this, see Lobeck, Aglaophamus, Vol. 1, pp. 573 f.

<sup>۴</sup> Ps. Clem. Recogn. 10. 24; Lobeck, ibid., pp. 574 ff.

<sup>۵</sup> Paus. 2. 23. 8.

<sup>۶</sup> Plut. Mor. De Is. et Os. 35 (364F).

— و اینکه او نیز به همان سرنوشت دردناک ماینداهای خویش که آرامگاه‌هایی  
برایشان بنا نهاده شده بود دچار آمد.<sup>۱</sup>

جدای از این منبع منفرد، تنها یک اسطوره یگانه در باب مرگ و نابودی او  
وجود دارد. و دقیقاً همین اسطوره است که از طریق آن به روشنی می‌توان  
دریافت که مرگ ایزد جزئی اساسی از طبیعت او را شکل می‌دهد، چرا که به  
واسطه آن دیونیسوس به وضوح با نیروهای زیرزمینی مرتبط می‌شود، و آنچه  
بر او می‌گذرد چیزی جدای از آنچه او خود انجام می‌دهد نبوده است.

این است معنای اسطوره معروف زاگرتوس که تیتان‌ها به امرِ هرا بر او می‌تازند،  
و او را تکه‌تکه کرده و فرو می‌بلعند.<sup>۲</sup> همچنان که می‌دانیم، ارفه‌ای‌ها این  
اسطوره را با تعالیم خویش تلفیق کرده بودند، و در آن معنایی پوشیده و  
اسرارآمیز برای سرنوشت انسان یافته بودند. اما خطا است اگر تصور کنیم که  
آنان نخستین کسانی بودند که مدعی شدند در هیأت زاگرتوس، دیونیسوس را  
مشاهده کرده‌اند. زاگرتوس به معنی «شکارچیِ بزرگ» است،<sup>۳</sup> و همین  
دیونیسوس است که ماینداها از شکارگریِ خونخوارانه او تقلید می‌کنند.<sup>۴</sup> و  
همچنان که دیونیسوس معادل با هادس تصور شده است،<sup>۵</sup> زاگرتوس نیز

<sup>۱</sup> نگاه کنید به صفحه ۱۵۰.

<sup>۲</sup> See the reference in Kern, *Orphica fragmenta* 110 and pp. 227 ff.

<sup>۳</sup> ὁ μεγάλως αἰγρεύων: *Etym. Gud.* 227.

<sup>۴</sup> نگاه کنید به صفحات ۲۰۸-۲۰۷.

<sup>۵</sup> نگاه کنید به صفحه ۲۲۲.

دیونیسوسی «زیرزمینی» و نماینده وجه تاریک او به شمار می‌رود.<sup>۱</sup> آیسخیلوس او را پسر هادس خوانده است.<sup>۲</sup> این عقیده شناخته شده که او از فرزندان زئوس و پرسپونی بوده، پیشتر در آثار کالیماخوس ذکر شده است.<sup>۳</sup> و بر این اساس، او «آواره شب» نیز خوانده شده است،<sup>۴</sup> همچنان که دیونیسوس را «شبان» یا شب‌رو خوانده‌اند،<sup>۵</sup> و به همین شکل، معبدی نیز در مگار<sup>۶</sup> به او تعلق گرفته بوده است.<sup>۷</sup> کهن‌ترین منبعی که در باب زاگرتوس در دست داریم *آلکمیونیس*<sup>۸</sup> است، جایی که او همراه با گی<sup>۹</sup> به عنوان قدرتمندترین تمامی ایزدان فرا خوانده شده است.<sup>۱۰</sup> کالیماخوس زاگرتوس را تنها یکی از نام‌های خاص دیونیسوس تلقی می‌کند.<sup>۱۱</sup> بدون شک، اسطوره از هم دریده شدن دیونیسوس-زاگرتوس را برای نخستین بار به طرزی کنایی در یک شعر که به *أنوماکریتوس*<sup>۱۲</sup> نسبت داده شده است، مشاهده می‌کنیم.<sup>۱۳</sup> اما کا. ا. مولر،<sup>۱۴</sup> ولکر<sup>۱۵</sup> و اخیراً با استناد به هرودوتوس (8، 27)، وینیگر،<sup>۱۶</sup> بر خلاف

<sup>۱</sup> *Etym. Magn.* 406.

<sup>۲</sup> Aesch. fr. 228; cf. fr. 5.

<sup>۳</sup> Callim. fr. 171.

<sup>۴</sup> *Νυκτιπόλος*; Eur. Cret. fr. 472.

<sup>۵</sup> *Νυκτέλιος*; Plut. Mor. De E. 9 (389A); Ov. Met. 4. 15.

<sup>۶</sup> Megara

<sup>۷</sup> Paus. 1. 40. 6.

<sup>۸</sup> Alcmaeonis

<sup>۹</sup> Ge

<sup>۱۰</sup> Alcmaionis fr. 3.

<sup>۱۱</sup> Callim. fr. 171.

<sup>۱۲</sup> Onomacritus

<sup>۱۳</sup> Paus. 8. 37. 5.

<sup>۱۴</sup> K. O. Müller, *Prolegomena*, pp. 390 ff.

<sup>۱۵</sup> Welcker, *Griechische Götterlehre*, Vol. 11, p. 637.

<sup>۱۶</sup> L. Weniger, ARW 10, pp. 61 ff.

گفته لوبک،<sup>۱</sup> به درستی بر این موضوع تأکید کرده‌اند که این اسطوره می‌بایست بسیار کهن‌تر از این باشد. آنچنان که از گفته‌های یکی از قطعات پاپیروسی کتب مقدس بر می‌آید،<sup>۲</sup> این اسطوره به دیانت دیونیوسی تعلق داشته، و از همین موضع بوده است که ارفه‌ای‌ها به آن دست یافته بودند.<sup>۳</sup> در سرودهای مراسم لینیا نیز از این اسطوره یاد می‌شد.<sup>۴</sup> معنای این اسطوره بر اساس دیانت دیونیسی بنا نهاده شده است.

«شکارچی وحشی» خود شکار شده است، «درنده» خود دریده شده است. وقتی او به این سرنوشت دچار می‌شود، بسیار به یکی از قربانیان نگون‌بخت خویش شبیه است. درست به همان شیوه که زنان در جنون دیونیوسی خویش پسر بچه‌ها را مثله می‌کنند، درست به همان شیوه که ماینادها به تقلید از او توله حیوانات را تکه‌تکه کرده و می‌بلعند، خود او نیز به عنوان یک کودک به چنگ تیتان‌ها می‌افتد و تکه‌تکه و خورده می‌شود. در اینجا علی‌رغم برتری آشکار دشمنان، با نزاعی هولناک روبه‌رو هستیم، چرا که کودک شاهوار در مقام دفاع، خود را به هیأت خطرناک‌ترین حیوانات در می‌آورد و در آخر به نره گاوی خشمگین مبدل می‌شود. سرانجام نیز در هیأت یک نره گاو از پای در می‌آید.<sup>۵</sup> اما از نام «زاگرتوس» که او در این اسطوره با آن خوانده شده است — همچنان که پیشتر گفتیم — می‌توان فهمید که این سرنوشت هولناک برای

<sup>1</sup> Lobeck, *Aglaophamus*, Vol. 1, pp. 670 ff.

<sup>2</sup> Printed in Kern, *Orph. frag.*, pp. 101 f.

<sup>3</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. II, pp. 373 ff.

<sup>4</sup> Schol. Clem. Al. Protr. 4. 4 p. 297. 4 Stähli; Deubner, *Attische Feste*, op. cit., p. 126.

<sup>5</sup> Nonnus, *Dion.* 6. 204.

آن ایزد وحشت، آن نابودگر بی رحم، تدارک دیده شده است. می توان از توصیفاتِ منطقیِ فیرمیکوس ماترنوس<sup>۱</sup> این گونه استنباط کرد که تشریفاتِ آیینیِ کریتی که در طی آن نره گاوی زنده را مثله می کردند، بازنمایی ای آیینی از این اسطوره بوده است؛<sup>۲</sup> چرا که آیین قربانیِ مشهور تندوس نیز چیزی جز تأکیدی دوباره بر وحشت روایت شده در این اسطوره نبود است. در این آیین که پالمون Βρεφοκτόνος (ورفوکتونوس، بچه کش) با آیین قربانیِ بچه پرستیده می شد،<sup>۳</sup> گاوی آبستن را وقف دیونیسوس می کردند، و پس از زایمان گاو، همچون زنی که به تازگی وضع حمل کرده است، از او مراقبت های پس از زایمان را به عمل می آوردند؛ اما به گوساله تازه متولد شده کوتورنوس می پوشاندند و سپس او را با ضربت طبر قربانی می کردند.<sup>۴</sup> در اینجا کوتورنوس به روشنی تداعی گرِ شخص دیونیسوس است، که به عنوان شکارچی معمولاً این چکمه های شکاری را می پوشید.<sup>۵</sup> پس در اینجا نیز با بازنمایی ای از سلاخیِ اسطوره ای ایزدِ نوباوه روبه رو هستیم. بار دیگر می بایست به این نکته اشاره کنیم که در اینجا دیونیسوسِ نابودگر است که می بایست به این سرنوشت دچار شود، چرا که این تشریفاتِ آیینی از برای دیونیسوس «درنده انسان» به اجرا در می آمده است.<sup>۶</sup>

<sup>۱</sup> Firmicus Maternus

<sup>۲</sup> Kern, *Orph. frag.*, pp. 234 f.

<sup>۳</sup> Lycophron 229, with scholium.

<sup>۴</sup> Ael. NA 12. 34.

<sup>۵</sup> Ar. Ran. 47; Paus. 8. 31. 4.

<sup>۶</sup> Ἀνθρωπορραϊστής؛ نگاه کنید به صفحه ۲۰۵ به بعد.

اسطوره‌ای مشابه آنچه که به این اعمال آیینی شکل و محتوا می‌بخشد، بدون شک بنیانی برای تشریفات آیینی آرگوس که بسیار درباره آن بحث شده، بوده است.<sup>۱</sup> در این آیین، دیونیسوس را از جهان مردگان فرا می خواندند تا از قعر دریا پدیدار شود. به همین خاطر، او می‌بایست از سر نو به زندگی وارد می‌شد و در هیأت ایزدی جوان سال پدیدار می‌گشت. با این حال، وقتی او تحت عنوان Βουγενής (ووگنیس، گاو-زاد) فرا خوانده می‌شد (و منابع در این باره کاملاً صریح و روشن هستند)، این نام که تا کنون درک نشده است، حاکی از این نکته بود که آن ماده گاو او را در هیأت نره گاوی جوان به دنیا آورده است. عبارت Βουγενής Διόνυσος (دیونیسوس گاو-زاد) معنایی جز «کسی که از یک گاو زاده شده است» ندارد، کسی که در عمل قربانی آیین تندوس ردی از سرنوشت او را مشاهده می‌کنیم. به احتمال بسیار زیاد در آرگوس نیز مرگ ایزد که می‌بایست مقدم بر بازپیدایی او بوده باشد، همچون نابودی‌ای خشونت‌آمیز تصور می‌شده و احتمالاً به همین شیوه در آیین نمود یافته بوده است. و در واقع، مرگ و هبوط او به قعر دریاچه نزدیک آرگوس در روایتی دیگر از افسانه پرسئوس نیز که پیشتر از آن یاد کردیم آمده است.

و در آخر، هر چند ما نشانه دیگری در باب آیینی که سرود فراخوانی مشهور زنان الیس در آن به اجرا می‌آمد در دست نداریم،<sup>۲</sup> اما این حقیقت که ایزد در هیأت یک نره گاو فرا خوانده می‌شد، و این پیش‌فرض ضروری که او

<sup>۱</sup> Plut. *Mor. De Is. et Os.* 35 (364F); نگاه کنید به صفحه ۳۰۰

<sup>۲</sup> نگاه کنید به صفحه ۱۵۴.

می‌بایست پیش از آن مرده باشد، لاجرم ما را بر آن می‌دارد که کم‌وبیش چنین استنباط کنیم که در اینجا نیز عاملِ تعیین‌کننده اسطورهٔ زوال و نابودی و در واقع، مرگِ خشونت‌آمیز دیونیسوس، بوده است. حال اگر آنچنان که در سرودها گفته می‌شود او می‌بایست در هیأت نره گاوی خشمگین پدیدار می‌شده، پس بنابراین می‌بایست قائل بر این موضوع شویم که آن ایزد جوان‌سال که در تندوس در هیأت گوساله‌ای تازه متولدشده قربانی می‌شد، نمی‌توانسته موجودی ضعیف و بی‌دفاع تصور شده باشد؛ بلکه بالعکس، او می‌بایست مشحون از پُردلی و شجاعت، و مالا مال از قدرتی عظیم بوده باشد. همچنان که می‌دانیم، در اسطورهٔ ارفه‌ای نیز بر این نکته تصریح شده است که دیونیسوس کودک تخت و آذرخش را از زئوس دریافت کرده بود، و در هیأت شیر، مار و نره گاو حتی تا واپسین ساعت‌ها نیز مایهٔ هیبت و هراس نابودگران خویش بود.

اسطوره بازپیدایی و ظهور او در هیأت نره گاوی جوان‌سال در مشابَهت با اسطوره‌ای قرار دارد که در آن لیکنیتس، دیونیسوسِ کودکِ تازه متولدشده، همچنان که در گهواره آرمیده است، توسط زنان الهی بیدار می‌شود. در آیین، تیادها ایفاگرِ نقشِ این زنان هستند.<sup>۱</sup> شوربختانه، در بابِ این روایت تنها منبع ما پلوتارخ است،<sup>۲</sup> و پلوتارخ نیز اطلاعات روشنی در باب زمان رخ دادنِ آن ارایه نمی‌دهد. او تنها روایت می‌کند که بنا به دیانت دلفیایی، پیکر دیونیسوس

<sup>۱</sup> نگاه کنید به صفحهٔ ۱۵۴.

<sup>۲</sup> Plut. Mor. De Is. et Os. 35 (364F).

نزدیک جایگاه اراکل مدفون است، و اینکه جماعت هوسیویی قربانی‌ای سرّی را در زیارتگاه آپولون هنگامی که لیکنیتس توسط تیادها بیدار می‌شد انجام می‌دادند. اما باز پلوتارخ در متنی دیگر به ما می‌گوید که با شروع زمستان نوای ترانه‌های ستایش آمیز آپولون در دلفی خاموش می‌شود، و به مدت سه ماه دیتیرامب‌هایی از برای دیونیسوس سروده می‌شود.<sup>۱</sup>

دادوفوریوس<sup>۲</sup>، نام نخستین ماه از این ماه‌های سه‌گانه، به روشنی اشاره به مراسم مشعل ایزد دارد. در این زمان از سال، تیادها سفری دوسالانه به پارناسوس می‌کردند تا در آنجا رقص‌های لگام‌گسیخته خویش را برگزار کنند. بخاطر سرمای سخت هوا، آنان اغلب در خطر مرگ قرار داشتند و می‌بایست توسط مردانی که به صحنه می‌شتافتند نجات پیدا می‌کردند.<sup>۳</sup> وقتی در اسطوره گفته می‌شود که نیمف‌های الهی نخست دیونیسوس کودک را پرورش دادند، و سپس به هیأت دسته‌های پرغوای او درآمدند، می‌بایست به این نتیجه برسیم که مقلدان آنان، تیادها، نیز مراسم رقص مقدس خویش را با کشف و بیدار کردن دیونیسوس کودک آغاز می‌کردند. شکی وجود ندارد که دیتیرامب به اسطوره زایش دیونیسوس ربط داشت.<sup>۴</sup> اگر طرح مبتکرانه نوردن درست باشد، حتی می‌توانیم از تاریخی مشخص، هشتم نوامبر، به عنوان روز این بیداری سخن بگویم.<sup>۵</sup> در جزیره آندوروس، ظهور او را در پنجم ژانویه جشن

<sup>۱</sup> Plut. *Mor. De E* 9 (389C).

<sup>۲</sup> Dadophorios

<sup>۳</sup> Plut. *Mor. De prim. frig.* 18 (953D).

<sup>۴</sup> Pind. *fr.* 83; *Pl. Leg.*, p. 700 B.

<sup>۵</sup> Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes* (Leipzig, 1924), p. 36.

می گرفتند.<sup>۱</sup> بنابراین ایزد بازگردنده زمانی که آفتاب فرایند باز-زایش خود را شروع کرده بود پدیدار می گشت. از آنجا که اسطوره دریده شدن دیونیسوس توسط تیتان‌ها نیز به دلفی مرتبط است، می توان نتیجه گرفت بازپیدایی و ظهور لیکنیتس و بیدار شدن او توسط زنان، پیامدی از مرگ خشونت آمیز او بوده است. دست کم در سرود پنجاه و سوم ارفه ای این گونه بیان شده است که دیونیسوس «زیرزمینی» که – همراه با نیمف‌های زیبا-مو – به پا خاست تا در رقص‌های هم‌سرایانه سه سالانه شرکت کند، در این فاصله در سرای پرسپونی خفته بوده است. اما در سرود چهل و ششم گفته می شود که دیونیسوس لیکنیتس بنا به تصمیم زئوس به پرسپونی سپرده می شود و در آنجا پرورش می یابد.

داستان مرگ هولناک او که در شمار زیادی از اعمال آیینی انعکاس یافته، و در یک اسطوره که هنوز باقی است به شیوایی روایت شده است، به طرز انکارناپذیری شبیه اسطوره مشهور ازی‌ریس<sup>۲</sup> است که توسط سِت<sup>۳</sup> نابکار کشته و مثله گردید. این موضوع اخیراً حتی پژوهشگران را بر آن داشته است که استنباط کنند اسطوره دیونیسوس را می بایست کویپه ای از اسطوره مصری دانست.<sup>۴</sup> در حقیقت، مقایسه دیونیسوس و ازی‌ریس با یکدیگر، که پلوتارخ بخش زیادی از مقاله خود در باب ازی‌ریس<sup>۵</sup> و ازی‌ریس را به آن اختصاص داده

<sup>۱</sup> نگاه کنید به صفحه ۱۸۸.

<sup>۲</sup> Osiris

<sup>۳</sup> Set

<sup>۴</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. II, pp. 372 f.

<sup>۵</sup> Isis

است، بسیار بامعنا تر از مقایسه او با الوهیت‌های تراکیایی، فریگیه‌ای و مینوسی<sup>۱</sup> است. اما به هر رو، اسطوره مرگ ازیریس از بسیاری جهات مهم متفاوت از اسطوره دیونیسوس است. در اسطوره ازیریس، ایزیس ایفاگر نقشی مهم است، اما در اسطوره دیونیسوس هیچ شخصیتی را که قابل مقایسه با او باشد نمی‌توان پیدا کرد. ازیریس نخست در تابوتی محبوس می‌شود و این‌گونه به قتل می‌رسد. سپس تیون پیکر او را به چهارده قطعه پاره‌پاره می‌کند و پاره‌های آن را در اقصا نقاط عالم می‌پراکند. در اینجا سخنی از خورده شدن پیکر مثله‌شده به میان نمی‌آید. و آخر آنکه، ازیریس وقتی به مردی رسیده و پس از آنکه سال‌ها به نیکبختی حکمرانی کرده است، به سرنوشت مرگبار خود دچار می‌شود، در حالی که دیونیسوس وقتی توسط تیتان‌ها در هم شکسته می‌شود تنها یک پسر بچه است. این موارد به هیچ روی مشخصاتی عَرَضی و بی‌اهمیت نیستند، بلکه بالعکس، تعیین‌کننده هویت اسطوره مرگ دیونیسوس هستند و شباهت‌های موجود با اسطوره ازیریس را فرعی و بی‌اهمیت جلوه می‌دهند. پُر واضح است که این مشخصات معنای خود را از طبیعت و افعال خود دیونیسوس دریافت می‌کنند. او به این خاطر در عنفوان جوان‌سالی دریده و بلعیده می‌شود که خود درنده و بلعنده زندگی‌های نوشکفته است. این نظریه مدرن که این اسطوره را منشعب از آیین‌های تبرک‌جویی کشتن و خوردن یک الوهیت می‌داند بی‌معنا جلوه می‌کند، چون در آن سخن از مفهومی بیگانه و نامربوط به میان می‌آید که در منابع هیچ‌کجا در باب آن تصدیقی به عمل

---

<sup>1</sup> Minoan

نیامده است.<sup>۱</sup> پروردگار مرگ و مردگان خود گام در وحشتِ نابودی و اضمحلال می‌گذارد، و آن‌گاه که زمان‌اش فرا برسد، می‌بایست از مگاک تاریکی‌های جاودان به عرصهٔ نور و روشنائی فرا خوانده شود. اما به هر رو، از آنجا که در قلمرو الهی دیونیسوس تعاملات مرگ و زندگی خود را از دل ژرفناهای نخستینی آشکار می‌سازند، می‌توان گفت که نیروی جنون‌آمیزِ ملازم با آفرینندهٔ نابودگرِ هستی خود را به وحشت نیز به عنوان یکی از قربانیان گریزناپذیر این نابودی و اضمحلال عرضه می‌کند.

اسطوره‌شناسی دوره‌های متأخرتر زاگرتوس را که فرزند زئوس و پرسپونی بود و توسط تیتان‌ها هلاک شده بود، به عنوان ظهور کهن‌تری از دیونیسوس واقعی، پسرِ سمله، که زئوس او را به جای دیونیسوس-زاگرتوس به زندگی فرا خوانده بود، تمایز بخشید. این تلقی به هیچ‌روی حقِ مطلب را نسبت به اسطورهٔ کهن ادا نمی‌کند. در این تلقی نیز مرگی هولناکِ مقدم بر بازپیدایی و ظهور ایزد است و همچنین در آن، ایزدِ محتضر به نیروهای زیرزمینی مرتبط است. اما در تصوّر اصیلِ اولیه این هر دو یکی بوده‌اند. در اینجا، ایزد در چندگانگی اشکال خویش، گاه پروردگار و گاه کودکِ نخست-زادهٔ زندگی و مرگ، از سمله و پرسپونی هر دو زاده شده، و به هادس و الیمپوس<sup>۲</sup> هر دو راه یافته است.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> نگاه کنید به صفحهٔ ۲۴۵ به بعد.

<sup>۲</sup> Olympus

<sup>۳</sup> Cf. Plut. *Mor. De sera* 27 (566A); Hor. *Carm.* 3. 3. 13, et al.

اما این ایزد بسیار-چهر تنها به یک شیوه به آمد و شد نمی‌پردازد. از یک سو، او به ناگاه پدیدار می‌شود و با شوریدگی و سرورِ خویش در دنیای آدمیان که روی به آن نهاده است سر می‌زند - در اینجا اهمیت نقاب را به یاد بیاورید! و از سوی دیگر، به همان شتاب و نابه‌نگامی از بزم‌های شوریدهٔ پرغوغای خویش غایب می‌شود. در مراسم آگریونیا، زنان خرونیا چندی دیونیسوس را که ناپدید گشته جستجو می‌کنند، و در آخر با این خبر که او به سوی موسه‌ها گریخته و نزدِ آنان پنهان شده است باز می‌گردند.<sup>۱</sup> در مراسم آگریونیای ارخومنوس، کاهن دیونیسوس با شمشیری به تعقیب زنان می‌پرداخت و اگر به آنان می‌رسید مورد اصابت قرارشان می‌داد.<sup>۲</sup> این آیین دقیقاً مطابق با اسطورهٔ *ایلیاد* است که در آن لیکورگوس زنانِ دیونیسوس را با یک *سُک*ِ هراس‌انگیزِ گاورانی بر خاک می‌اندازد.<sup>۳</sup> در این داستان، دیونیسوس خود به قعر دریا فرو می‌جهد و تیس در آنجا به گرمی از او استقبال می‌کند. او در اعماق دریا ناپدید می‌شود، جایی که موطن او به شمار می‌رود. و این گونه او با رفتن به نزد موسه‌ها نیز ناپدید می‌شود. همچنین گفته شده که او بر بلندای کوهی در ناکسوس که شب‌هنگام همراه با آریادنه از آن صعود کرده بود به ناگاه ناپدید شده، و با ناپدید شدنِ او، آریادنه نیز از پیِ او ناپدید شده است.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> Plut. *Mor. Quaest. conv.* 8. *prae*f. (717A).

<sup>۲</sup> نگاه کنید به صفحهٔ ۱۹۷.

<sup>۳</sup> *Il.* 6. 132 ff.

<sup>۴</sup> Diod. Sic. 5. 51. 4.

زمان درازی بُرد تا آن کس که ناپدید شده بود، دگر باره بر پیروان خویش پدیدار گشت. سنتِ جشن‌های سه‌سالانهٔ ظهورِ او (که هر دو سال یک بار برگزار می‌شد) بدون تردید به مفهوم رحلت یا مردن او و غیبت طولانی‌اش مربوط می‌شود. در سرود ارفه‌ای ۵۳ به روشنی بیان شده که او در این مدت در سرای پرسپونی خفته بوده است. با این حال، حتی هنگامی که او همه‌ساله از سر نو وارد می‌شد، از مسافتی بعید و اسرارآمیز سر می‌زد. تصور می‌شد که نیسا، جایی که در آن توسط نیمف‌ها پرورش یافته بود، در اقصای شرق قرار دارد. کشورهای باستانی تولیدکنندهٔ شراب در شرق قرار دارند، در حالی که کشورهای غربی به‌نسبه دیرتر با تاک آشنا شدند. در اثر اومیلوس می‌خوانیم که دیونیسوس مدتی را همراه با خدایانو ریا<sup>۱</sup> در فریگیه گذرانده، و پس از آنکه جنون‌اش به یاری او شفا یافته بود به اطراف و اکناف جهان سفر کرده است.<sup>۲</sup> در آن دور دست‌هایی نیز که او در دل آن ناپدید می‌شود، از ایزدی که با یک چنین تندی و خشونت پدیدار می‌شود و اینچنین توفنده سرشاری سرمست‌کنندهٔ مواهبِ خویش را تحمیل می‌کند، نمی‌توان تصویری جز یک پیرومند و فاتح داشت. گفته شده که او در طبیعت آرس جنگجو سهیم است،<sup>۳</sup> و نخستین فاتح‌الفتوح<sup>۴</sup> بوده است.<sup>۵</sup> نام Θρίαμβος (تریامپوس) که به یک سرود

---

<sup>۱</sup> Rheia

<sup>۲</sup> Eumelus, fr. 10 K.

<sup>۳</sup> Eur. Bacch. 302; Plut. Vit. Demetr. 2; Macrob. Sat. 1. 19. 1, et al.

<sup>۴</sup> triumphator

<sup>۵</sup> Diod. Sic. 4. 5. 2; Arr. Anab. 6. 28. 2; Lactam. Inst. 1. 10. 8; Tert. De Corona 7. 12.

دیونسی و خود ایزد (شاید این نام همان Διθύραμβος (دیتیرامپوس) باشد)<sup>۱</sup> اطلاق شده است، همچنان که می‌دانیم در واژه اتروسک-لاتین triumph(h)us حفظ شده است؛ و این اتفاقی نیست اگر می‌بینیم که در دسته‌های فاتحانۀ رم در گذشته، فاتح‌الفتوح که علاوه بر پوشیدن جامۀ مثالی ژوپتر از آرایش سرخ او نیز استفاده می‌کرد، برای ما تداعی گر دیونیسوس است.<sup>۲</sup> در باب لشکرکشی پیروزمندانۀ اسکندر به هندوستان گفته شده که دیونیسوس پیش از او به این سرزمین گام نهاده و مردمان آن را مقهور قدرت خویش کرده است. نبردها و پیروزهای او مفصلاً در اشعار نونوس شرح داده شده است. حتی عده‌ای بر آن اند که اسکندر در مسیر باگشت از طریق کارمانیا<sup>۳</sup> (کرمان) به تقلید از رژه پیروزمندانۀ دیونیسوس پرداخت.<sup>۴</sup> در اینجا دیگر به سایر وقایع تاریخی مربوط به او و افسانه‌های متعاقب آن نمی‌پردازیم. اما واضح است که مفهوم دیونیسوس می‌بایست برای یک فاتح شرق از پیش شناخته‌شده بوده باشد. اما در نهایت از آنچه که در باکخه<sup>۵</sup> اریپید آمده است می‌توان فهمید که بسیار پیش از دورۀ اسکندر، اعتقاد بر آن بوده که ایزد به ماد<sup>۶</sup>، پارس<sup>۷</sup>، عربیه<sup>۸</sup> و تا منتهی‌الیه باختر<sup>۹</sup> آمده است.

<sup>۱</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. II, p. 78, note 2.

<sup>۲</sup> نگاه کنید به پیکره‌های چوبی دیونیسوس به رنگ سرخ در:

Paus. 2. 2. 6 and also Paus. 7. 26. 11; 8. 39. 6.

<sup>۳</sup> Carmania

<sup>۴</sup> Arr. *Anab.* 6. 28; Plut. *Vit. Alex.* 67.

<sup>۵</sup> Media

<sup>۶</sup> Persia

<sup>۷</sup> Arabia

<sup>۸</sup> Bactria



تصویر ۱۳ دیونیسوس و یک ساتیر. یک کراتر ستونی<sup>۱</sup> (حدود ۴۶۰-۴۷۰ پیش از میلاد) به قلم پان نقاش<sup>۲</sup>. ([Beazley, ARFVP2, p. 551, no. 6 (8)].)

از مجموعه: The Metropolitan Museum of Art, Rogers Fund, 1916. (Ace. No. 16.72)

<sup>۱</sup> Column krater، نوعی خمره بزرگ در یونان باستان که برای مخلوط کردن شراب بکار می‌رفت - م.

<sup>۲</sup> Pan Painter

از دل یک چنین مسافتی است که دیونیسوس وقتی زمان آن فرا می‌رسد سر می‌زند. در *باکخه* اریپید او از ناحیه تمولوس<sup>۱</sup> لیدیه می‌آید و زنان لیدیه جرگه ملازمان او را شکل می‌دهد، درست همچون اسطوره مواجهه او با پرسئوس که «زنان دریا» همراه او هستند.

اما سر زدن او آنچنان که در شهرهای ایونی در اوایل بهار جشن گرفته می‌شد، حالتی اسرارآمیزتر داشت. آن کس که پیشتر ناپدید شده بود از پهنه دریا پدیدار می‌گشت؛ در اینجا دریا عنصر خویشاوندی است که بنا بر اسطوره کهن روایت شده در *ایلیاد*، او در لحظه خطر به دل آن گریخت. سر زدن او چه از شرق باشد و چه از غرب، او به آرامی بر پهنه دریا به پیش می‌راند، و با ورود او خون در رگ‌های طبیعت به جریان می‌افتد. به همین خاطر است که در اسمیرنا نیز (با وجود آنکه بر ساحل آسیا قرار گرفته است) او از پهنه دریا فرا می‌رسد.<sup>۲</sup> نشانه آنکه او از دریا می‌آید کشتی چرخداری است که او در جشن‌های آنتستریا سوار بر آن به شهرهای ایونی وارد می‌شد. جشن دیونیسیا شهر<sup>۳</sup> در آتن که توسط پیسیتراتوس<sup>۴</sup> بنیان نهاده شده بود، در ماه بعد برگزار می‌شد. در همان ماه که دیونیسیا شهر برگزار می‌شد آگریونیا فرا می‌رسید. آنان نیز قائل بر ناپدید شدن ایزد بودند، هر چند در اینجا او به قعر دریا فرو نهان شده بود، بلکه به موسه‌ها پناهنده شده بود. بنابراین، آنان نیز می‌بایست بازپیدایی و ظهور او را

<sup>۱</sup> Tmolus

<sup>۲</sup> نگاه کنید به صفحه ۱۲۷.

<sup>۳</sup> city Dionysia

<sup>۴</sup> Peisistratus

جشن گرفته باشند. در سرود فیلوداموس او را فرا می‌خوانند تا «در این بهاران مقدس» پدیدار شود.<sup>۱</sup> پوسانیاس به جشنی بهاری در لاکونیا اشاره می‌کند که در آن اعجازِ خوشه‌های رسیده به دیدهٔ حیرت نگریسته می‌شده است.<sup>۲</sup> بیایید در اینجا لقب آنتئوس<sup>۳</sup> (شکوفنده) را نیز که به دیونیسوس اختصاص یافته به خاطر بیاوریم.<sup>۴</sup>

در این جشن‌های بهاری هیچ ارجاعی به اسطورهٔ زایش ایزد دیده نمی‌شود. او از دوردست‌هایی که در دل آن ناپدید گشته بود سر می‌زند.

تمامی آنچه که در اینجا می‌بینیم روایتی عظیم از پیدایی و ظهور او است که هم در اسطوره و هم در آیین متجلی شده است. در اینجا اثری از کوچ و انتقال آیین‌ها دیده نمی‌شود.

این احساس کلی وجود داشته است که به واسطهٔ چند منبع که به آسیای صغیر اشاره دارند، می‌توان این استنباط را که در پیدایی و ناپیدایی ایزد شکل بخصوصی از آمد و شدِ منظم وجود داشته تقویت کرد. در واقع، این مطلب بنیانی بود برای این فرضیه که دین دیونیسوس در قالب دو شکل متفاوت توسعه یافته، و از طریق انواع گوناگونی از مسیرها به دیگر نواحی گسترش پیدا کرده

<sup>۱</sup> Diehl, *Anth. Lyr. Graec.* 6, p. 252. See also Pindar's dithyramb for the City Dionysia, fr. 75.

<sup>۲</sup> Paus. 3. 22. 2.

<sup>۳</sup> Anthios, Antheus

<sup>۴</sup> Paus. 1. 31. 4; 7. 21. 6.

است.<sup>۱</sup> به عنوان مثال، در منابع اشاره به جشنی بهاری در لیدیه نیز شده،<sup>۲</sup> اما شوربختانه هیچ جزئیاتی در باب آن ارایه نشده است. از سوی دیگر، بنا به گفته پلوتارخ، اهالیِ فریگیه اعتقاد داشتند که «ایزد» (τὸν θεόν) در زمستان می‌خوابیده و در تابستان بیدار می‌شده، و از همین رو بوده است که آنان متناوباً جشن‌های شادخوارانه (βακχεύοντες) خواب کردن و بیدار کردن (ἀνεγέρσεις و κατευνασμούς) را برگزار می‌کرده‌اند.<sup>۳</sup> اما پلوتارخ به نقل از اهالیِ پافلاگونیا<sup>۴</sup> اضافه می‌کند که ایزد در زمستان محبوس و دربند است، اما در بهار شروع به جوشش و رهایی از بند می‌کند. البته به نظر می‌رسد که ایزدی که این گونه پرستش می‌شده نزدیکترین روابط را با خیزش و خزانِ منظم حیات گیاهی داشته است، حال آنکه دیونیسوسی که ما در پی شناخت او هستیم، در بهار همراه با جوشش عصاره‌ها و نیروهای یک طبیعت تازه بیدار شده پدیدار می‌گردد، ولی در عین حال از سرشتِ سالیانه این طبیعت پیروی نمی‌کند. در آیین دیونیزی تنها جشن‌های بیدار کردن وجود دارد؛ اما در هیچ کجا نمی‌توان نشان از جشن‌هایی یافت که در آنها ایزد خوابانده (κατευνασμοί) می‌شود؛ بلکه این دقیقاً در زمستان و هنگامی که خورشید سیر تازه خود را آغاز می‌کند است که ایزد ورودِ پُر آشوب خود را به انجام می‌رساند. افزون بر این، او در همان جشنی که پدیدار شده است، بارِ دیگر ناپدید می‌شود. یک چنین چیزی را در جشن‌های آگریونیا و لینتا می‌توان مشاهده کرد. با این تفاسیل، آیا

<sup>1</sup> Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, pp. 496 ff.

<sup>2</sup> Himer. *Orat.* 3. 6.

<sup>3</sup> Plut. *Mor. De Is. et Os.* 69 (378F).

<sup>4</sup> Paphlagonia

می‌توان همچنان بر آن بود که دیونیسوس دیگری وجود داشته است که فریگیه‌ای‌ها و پافلاگونیی‌ها به پرستش او ادامه داده‌اند؟ اما حتی پلوتاریخ نیز کلمه‌ای دربارهٔ اینکه ایزد مورد نظر او دیونیسوس است بر زبان نمی‌آورد؛ از این موضوع نیز که پلوتارخ از جشن‌های شادخوارانه سخن می‌گوید و برای اشاره به آنها از واژه *βακχεύοντες* استفاده می‌کند نمی‌توان چنین استنباط کرد که در اینجا دیونیسوس مدنظر بوده است.<sup>۱</sup> پلوتاریخ در همان اثر مطالب مهم بسیاری در باب دیونیسوس بیان کرده، و اگر او واقعاً در هنگام اشاره به یک چنین اندیشهٔ فریگیه‌ای مهمی او را در ذهن داشته، بسیار نامحتمل می‌نماید که نام او را در بخشی که در آن به مقایسهٔ میان آیین‌های یونانی و غیر یونانی می‌پردازد از قلم انداخته باشد (در حالی که پیش از آن از دمتر سخن گفته است). اگر بنا بر رایهٔ حدس و گمان باشد، در اینجا اندیشیدن به آن ایزد زئوس مانند (*διδως*) که نام او را در لعن‌نامه‌های فریگیه‌ای می‌بینیم، موجه‌تر می‌نماید.<sup>۲</sup>

و در آخر، گفته‌های جالینوس که لوبک به آن اشاره می‌کند،<sup>۳</sup> ممکن است در باب آیین دیونیسوس که در آن به طور مشخص از او نام برده نشده صادق باشد؛ اما در این گفته‌ها نیز به چیزی بیش از یک رسم شادخوارانه که در انتهای بهار برگزار می‌شده اشاره نشده است.

<sup>۱</sup> علی‌رغم دیدگاه ویلامویتس:

Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. II, p. 63.

<sup>۲</sup> Kretschmer, *Aus der Anomia*, p. 19.

<sup>۳</sup> Lobeck, *Aglaophamus*, Vol. I, p. 271, note; cf. Nilsson, *Griech. Feste*, p. 262.

بنابراین، دیونیسوس خود را به دو شکل بر ما آشکار می‌کند: به عنوان ایزدی که ناپدید می‌شود و پدیدار می‌گردد، و به عنوان ایزدی که می‌میرد و دگر باره زاده می‌گردد. مفهوم دوم در قالبِ اصل شناخته‌شدهٔ باز-زایش‌های مکرر ایزد تکامل یافته است. اما به هر رو، اساساً هر دوی این مفاهیم (ناپیداییِ او که با بازپیداییِ او قرین شده است، و مرگ که او از پیِ باز-زایش او فرا می‌رسد) ریشه در اندیشه‌ای مشابه دارند. در هر دوی آنها سخن از ایزدی دوچهره است، روح حضور و غیبت، حال و آینده، که به گیراترین شکل ممکن در قالبِ نقاب بازنمایی گشته است. همراه با او سرّ ادراک‌ناپذیر مرگ و زندگی، که در قالب نهادی یگانه به یکدیگر پیوند خورده‌اند، و سرّ آفرینندگی‌ای که متأثر از جذبات جنون و سایه‌های مرگ است، آشکار می‌گردد. به همین خاطر است که او نه تنها تمامی نیروها و شادی‌های وجدانگیزِ حیات را در اوج پویایی‌شان، بلکه تمامیتِ سرنوشتِ خویش را نیز با خود به همراه دارد. از همان نخستین طلیعهٔ زایش، از همان بنیان وجودیِ خویش در نهادِ مادرش که در شعله‌ها فرو سوخت، رنج و اندوه با او عجین است. تمام پیروزی‌های او به هزیمت مبدل می‌شود، و ایزدی از بلنداهای تابناک و مشعشع به مغاک وحشت‌های نابودی و اضمحلال فرو افتد. اما تمامی این‌ها به این خاطر است که زمین نیز گرانباترین ثمرات خویش را از طریق او و برای او به بار می‌آورد. از دل تاک، «مادر لگام گسیخته»، نوشیدنی‌ای از برای او فرا می‌جوشد که تمامی تنگناها به جادوی آن گشاده می‌گردد و از دل رنج‌ها لبخندی مسرت‌بخش می‌شکفت. و آریادنه در آغوش عاشق جاودان خویش آرام می‌گیرد.

## ۱۸. دیونیسوس و آپولون

تصور اینکه چگونه اصول و نوآوری‌های اسطوره‌ای از اندیشهٔ یک چنین ایزدی سرچشمه می‌گیرند کار چندان سختی نیست. با این حال، ما در اینجا دیگر قصد دنبال کردن این خط فکری را نداریم. جنبه‌های اسطوره‌ایِ کلیتِ سنتِ ارفه‌ای در اینجا مورد بررسی قرار نخواهد گرفت. اما پدیده‌ای وجود دارد که در کلیت خود برای دین یونانی از اهمیت بسیار بیشتری برخوردار است و نیاز است که در اینجا به آن پرداخته شود.

اندیشهٔ دیونیسوس با دین هومری بسیار بیگانه است، هر چند شاعر خود با او و سرنوشت‌اش آشنا است.<sup>۱</sup> دیونیسوس با الیمپی‌های حقیقی و اصیل تفاوت دارد. او در جایگاهِ پسر یک زن فانی، به نظر به حلقهٔ ابرانسان‌های هراکلس گونه<sup>۲</sup> تعلق داشته باشد، که نخست می‌بایست شایستگی پذیرش به جهان خدایان را به دست بیاورند. مثلاً در اسطوره گفته می‌شود که او مادر خویش را از هادس برون می‌کشد و همراه با او به آسمان عروج می‌کند.<sup>۳</sup> و با این همه، او متفاوت

<sup>۱</sup> نگاه کنید به صفحهٔ ۱۰۳.

<sup>۲</sup> Herakles

<sup>۳</sup> Apollod. *Bibl.* 3. 5. 3; *Schol. Ar. Ran.* 330;

در اثر هوراس، او پس از پشت سر گذاشتن زندگی‌ای سرافرازانه، سوار بر گردونه‌ای که ببرها آن را می‌شکند، به آنجا گام می‌گذارد: *Carm.* 3. 3. 13.

از تمام کسانِ دیگری است که مادری فانی داشته‌اند. او زایشی دگرباره را از پیکر زئوس تجربه می‌کند. به همین خاطر است که او، در مفهومی عظیم و کامل، یک ایزد به شمار می‌رود - ایزدِ دوگانگی، که اسطورهٔ زایش او آن را به نحوی بسیار زیبا و حقیقی بیان می‌کند. به عنوان یک ایزد حقیقی، او نمادی است از یک جهان که روح آن در اشکالی همواره تازه پدیدار می‌گردد، و در یگانگی‌ای جاودان، عالی را با دانی، انسان را با حیوان، و نبات را با جماد، متحد می‌سازد. با این حال، این جهان به واسطهٔ طبیعتِ زمینی، دوگانگی، و پیوندِ نزدیک‌اش با مرگ، به کُلّی متفاوت از قلمروهایی است که ایزدان الیمپی بر آن حکم می‌رانند. الیمپی‌ها عرش خویش را بر بلنداها در پرتوهای روشناییِ روز، بر فراز سپهری که نیروهای نخستینیِ عناصر بر آن حاکم‌اند، بر افراشته‌اند. بنابراین جستجوی دیونیسوس در اقلیمی که تنها آنان بر آن حکم می‌رانند، بی‌فایده است.

اما دین الیمپی هرگز جهانِ خاکی را مورد رد و انکار قرار نمی‌دهد، بلکه تقدّس آن را تصدیق می‌کند. از همین رو است که مهمترین عناصر حیات‌بخش آیین دیونیزی از آپولونِ دلفی صادر می‌شود. افزون بر این، دیونیسوس خود در دلفی با آپولون زیست می‌کند، و حتی این گونه به نظر می‌رسد که در آنجا او نه تنها از حقوقی برابر با او برخوردار است، بلکه پروردگار حقیقیِ دلفی نیز گویی خود هم او است.

آپولون در جشن‌های سالانهٔ دلفی با دیونیسوس سهیم بود. در ماه‌های زمستان، دیتیرامب‌های دیونیزی به جای پایان‌های<sup>۱</sup> آپولونی در دلفی طنین‌انداز می‌گشت. اما در زمان‌هایی جز زمستان نیز دیونیسوس در دلفی صاحبِ افتخاراتی عالی می‌گشت. در سنتوری‌های معبد آپولون، لتو، آرتمیس و موسه‌ها را در یک طرفِ او، و دیونیسوس و تیادها، یا همان دستهٔ پرغوای ایزد را در طرفِ دیگرِ آپولون مشاهده می‌کنیم.<sup>۲</sup> شاهدِ مطلعی همچون پلوتارخ بیان می‌کند که دیونیسوس نقشی کم از آپولون در دلفی نداشته است.<sup>۳</sup> حتی می‌توان بر آن بود که دیونیسوس پیش از آپولون در دلفی حضور داشته است.<sup>۴</sup> بر نقوش یک گلدان مربوط به سال ۴۰۰ پیش از میلاد، آپولون و دیونیسوس را در حالی که دستان‌شان را به سوی یکدیگر دراز کرده‌اند مشاهده می‌کنیم.<sup>۵</sup> مدارک بسیار دیگری را نیز مبنی بر ارتباط نزدیک میان این دو ایزد می‌توان ارایه کرد. و در نهایت، حتی در تلقی الهیاتی این دو را با یکدیگر هویت‌یابی کرده‌اند.<sup>۶</sup>

اما به هر رو، همان‌گونه که پیشتر گفتیم، مدرکی بسیار بهتر از این‌ها وجود دارد که ما بر آن می‌دارد که تصور کنیم اعتقاد بر آن بوده که آرامگاهِ

<sup>۱</sup> Paean، نوعی سرود مدح‌آمیز برای آپولون - م.

<sup>۲</sup> Paus. 10. 19. 4.

<sup>۳</sup> Plut. Mor. De E. 9 (388E).

<sup>۴</sup> Schol. Pind. Argum. Pyth.; see E. Rohde, *Psyche*, Vol. II, p. 54, note 2.

<sup>۵</sup> *Compte-rendu de la commission archéol. de St. Pétersbourg* (1861), Plate 4. See M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Munich, 1955), Plate 38.

<sup>۶</sup> Macrobian. Sat. 1. 18. 1 ff., et al.

دیونیسوس که اسطوره مرگ او به دلفی ربط داده شده، در معبد آپولون جای گرفته بوده است (دفن دیونیسوس نزدیک جایگاه اراکل در دلفی).<sup>۱</sup> در مکان آیینی آپولون در آمیکله<sup>۲</sup> با پدیده‌ای بسیار مشابه روبه‌رو می‌شویم. گفته شده است که در آنجا هیاکینتوس<sup>۳</sup> در پای پیکره آپولون دفن شده، و در مراسم هیاکینتیا پیش از نثار قربانی به خود آپولون، قربانی برای مردگان از طریق یک در برنزی به او تقدیم می‌شده است.<sup>۴</sup> در اسطوره درباره این هیاکینتوس که مشخصاً به طور نزدیکی با دیونیسوس ارتباط دارد، این گونه می‌خوانیم که او معشوق آپولون بود و به واسطه یک پرتاب بداقبالانه دیسک توسط او کشته شده بود. او نیز در عنفوان جوانی خویش دریده شده بود؛ و او نیز دگرباره به پا خاست<sup>۵</sup> و به آسمان عروج کرد. بر پایه پیکره آپولون در آمیکله، آفرودیت، آتنا، آرتمیس و دیگر الوهیت‌ها در حال هدایت او به الیمپوس ترسیم شده بودند.<sup>۶</sup> همچنین کسی در آنجا بازنمایی‌هایی از دیونیسوس، مادرش سمله و اینو که پس مرگ سمله جای مادر او را گرفته بود، مشاهده کرده است. هیاکینتوس نیز درست همچون دیونیسوس توسط یک دایه پرورش یافته بود.

---

<sup>۱</sup> نگاه کنید به صفحه ۳۵۰.

<sup>۲</sup> Amyclae

<sup>۳</sup> Hyacinthus

<sup>۴</sup> Paus. 3. 19. 3.

<sup>۵</sup> Nonnus, *Dion.* 19. 104.

<sup>۶</sup> Paus. *op. cit.*

در کیندوس<sup>۱</sup>، آرتمیس را هیاکینتوتروفوس<sup>۲</sup> می خواندند، که به معنای «پرستار هیاکینتوس» است.<sup>۳</sup> او را در مراسم هیاکینتوتروفیا<sup>۴</sup> گرامی می داشتند.<sup>۵</sup>

اما این مشابَهت ها بسیار گسترده تر از این ها است. درست همچون دیونیسوس که همواره یک زن را در کنار خود دارد، هیاکینتوس نیز با پری ویا<sup>۶</sup> همراه است. در آمیکله، او را خواهر هیاکینتوس دانسته اند. همچون آریادنه و بسیاری دیگر از همنشینان دیونیسوس، او نیز جوان مرگ می شود. و وقتی او را با آرتمیس که به هر رو خود پرستار هیاکینتوس بود، یکسان در نظر می گیرند،<sup>۷</sup> این موضوع ما را به یاد حقیقت اندازد که زنان ملازم دیونیسوس که او به آنان عشق می ورزید (آریادنه در میان آنان)، خود زمانی پرستاران او بودند.<sup>۸</sup> اما این موضوع که پری ویا را با کوره (پرسپونی) یکسان در نظر گرفته اند<sup>۹</sup> نیز هیاکینتوس را به حریم دیونیسوس نزدیک می گرداند. در افسانه تِنس<sup>۱۰</sup>، بنیانگزار شهر تندوس، بار دیگر به نام پری ویا برخورد می کنیم. در آنجا او نامادری ای است که علیه تنس سعایت می کند، و در نتیجه آن، تنس همراه با خواهرش همیتیا<sup>۱۱</sup> در داخل یک صندوق به دریا انداخته می شوند — درست

---

<sup>1</sup> Cnidus

<sup>2</sup> Hiakynthotrophos

<sup>3</sup> *GDI* 3502, 3512, *Arch. Anz.* (1905), p. 11

<sup>4</sup> Hiakynthotrophia

<sup>5</sup> Nilsson, *Griech. Feste*, p. 241.

<sup>6</sup> Periboia

<sup>7</sup> Hesychius.

<sup>۸</sup> نگاه کنید به صفحه ۳۴۵.

<sup>9</sup> Hesychius, نگاه کنید به صفحه ۳۷۷

<sup>10</sup> Tennes

<sup>11</sup> Hemithea

همچون دیونیسوسِ کودک که کادموس او را همراه با سمله در داخل یک صندوق محبوس کرد و به دریا انداخت.<sup>۱</sup> تنس و خواهرش به جزیره تندوس می‌افتند، جایی که آیین دیونیسوسِ «درنده انسان» بخشی از فرهنگ بومیان آن را شکل می‌دهد، و جایی که پالمون در آن با عنوان Βρεφοκτόνος (بچه‌کش) با آیین قربانی بچه پرستیده شده است.<sup>۲</sup> از سویی، همان‌گونه که آریادنه تنها زن ملازم دیونیسوس نیست، هیاکینتوس نیز تنها با یک تن همراهی نمی‌شود. همچون دیونیسوس، هیاکینتوس نیز گروهی از زنان را بر گرد خویش می‌بند - زنانی که نام خود، هیاکینتیدس<sup>۳</sup>، را از او گرفته‌اند. آنان نیز به همان سرنوشت تراژیکی که بر تمامی زنان دیونیسوس می‌گذرد دچار می‌شوند. گفته شده است که آنان را در آتن از برای مصلحت سرزمین پدری قتل‌عام کرده‌اند. آپلودورس آنان را دختران هیاکینتوس دانسته است.<sup>۴</sup> بنا به گفته فانودِموس<sup>۵</sup>، آنان دختران اِرختئوس بوده‌اند و بر تپه هیاکینتوس مرده‌اند.<sup>۶</sup> فیلوخوروس<sup>۷</sup> تصدیق می‌کند که دختران ارختئوس همراه با دیونیسوس پرستیده می‌شدند.<sup>۸</sup> هیاکینتوس و جماعت هیاکینتیدس نیز همچون دیونیسوس و زنان همراه او به مرگی خشونت‌آمیز در گذشتند. در این باره می‌بایست به

---

<sup>۱</sup> نگاه کنید به صفحه ۳۰۱.

<sup>۲</sup> نگاه کنید به صفحه ۲۰۳.

<sup>۳</sup> Hyacinthides

<sup>۴</sup> Apollod. *Bibl.* 3. 15. 8.

<sup>۵</sup> Phanodemus

<sup>۶</sup> Phanodemus, *fr.* 3. See also Ps. Demosthenes, *Epitaph.* 27.

<sup>۷</sup> Philochorus

<sup>۸</sup> Philochorus, *fr.* 31.

توافق آنان در یک طبیعتِ مشخصاً پراهمیت نیز اشاره کرد. پیشتر اشاره کردیم که در اسطورهٔ هیاکینتوس همچون اسطورهٔ دیونیسوس، پرستار نقش مادر را بر عهده می‌گیرد. حال می‌بینیم که این دقیقاً در مسیر اسپارتا به آمیکله بوده که «جشن پرستاران» (تیتنیدیا)<sup>۱</sup> برگزار می‌شده است.<sup>۲</sup> این جشنی بود که در آن آرتیمیس که همچنان که می‌دانیم پرستار هیاکینتوس بوده است، در هیأت آرتیمیس کوریتالیا<sup>۳</sup> پدیدار می‌شد، و در آن کودکان جوان‌سالی را در اختیار داشت که توسط پرستاران‌شان برای او آورده شده بودند. هیچ دلیل محکمی برای هویت‌یابی این آرتیمیس با خدایانوی باروری ارایه نشده است، و تلقی او به عنوان خدایانوی باروری به طرز عجیبی در تضاد با این حقیقت که این جشن (همچنان که از منابع بر می‌آید) نه مادران که پرستاران را مسؤول انتقالِ کودکان (و تنها کودکان مذکر) به محضر خدایانو معرفی کرده است قرار می‌گیرد.<sup>۴</sup> در اینجا دقیقاً با مشخصه‌هایی روبه‌رو هستیم که آنها را در قلمرو دیونیسوس شناخته و درک کرده‌ایم. در اینجا نیز مادر در پس شخصیت پرستار ناپدید می‌شود، پرستاری که نام او (τιθῆναι τροψί) بین تمامی زنان ملازم ایزد مشترک است. در اینجا همچنین منحصرأً کودکان مذکر هستند که پرستاران از آنان مراقبت می‌کنند. بنابراین جشن تیتنیدیا نام خود را آنچنان که از یک مطابقت کهن بر می‌آید، نه از پرستاران بشری‌ای که پسر بچه‌هایشان را به محضر خدایانو می‌بردند بلکه از «پرستاران» (τιθῆναι) الهی‌ای که گفته

<sup>۱</sup> Tithenidia

<sup>۲</sup> See Polemon in Athen. 4. 139 A.

<sup>۳</sup> Korythalia

<sup>۴</sup> Nilsson, *Griech. Feste*, pp. 188 f.

می‌شود دیونیسوس کودک نیز از مراقبت آنان بهره‌مند شده، گرفته است - یا حتی از خود خدایانوی معظم که به عنوان هیاکینتوتروفوس از هیاکینتوس پرستاری کرد.

هیاکینتوس که روده او را به عنوان ایزدی کهن که در زیر زمین می‌زیست تفسیر کرده،<sup>۱</sup> در واقع شخصیتی است که در قرابتی نزدیک با دیونیسوس قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد که این نیز از جمله طبایع جشن هیاکینتوس باشد که همچون آنتستریا تناوبی از متانت و سبک‌سری را در بزم‌های سه‌روژه آن شاهد باشیم. همچنین شایان توجه است که نام خواهر هیاکینتوس که همان‌گونه که پیشتر اشاره کردیم با نام کوره یکسان در نظر گرفته شده، بار دیگر به عنوان نام یکی از خواهران آمپیارائوس<sup>۲</sup> ظاهر می‌شود.<sup>۳</sup> افزون بر این، در جشن هیاکینتیا در لاکونیا «فردی مطابق با تشریفاتی باکخی، تاج عشقه بر سر می‌نهاد.»<sup>۴</sup> اما به هر رو، هیاکینتیا یکی از جشن‌های آپولون به شمار می‌رفت، و در تارن‌توم نیز بار دیگر پیوند نزدیک میان آپولون و هیاکینتوس را مشاهده می‌کنیم. در آنجا نیز آرامگاهی از هیاکینتوس قرار داشت، و ایزدی را که در آنجا می‌پرستیدند در واقع آپولون هیاکینتوس می‌خواندند.<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> E. Rohde, *Psyche*, Vol. I, p. 140. So also Samson Eitrem, *RE* 9, col. 14 f., s. v. 'Υάκινθος.

<sup>۲</sup> Amphiaraus

<sup>۳</sup> Diod. Sic. 4. 68. 6.

<sup>۴</sup> Macrobian. *Sat.* 1. 18. 2.

<sup>۵</sup> Polyb. 8. 28; see also Apollo Hyakinthios in Nonnus, *Dion.* 11. 330.

امروزه این مطلب را همچون پیش فرضی کاملاً بدیهی در نظر می گیرند که ریشه یک چنین پیوندهای آیینی ای را می بایست در مقتضیاتی کاملاً خارجی جستجو کرد. یعنی درست است که هیاکینتوس به عنوان ساکن کهن تر مکان آیینی وادار نشده بود که تماماً به تفوق ایزد تازه وارد گردن بگذارد، اما از آن پس می بایست به طفیلی از قلمرو او مبدل می گشت. در دلفی، که پیوند آپولون با دیونسوس که خود برای ما به طرز قابل توجهی یادآور هیاکینتوس است، به همین نزدیکی بود، تفسیری متضاد در باب تقدّم و تأخّر دو ایزد ارایه شده است. در اینجا بر آن بوده اند که آپولون ساکن قدیمی تر دلفی است، و این تنها از زیرکی او بوده است که توانسته با تازه وارد لگام گسیخته، دیونسوس، از در صلح وارد شود.<sup>۱</sup> تمامی این موارد ما را بر آن می دارد که این سؤال را از خود پرسیم که آیا پیش فرض های بکاررفته در این فرضیه ها و موارد مشابه آن بیش از اندازه ابتدایی و تصنعی نیستند. بدون در نظر داشتن این نمونه اولیه که تازش های پیروزمندانه دیانت مسیحی عقاید پاگانی را دچار جذب و جایگزینی نمود، ارایه یک چنین پیش فرض هایی با این قطعیت و اطمینان به زحمت امکان پذیر می بود. کجا در منابع یونانی سخنی مبنی بر اینکه ایزدی در تلاش بوده جای ایزدی دیگر را بگیرد یا او را سرکوب کند، می یابیم؟ و چرا در دلفی آپولون باید بر احترام به نظامات کهن آیینی ای که پیش از او وجود داشته تأکید بورزد؟ آیا تقدّس مکانی که در آن یک ایزد مورد پرستش قرار می گرفت تا این اندازه با طبیعت او بیگانه بوده است که هر ایزدی دیگری

<sup>۱</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. II, p. 73, et al.

که به حریم آن گام می گذاشت مایل بود که آنجا را کاملاً به تصرف خود در آورد، آن هم صرفاً به این خاطر که آن مکان را پیشتر برای پرستش بنا کرده‌اند و برگزاری مراسمات آیینی در آن متداول بوده است؟ بدون شک این وضعیت تماماً یادآور شیوه مسیحی و مدرن تفکر درباره یک هستی الهی که با زمان و مکانی بخصوص هم‌خوانی ندارد است. آیا نباید از خویشتن پیرسیم که آیا آپولون نمی‌توانسته این ارتباط را برای مقصودی جز حرص و مصلحت‌اندیشی طلب کرده باشد؟ آیا انگیزه او از این کار نمی‌توانسته برآمده از ضرورتی درونی برای تکمیل گستره قلمرو خویش از طریق همجواری با ایزدی دیگر - و تنها این ایزد دیگر - بوده باشد - تا این گونه به جهان نشان دهد که تنها این دو کنار یکدیگر می‌تواند بازنماینده حقیقت تام باشند؟

در آمیکله، آپولون به طور نزدیکی با الوهیتی دیونیسوس گونه به نام هیاکینتوس هویت‌یابی شده بود، و گمان می‌رفت که این هیاکینتوس از پیش تمام خصایص ذاتی آپولونی را در خود داشته است. در دلفی نیز به هیچ وجه این گونه نبود که آپولون بالاجبار همجواری با دیونیسوس را تحمل کرده باشد. حتی می‌توان گفت که تیادها رقص‌های نوشخوارانه پرغوغای خویش را بر بلندای پارناسوس برای دیونیسوس و آپولون هر دو برگزار می‌کردند.<sup>۱</sup> تیثیا<sup>۲</sup> که گفته شده نخست که در خدمت دیونیسوس بوده و سپس نام خود را به تیادها داده است، به عنوان دختر یکی از نیمف‌های بومی دلفی، کاستالیوس<sup>۳</sup>،

<sup>۱</sup> Paus. 10. 32. 7; cf. Nonnus, *Dion.* 27. 259 f.; Luc. 5. 72 ff.

<sup>۲</sup> Thyia

<sup>۳</sup> Castalios

معرفی شده است. آپولون فرزند خود دلفوس<sup>۱</sup> را از او داشت، کسی که نام دلفی از نام او گرفته شده است.<sup>۲</sup> در سرود فیلوداموس اسکارفیایی دربارهٔ نقش دیونیسوس در جشن پیتیا<sup>۳</sup> می‌خوانیم، و حتی گفته شده است که قهرمان کهنی همچون آگاممنون نیز در معبد آپولون برای دیونیسوس قربانی کرده است.<sup>۴</sup>

امکان ندارد که ارتباطاتی اینچنین نتیجهٔ مواجهه‌های بیرونی یا ادغام‌های اجباری بوده باشند. هر آن‌کس که افق اندیشه‌اش به فراسوی ساده‌نگاری‌های فرضیات گسترش می‌یابد، بدون شک می‌بایست تحت تأثیر فحوای نهفته در یک چنین ارتباطی میان آپولون و ایزدی همچون دیونیسوس قرار گرفته باشد.

قلمرو الیمپی بر فراز مغاک خاکی قد برافراشته و قدرت مطلقهٔ آن را در هم شکسته است. اما تبار ایزدان الیمپی خود از دل این اعماق سر بر آورده‌اند و هرگز نیز بنیان‌های تاریک خود را انکار نمی‌کنند. اگر نبود تاریکی‌های جاودانه‌ای که زئوس نیز خود در برابر آن سر فرود می‌آورد، این قلمرو هرگز به وجود نمی‌آمد؛<sup>۵</sup> یا اگر نبود زهدان مادری، منبع هستی عنصری و بنیادین همراه با تمامی نیروهایی که از آن حفاظت می‌کنند. هر چند تمامی این تاریکی، این عنصر که هم‌چیز را گشاده‌دستانه در آغوش گرفته است، این رُبایندهٔ بی‌رحم، این آفریننده و نابودکنندهٔ جاودان، در قالب دگردیسی الیمپی خود را استعلی بخشیده است، با این حال، هنوز هم روشنایی و جان‌مایهٔ حاکم

<sup>۱</sup> Delphos

<sup>۲</sup> Paus. 10. 6. 4.

<sup>۳</sup> Pythia

<sup>۴</sup> Schol. Lycophron. 209.

<sup>۵</sup> Cf. Il. 14. 261.

بر آسمان همواره می‌بایست تاریکی و ژرفنهای بنیادین مادری‌ای را که تمامی هستی ریشه در آن دارد، در پایینِ خود به همراه داشته باشد.

در وجود آپولون است که تمامی شکوه و عظمت قلمرو الیمپی گرد می‌آید، و با قلمروهای شدنِ جاودان و در گذشتنِ جاودان روبه‌رو می‌گردد. آپولون همراه با دیونیسوس، پیشوای سرمست رقص‌های هم‌سرایانه گستره خاکی - این آن عاملی است که به سرتاسر جهان بُعد می‌بخشد. در این اتحاد و یگانگی، دوگانگیِ خاکی دیونیسوس به دوگانگی‌ای برتر و تازه استعلی می‌یابد، که همانا تقابل جاودان میان یک حیاتِ چرخان و بی‌آرام و یک جان‌مایه ساکن و مآل‌اندیش است.

این چیزی نیست که صرفاً در قالب یک رابطهٔ تصنعی میان آپولون و دیونیسوس شکل گرفته باشد. و اگر به‌واقع یک چنین یگانگی‌ای صورت پذیرفته، آیا تنها به واسطهٔ یک تصادف شلخته و ناهنجار پدید آمده؟ آیا معقول‌تر آن نیست که تصور کنیم آپولون و دیونیسوس یکدیگر را جذب و کشف کرده‌اند - که آپولون از آن رو طالبِ یک چنین ارتباطی با برادر اسرارآمیز خویش شده است که قلمروهای آنان، هر چند شدیداً متضاد، در واقعیت امر به واسطهٔ علقه‌ای جاودان به یکدیگر پیوند خورده؟

و با این ازدواج، دین یونانی، به عنوان تقدیسِ وجودِ عینی، می‌بایست به والاترین قله‌های خود دست یافته بوده باشد.

## ۱۹. تأملات فرجامین در باب تراژدی

شکوه و عظمت اندیشه دیونیسوس در جهان تراژدی همچنان به حیات خویش ادامه می‌دهد. در اینجا قصد نداریم که خط سیر تاریخی آن را دنبال کنیم، اما می‌بایست این پرسش بنیادین نهایی را مطرح کنیم که: در این حقیقت که تراژدی شکل جهان‌شمول خود را در قالب آیین دیونیسوس بسط و توسعه داد، چه معنایی می‌تواند نهفته باشد؟

آنچه که ما به طور عام «تراژیک» می‌خوانیم، مختص به تراژدی نیست. مطالب ابتدایی و ناپخته آن، یا همان اسطوره‌های قهرمانی، خود تراژیک است، اما عنصر تراژیک به دلیل بلافصل بودن و آئیت موجود در ارایه آن که تراژدی می‌تواند آن را مال خود تلقی کند، خود را به طرزی گیرا در آفرینش‌های تازه آشکار می‌سازد. به واسطه همین آئیت و بلافصلی دراماتیک بود که حیات اسطوره‌ای پس از آنکه در هیأت حماسه و ترانه‌های هم‌سرایانه پدیدار گشته بود، بار دیگر در قالب باز-زایشی عظیم سر بر می‌آورد؛ این آن چیزی است که در قالب آن روح دیونیزی و هیجانات لگام‌گسیخته‌اش خود را آشکار می‌سازند. در اینجا از دل این هیجانات آوای هیچ‌گونه رنج یا میل آتشین روح بشری به گوش نمی‌رسد، بلکه حقیقت جهان‌شمول دیونیسوس، پدیده

نخستینیِ دوگانگی، حضورِ مجسم آنچه که دور است، مواجهه تکان‌دهنده با آنچه که محتوم است، و تلاقیِ برادرانهٔ مرگ و زندگی خود را نمایان می‌سازد. نماد این دوگانگی نقاب است.

درست است، در گذشته رقص‌های نقابدار دیگری نیز وجود داشته است، و امروزه نیز همچنان وجود دارد؛ اما آنچه که در آنها می‌بایست در حد اشارت و دلالت باقی بماند، از دل ژرفنمایی که تحت سیطرهٔ دیونیسوس قرار دارند در هیأت واقعیت پدیدار می‌گردد. در اینجا تنها با حضور شبح‌وار موجودات دیوگون طبیعت و جهان مردگان روبه‌رو نیستیم. تمامی شکوه و عظمت آنچه که فرو بلعیده شده است، در عین آنکه در جاودانگی محو گشته، به طرزی تحکم‌آمیز نزدیک می‌گردد. آن کس که نقاب را بر چهره می‌زند محشون از رفعت و بزرگیِ کسانی است که دیگر وجود ندارد. او در عین حال هم خودش و هم کسِ دیگر است. جنون بر او عارض شده است — چیزی از سرّ ایزد مجنون، چیزی از روح هستیِ دوگانه‌ای که در نقاب زیست می‌کند و نزدیک‌ترین خَلَفِ آن بازیگر است.

روح جنون و دیوانگی‌ای که در آن اعجازِ حضورِ آنی و بلافصل رخ می‌دهد، همان روحی بود که حیاتی تازه را به اساطیر تراژیک دید و باعث پیداییِ آن در قالب اشکالی گردید که اوج و قار و عظمتِ آن را کوبنده‌تر از تمامی اشکال دیگری که پیشتر وجود داشتند هویدا ساخت. و این گونه، دیونیسوس نیز ظهور خود را در دوره‌ای از برگزیده شدن‌اش در سپهرِ معنویِ یونانیان به انجام

رسانید، و سرزدنی آنچنان کوبنده داشت که ما حتی امروزه نیز از تأثیراتِ آن  
برکنار نیستیم.

پایان ترجمه

دوشنبه ۱۳۹۸/۷/۸



نقاشی: اثری از لاورنس آلمان-تادما که بر اساس داستان مایندهایی که شب‌هنگام خسته و درمانده به شهر آمفیس آمدند و زنان شهر آنان را از تعدی بیگانگان محافظت کردند کشیده شده. پلوتارخ این داستان را در کتاب *در باب فضایل زنان* روایت کرده است. نگاه کنید به صفحه ۳۲۳ - م.