



HAL
open science

The Legacy of Mary Boyce

Frantz Grenet

► **To cite this version:**

| Frantz Grenet. The Legacy of Mary Boyce. Iran-Nameh, 2013, 28 (3), pp.152-169. hal-03879234

HAL Id: hal-03879234

<https://hal.science/hal-03879234v1>

Submitted on 30 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Frantz Grenet, "The Legacy of Mary Boyce in Archaeology," *Iran Nameh*, 28:3 (Fall 2013), 152-169.

میراث مری بویس در باستان‌شناسی^۱

فرانتس گرنه

استاد کلژ دو فرانس
ترجمه سمرا آذرنوش

Frantz Grenet
frantz.grenet@ens.fr



زاویه‌ای که برای پرداختن به شخصیت سترگی چون مری بویس (Nora Elisabeth Mary Boyce, 1920-2006) برگزیده‌ام، زاویه‌ای است خاص^۲، زیرا باستان‌شناسی هستم که زمینه کاری‌ام افغانستان و ازبکستان است؛ به عبارت دیگر، سرزمین‌هایی که به لحاظ زبانی و فرهنگی جزئی از شرق ایران به شمار می‌آیند. مری بویس خود نه هرگز تجربه‌ای در باستان‌شناسی میدانی داشت و نه تا جایی که می‌دانم تحصیل دانشگاهی‌اش در این رشته بود، دست‌کم حوزه اصلی تحصیلی‌اش. با این همه، هکتور و نورا چلدویک (Hector & Nora Chadwick) که در کمبریج ادبیات انگلیسی و اسکاندیناوی به او آموخته بودند و او آن همه تحت تأثیرشان بود، با باستان‌شناسی و خاصه با دستاوردهای چشمگیر مکتب باستان-شناسی انگلیسی آشنا بودند. بی‌تردید همان‌ها بودند که توجه بویس را به این رشته جلب کرده، در عین حال علاقه تمامی‌ناپذیر به ادبیات شفاهی و فرهنگ عامه را به دل او افکنده بودند.

واقعیت این است که مری بویس بیش از هر متخصص مطالعات زرتشتی پیش از خودش و بلکه بیش از اکثر اسلافش به اهمیت اسناد باستان‌شناختی، خاصه در خصوص مقاطعی از تاریخ که منابع نوشتاری درباره‌شان به غایت قلیل است، واقف بود. هرگز فرصت دیدار با باستان‌شناسان و تبادل نظر با آنها را از دست نمی‌داد. در ۱۹۸۴ و به پیشنهاد پروفیسور پل برنار (Paul Bernard)، بویس از من دعوت کرد برای تدوین جلد سوم تاریخ دین زرتشتی: دین زرتشتی در دوران سیطره مقدونیه و روم (*History of Zoroastrianism: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*) به او ملحق شوم. از آنجا که می‌بایست حجم زیادی از شواهد و یافته‌های باستان‌شناختی، به‌ویژه از

فرانتس گرنه (دانش‌آموخته دکتری باستان‌شناسی دانشگاه پاریس ۱) استاد کلژ دو فرانس و صاحب کرسی تاریخ و فرهنگ‌های آسیای میانه پیش از اسلام است. در کابل معاون مدیر هیئت باستان‌شناسی فرانسه در افغانستان (DAFA) بوده و در حفاری‌های شهر هلنی آی خانم مشارکت داشته است. همچنین، پژوهشگر مرکز ملی پژوهش‌های علمی در فرانسه و استاد گروه علوم دینی مدرسه‌ی عملی مطالعات عالی (EPHE) و صاحب کرسی ادیان ایران باستان بوده است. او مأموریت باستان‌شناسی فرانسوی-ازبک در سفد (MAFOUZ-Sogdiane) را بنیان گذاشته که به‌ویژه در پایگاه‌های باستانی افراسیاب و سمرقند پیشامغولی به کاوش می‌پردازد. در ۲۰۰۴، کار میدانی در افغانستان را به منظور مطالعه و انتشار نقش برجسته‌های رگ بی‌بی، که به تازگی کشف شده بودند، از سر گرفت. علاوه بر جلد سوم تاریخ کیش زرتشتی و ترجمه کارنامه اردشیر بابکان به فرانسه، چندین کتاب و بالغ بر ۱۵۰ مقاله درباره موضوعات مرتبط با تاریخ و باستان‌شناسی آسیای میانه و تاریخ دین زرتشتی منتشر کرده است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.3/152-169



صفحه‌ای از مقبره موزه میهو با صحنه تشییع جنازه
(تقریباً ۸۷۰-۵۸۰ م).

به خلاف بسیاری از باستان‌شناسان، به‌ویژه پرورش‌یافتگان مکتب شوروی، که مایل بودند تا تلی از خاکستر پیدا می‌شد، بی‌توجه به بافت و زمینه اسم آن را آتشکده بگذارند، بویس مدام سعی می‌کرد علاقه مفراط به تفسیرهای آیینی - زرتشتی از اشیاء یافته‌شده را تعدیل کند.

مری بویس و معابد آتش

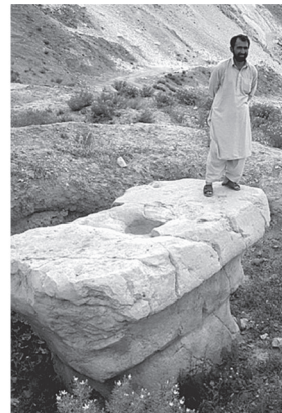
نخستین بار در ۱۹۷۵، همان سال انتشار جلد اول تاریخ کیش زرتشتی، بود که این خصوصیات در دو مقاله منعکس شدند؛ مقاله‌ها به سرعت توجه باستان‌شناسان را به خود جلب کردند و تصورات پیش‌ساخته اکثر آنها را به چالش کشیدند. یکی از این دو مقاله، با عنوان "معابد زرتشتی آتش‌پرستی"،^۳ که قرار بود نقدی باشد بر کتاب مفصل کلاوس شپیمان (Klaus Shippmann) درباره معابد آتش،^۴ عملاً ابعاد به مراتب گسترده‌تری را در بر می‌گیرد.

بویس نه فقط نظر شپیمان را می‌پذیرفت، که طبق آن چندین بنا که در نوشته‌های متقدم معبد آتش فرض شده بودند می‌بایست از این فهرست خارج می‌شدند، بلکه مسئله را عمیق‌تر واکاوی می‌کرد و به این نتیجه می‌رسید که نمی‌توان به قطع و یقین گفت که تا آن زمان حتا بازمانده‌های یک معبد آتش از دوران هخامنشی پیدا شده باشد. پژوهش‌های بعدی بر تردیدهای او صحه گذاشتند و از این به بعد بناهایی چون آیدنه (āyadana) در شوش، معبد فراتاراکا (Frataraka) در تخت جمشید و معبد کوه خواجه در هیچ‌یک از تحقیقات جدی درباره کیش زرتشتی در دوران هخامنشیان مطرح

بلخ زیر سلطه یونانیان و سرزمین‌های شمالی آن، گردآوری و بررسی انتقادی می‌شد، به همکاری من احتیاج بود. برخی از این شواهد به زبان روسی منتشر شده بودند و بویس بدانها دسترسی نداشت. این جلد کتاب در ۱۹۹۱ منتشر شد و از همان موقع کار مشترک روی جلد چهارم، دین زرتشتی در دوران پارت‌ها، را شروع کردیم که با شواهد باستان‌شناختی بیشتری سروکار داشت. بدبختانه سلامتی تحلیل‌رفته بویس نمی‌گذاشت که با سرعتی معمول کار کند و شش‌سال پیش که فوت کرد، دستنویس کتاب ناتمام ماند. در این جا مجال بررسی فصلی از کتاب که بویس به من سپرده بود نیست، منظورم فصلی است مربوط به دوره کوشانیان که در این فاصله به دست من تکمیل شده و قرار است به صورت بخشی از یک کتاب منتشر شود که مشترکاً نام مری بویس و آلبرت دو یونگ را به عنوان مؤلف بر پیشانی خواهد داشت.

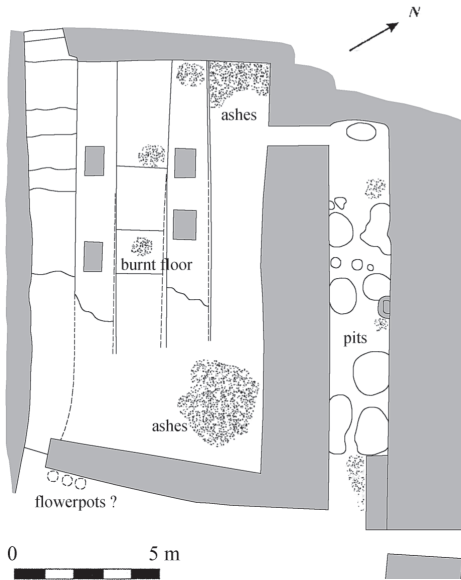
طی این سال‌های دراز همکاری و مروره به با نوشته‌های مری بویس الفتی پیدا کردم، متوجه توانایی خارق‌العاده او در سنجش و ارزش‌گذاری شواهد باستان‌شناختی شدم. او نه فقط نتیجه‌گیری‌های حفاران را شتاب‌زده نمی‌پذیرفت، بلکه با ذهنیت عمل‌گرایی که داشت تک‌تک قطعه‌های جمع‌آوری شده را در ریزترین جزئیاتشان ارزیابی می‌کرد و البته یک چنین ذهنیتی از تجربه تحقیق میدانی او در روستاهای زرتشتیان شریف‌آباد یزد نشأت می‌گرفت. در پایان همین نوشته باز به این تجربه خواهم پرداخت. همچنین،

تصویر ۱. آتشفشان چشمه شفا، قرن چهارم پیش از میلاد. چپ: نیم‌رخ. عکس از بزانونال و مارکی، ۲۰۱۰، تصویر ۹. راست: عکس به هنگام کشف (دافا). بنگرید به



R. Besenval et Ph. Marquis, "Les travaux de la Délégation archéologique française en Afghanistan (DAFA), résultats des campagnes de l'automne 2007 – printemps 2008 en Bactriane et à Kaboul," *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (2008 [2010]), 973-995.

این احتمال قوت می‌دهند که بنا در اصل معبد آتشی بوده باشد متعلق به تاریخ نامعینی از دوران هخامنشی که نقشه بسیار پیچیده آن تا حدی زیر ساختمان‌های متأخر محو شده است. با این همه، به نظر می‌آید که از همه اتاق‌های ثانوی برای انبار استفاده می‌شده است و نه برای سکونت. در دوره‌های بعدی، حتا شاید در دوره هلنیستی (۹)، سکویی روباز بنا را پوشانده است.



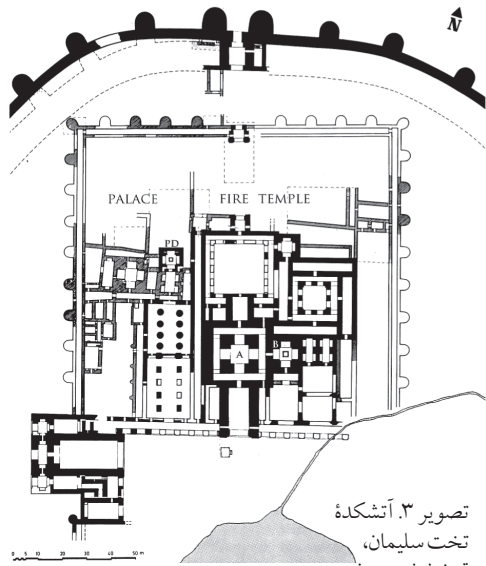
تصویر ۲. معبد آتش در کیندیک‌تپه (بندخان)، قرن چهارم پیش از میلاد. نقشه جزئی از ف. اری طبق سورچکوف و بوروفکا، ۲۰۰۹، تصویر ۱. با استناد به شرح تکمیل شده است. بنگرید به L. M. Sverchkov and N. Boroffka, "Archeologisch-eskie raboty," fig. 1.

نمونه واضح‌تری که دقیقاً به آخر دوران هخامنشی برمی‌گردد (تصویر ۲)، طی سال‌های اخیر و توسط یک هیئت آلمانی - ازبک در بندیکان و در محوطه حفاری متعلق به یک شهر در شمال ترمذ یافته شده است.^۹ یکی از تپه‌ها، موسوم به کیندیک‌تپه، کلاً به اشغال بنایی کوچک در آمده که روی یک سکو ساخته شده و شامل یک اتاق با چهار ستون خشتی حجیم است. بین ستون‌ها و روی زمین آثار استفاده طولانی مدت از آتش دیده می‌شود. در جای جای این اتاق خاکستر خالص نگهداری می‌شده است. برخلاف بنایی که پیش‌تر بدان اشاره شد، این یکی قطعاً هیچ مصرف مسکونی‌ای نداشته است.

نمی‌شوند. با بررسی دقیق معماری کعبه زرتشت در نقش رستم و زندان سلیمان در پاسارگاد، بویس به نتیجه‌ای رسید که اکنون تا حد زیادی پذیرفته شده است: تک اتاق یک‌سره محصور این بناها برای نگهداری آتش دائم مناسب نیست. به علاوه، او پیشنهاد جالبی در خصوص آنها داشت و می‌گفت که مقبره خاندان سلطنتی‌اند. حتا استدلال می‌کرد که هر دو شکل معابد ایرانی که بعدها در تاریخ شناسایی شدند (معبد شمایل و معبد آتش) تقریباً به گونه‌ای هم‌زمان و در واپسین دهه‌های دوران هخامنشی به وجود آمده‌اند.

گرچه بعضی دخل و تصرف‌هایی که در چاپ‌های بعدی نظریه خود اعمال کرد ممکن است تا حدی غیرواقع به نظر بیایند - مثلاً قائل شدن نقشی تعیین‌کننده برای شهبانو پریساتیس، همسر داریوش دوم، در تاریخ هخامنشی -^۵ اساس این نظریه همچنان معتبر است. با اینکه هنوز هیچ معبد شمایل‌ای که متعلق به آن دوران باشد کشف نشده است، آخرین بررسی معبد فراتاراکا توسط پیر فرانچسکو کالیری (Pierfrancesco Callieri) شواهدی تازه به دست می‌دهد که بنا بر آنها، قدمت این معبد شمایل به اوایل دوران هلنیستی باز می‌گردد.^۶ همچنین، در خصوص معابد آتش نیز اخیراً هیئت باستان‌شناسی در افغانستان (DAFA) آتشگاه عظیمی را در محوطه حفاری هخامنشی در چشمه‌شفا، نزدیک بلخ، کشف کرده است (تصویر ۱) که احتمالاً بنایی آن را محصور می‌کرده است.^۷ جز این، هیئت باستان‌شناسی ازبک - فرانسوی مستقر در سغد (MAFOUZ-Sogdiane) هم - اکنون مشغول حفاری در بنایی است واقع در سنگیرتپه در نزدیکی شهر سبز و این بنا سازه عظیمی مختص آتش را در بر می‌گیرد که از سنگریزه و خاک رُس درست شده و به وسیله چهار تیرک چوبی در اتاق اصلی قرار داده شده است؛ به علاوه ایوانی برآمده با ردیفی از پلکان در یک و بلکه هر دو سو.^۸ این عناصر معماری و همچنین گودال مخصوص نذورات که درست قبل از ساختن اتاق آتش ایجاد شده است، به

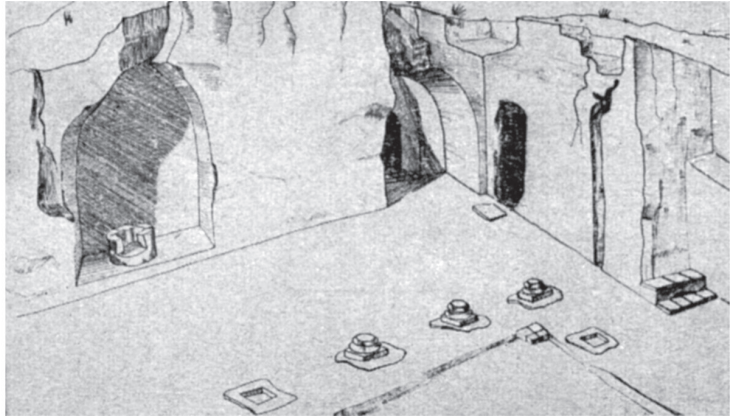
جز اتاق آتش، فقط یک راهروی ورودی دارد با گلدان‌هایی که ظاهراً گل یا درختچه، که گیاهان مراسم دینی را تداعی می‌کنند و در محوطه معابد امروزی کاشته می‌شوند، و یک راهروی جانبی با هشت گودالی که از مواد گوناگون پر شده‌اند (شن، گل و خاکستر، اما استخوان یافت نشده است).^{۱۰} به هنگام فتوحات مقدونیان این بنا رها و با کاهگل پوشانده شده بود. این سه بنا در بلخ و سغد می‌توانند در کنار هم نمونه‌هایی، هر چند متفاوت، از معابد آتش هخامنشی به شمار بیایند که مری بویس وجودشان را بر اساس شواهد متأخر حدس زده بود. این که هر سه در ساتراپی شرقی قرار دارند و حال آنکه هیچ ساختار مشابهی از این دوره در غرب ایران شناسایی نشده ممکن است به این فرضیه دامن بزند که خاستگاه آتشگاه با چهار ستون که مختص آتش مراسم دینی است، شرق باشد و در عوض، معابد شمالی، بگینا (bagina) و کلمات مشتق از آن، از شکل بین‌النهرینی الهام گرفته باشند.^{۱۱}



D. Huff, "Recherches archéologiques à Takht-i Suleiman," fig. 3.

در همان مقاله، مری بویس تفسیر اساساً جدیدی درباره نقشه مجموعه آتشکده بزرگ تخت سلیمان در آذربایجان پیشنهاد داد (تصویر ۳).

این آتشکده که یکی از سه آتش مهم ایران ساسانی، یعنی آذرگشسپ، را در خود جای می‌داد یگانه آتشکده‌ای است بین این سه که آثاری از آن بر جای مانده است. ابتدا حفاران آلمانی اتاق اصلی آتش را درون بزرگ‌ترین چهارطاقی (اتاق A) و در امتداد محور تردد اصلی شناسایی کردند. در واقع، با این کار آنها از انگاره‌ای دیرپا در باستان‌شناسی ایران پیروی می‌کردند مبنی بر اینکه آتشدان‌ها می‌بایست در محلی قرار می‌گرفتند که کانون دید باشد. مری بویس برای نخستین بار ثابت کرد چنین فرضی هم با مجموعه قوانینی مغایرت دارد که در متون مرتبط با مراسم دینی برشمرده شده‌اند و هم با آداب امروزی آتشکده‌های زرتشتی هم جور در نمی‌آید: در هر دوی این موارد بر دسترسی کمابیش انحصاری موبدان به آتش و بر احتیاط نسبت به هتک حرمت احتمالی آن تأکید شده است. در خصوص تخت سلیمان، بویس اتاق A را محل غسل تلقی می‌کرد که زائران "طهارت گرفته و تشریف یافته به سمت قسمت بعدی ساختمان پیش می‌رفتند و همان‌طور که به مرور حس رعب و احترام بر آنها مستولی می‌شد، به آذرگشسپ که در دورترین قسمت ساختمان بر اورنگ نشانده شده بود، نزدیک می‌شدند. زائران می‌توانستند مانند خدمتکاری در حضور پادشاه به آتش مقدس نزدیک شوند."^{۱۲} با این حساب، آتش مقدس می‌بایست در اتاقی کوچک و با دیوارهای دورتادور کشیده در بخش شمالی مجموعه ساختمان‌های غربی (اتاق PD) قرار گرفته باشد، تنها اتاقی که در واقع سنگ آتشدان در آن پیدا شده است. پیشنهاد دیگری در پژوهش‌های متأخرتر دیده می‌شود که بر طبق آن، مجموعه‌های ساختمان‌های غربی کاخی بوده‌اند برای مهمانان سلطنتی و اتاق آتش، پرستشگاه خصوصی ایشان بوده است. در این صورت، بخش متعلق به موبدان می‌بایست در ضلع شرقی قرار گرفته باشد و آتش اصلی جایی در میانه آن، یعنی در اتاق B که در آن آثار سکویی خشتی یافته شده که زمانی پایه آتشدان را احاطه می‌کرده است.^{۱۳} به‌رغم این اختلافات جزئی باید پذیرفت



تصویر ۴. آدورگ در کراپه، اواخر قرن سوم میلادی. برگرفته از B. Ia. Staviskii (ed.), *Buddiiskii kul'tovyi trentr Kara-tepe v Starom Termeze*, fig. 9.

می کردند موافق بود: به عقیده باستان‌شناس شهیر، بوریس استاویسکی (Boris Staviskii)، این اجاق در واقع آتشی است که سربازان و صاحب‌منصبان ساسانی، وقتی در اواخر قرن سوم میلادی این دیر بودایی را اشغال کردند، ساخته بودند. این برهه را دیوارنوشته‌ها به ثبت رسانده‌اند.^{۱۰} طبق تعریفی که بویس از آدورگ به دست داده است، این آتشیگاه ممکن است برای پالایش جایگاه بودا، یا همان بت دیونشین ادبیات پهلوی و فارسی، مستقر شده باشد.

مری بویس و شمایل‌ستیزی ساسانیان

در همان سالی که مقاله مری بویس درباره معابد آتش منتشر شد، مقاله دیگری با عنوان «شمایل‌ستیزی در میان زرتشتیان»^{۱۶} طبع داد که به همان میزان توجه باستان‌شناسان را به خود جلب کرد. در این مقاله، با همان وضوح و شفافیت همیشگی، بویس برخورد موبدان با تصاویر ایزدانشان را در سه برهه تاریخی وا می‌کاود. برهه نخست، که به درون‌مایه اوستا و نیز توصیفات هرودوت^{۱۷} از اوایل دوران هخامنشی استناد دارد، با عصر بی‌شمایلی (aniconic) در سنت دینی هندوایرانیان باستان مطابقت داده شده است. برهه دوم، که با پایان دوران هخامنشی آغاز می‌شود و منایش گزارشی است در کتاب تاریخ بابل (Babyloniaca)، تألیف نویسنده بین‌النهرینی قرن سوم پیش از

که مری بویس با تأکیدش بر انزوای آتشیگاه بنا بر مراسم دینی، باستان‌شناسان را در مسیر درستی قرار داده بود.

نمی‌توان از مقاله بی‌نظیر بویس بدون اشاره به تعریف دقیق او از طبقه‌بندی معابد آتش بر طبق متون پهلوی گذشت. درباره آتش رده پایین، آدورگ یا آتش کوچک می‌نویسد: «برخی موارد حقوقی نشان می‌دهند که وقتی تصویری از یک پرستشگاه برداشته می‌شد، بنا بر دستور حکومتی برای مدت مشخصی در آن محل یک آدورگ گذاشته می‌شد تا تقدس آتش، دیوی را که قبلاً در مجسمه سکنا گزیده بود از آنجا براند.»^{۱۸}

برای چنین ادعایی که متکی به متون بود تا به حال فقط یک مورد مصداق باستان‌شناسی یافته شده که البته بسیار شگفت‌انگیز است. منظورم کشف غارهای بودایی در کراپه، نزدیک ترمذ در شمال بلخ، است (تصویر ۴). بین دو درگاه ورودی که به راهروی مدور راه می‌برند، در تاقچه کوچکی که ظاهراً اول مجسمه‌ای از بودا در آن جای داشته، بعدها اجاق گرد کوچکی قرار داده شده بود که در آن فقط خاکستر سفید خالصی پیدا شده است، بدون استخوان، زغال یا قطعات سفال و در آخرین مرحله، تاقچه با آجر پر شده بود. این بار می‌شود با تفسیری مبتنی بر مراسم دینی که باستان‌شناسان شوروی پیشنهاد

ناپدید شدن معبدهای شمایی در سراسر ایران ساسانی شده است یا اینکه مجسمه‌های دینی جای خود را به آتش‌های دائم داده‌اند، پدیده‌ای که چنان که دیدیم مری بویس ردش را در متون حقوقی پی می‌گیرد.



تصویر ۵. نقش مَه‌ری هخامنشی، قرن چهارم پیش از میلاد. پادشاه در حال ستایش آناهیتا که با شمایل ایشتر - نانا ترسیم شده است. برگرفته از مینس، ۱۹۱۳، تصویر ۲۹۸.



تصویر ۶. چپ: زئوس - بلوس منقوش بر یک چهار درهمی فرهاد دوم (۱۲۸-۱۳۹ ق.م) از سلوکیه دجله. راست: اهورامزدا، مخفف شده به صورت اروم، روی سکه طلا متعلق به هویشکا (تقریباً ۱۵۳-۱۹۱ م). برگرفته از

Grenet, "Mithra," 59, Fig. 3-4.

اکنون، قریب به چهل سال پس از آنکه بویس این الگوی تاریخی را پیشنهاد کرد، باید گفت هنوز سرمشق باستان‌شناسان و متخصصان تاریخ هنر که در نواحی مرکزی زیر سلطه پاپی امپراتوری‌های ایرانی کار می‌کنند، باقی مانده است. بی‌شک این الگو توجیه قانع‌کننده‌ای برای محدودیت و عدم خلاقیت تصاویر دینی ساسانیان، که از این نظر به شدت با تصاویر غیردینی مغایرت دارند، فراهم می‌کند. منتها، با گذشت زمان متوجه می‌شویم که این الگو نمی‌تواند چنان که بویس تصور کرده بود در خصوص کلیت دین زرتشتی صدق کند، زیرا به همه نواحی زرتشتی‌نشین پیش از اسلام، که برخی فراسوی قلمرو ساسانیان بودند و برخی

میلاد با نام بروسوس (Berossus)، پرستش ایزدان یا دست‌کم یک ایزد مهم، آناهیتا، به واسطه مجسمه صورت می‌گیرد. البته انگاره و خصوصیات شمایی مجسمه آناهیتا بسیاری از خصوصیات ایشتر بین‌النهرینی را به عاریت گرفته بود که در آن زمان به نام ایزد نانا (Nana) شناخته می‌شد. بویس گمان می‌کرد که بین این برهه و تأسیس معابد شمایی تقارنی در کار است و در این نمونه خاص راغب بود چنین پدیده‌ای را به گرایش‌های شخصی برخی از اعضای خانواده سلطنتی ربط دهد که از جانب مادر اجدادی بابلی داشتند. از این گذشته، او استدلال می‌کرد که پیدایش یک چنین مجسمه‌های دینی‌ای از آناهیتا-ایشتر در بعضی از بندهای یشت آناهیتا (یشت ۵ بند ۱۲۶-۱۲۹) انعکاس یافته است و فرض بر این است که گردآوری این یشت درست در همین زمان تکمیل شده است. چنان که دیدیم، باستان‌شناسی هنوز وجود این معابد شمایی در ایران و این دوره را تأیید نکرده است، لیکن مجسمه آیینی آناهیتا با ویژگی‌های ایشتر را حداقل از طریق یک مَه‌ر هخامنشی می‌شناسیم (تصویر ۵). در ضمن، بر اساس مدارک اداری هخامنشی به زبان آرامی، که هم‌اکنون در دست انتشارند، بل (ایزد اعظم بابل) در زمان فتوحات اسکندر در بلخ پرستش می‌شده است.^{۱۸} از طرف دیگر، سکه‌های کوشانی نادری که روی آنها زئوس - بلوس با اهورامزدا یکی گرفته شده - اند - نام او در اینجا به صورت اروم مخفف شده است - حاکی از این‌اند که احتمالاً در بعضی نواحی هنوز پرستش ایزدان به گونه تلفیقی ادامه داشته است (تصویر ۶).^{۱۹} برگردیم به مقاله مری بویس. به گمان او، سلطه یونانیان باعث شده بود تا زرتشتیان هم برای ایزدان‌شان تصاویری قائل شوند و این گرایش در زمان اشکانیان ادامه داشت، ولی به نظر او تجویز رسمی تصاویر دینی بلافاصله واکنش تند سنت‌گرایان را به دنبال داشت و تصور این که آتش و آتشگاه یگانه نمادهای آیینی پذیرفتنی‌اند با به قدرت رسیدن اردشیر، بنیان‌گذار سلسله ساسانی، حاکم شد. پیروزی غایی شمایل‌ستیزان زرتشتی مسبب

دیگر حکم سرحدات آن را داشتند، قابل بسط نیست. البته بویس در مقاله خود به استثناهایی مانند ارمنستان، که تا قرن چهارم و گرویدن این خطه به مسیحیت هنوز ایزدان زرتشتی با شمایل‌هایی یونانی در معابد آن دیده می‌شدند، اذعان کرده بود. در آن زمان، او نواحی بسیار وسیع‌تری را که تصاویر زرتشتی در آنها به مراتب بیشتر دوام آورده بودند (نواحی شرق ایران و به‌ویژه بلخ و سغد) را کنار گذاشته بود. این دو منطقه زمانی بخشی از قلمرو اصلی دین زرتشتی و امپراتوری هخامنشی بودند، اما بر اثر تقسیم فرمانروایی سلوکیان به حال خود رها شدند، به استثنای دوره کوتاه سلطه ساسانیان بر بلخ. در کتاب‌های بعدی، بویس به ایزدان زرتشتی که بر روی سکه‌های کوشانی به شکل ایزدان یونانی و گاهی هم هندی ترسیم شده‌اند، التفات کامل داشت.^{۲۰} برخی از این سکه‌ها را شاهان موسوم به کوشانی - ساسانی ضرب کرده‌اند، شاهانی که احتمالاً اعضای شاخه‌های کوچک‌تر سلسله ساسانی بودند که به فرمانروایی سرزمین‌هایی منسوب شده بودند که تا پیش از آن در دست کوشانیان بود. روی برخی از این سکه‌ها خود شاه با کتیبه شاه مزدپرست، همانند شاهنشاه ساسانی، و در حال ادای احترام به یک مجسمه یونانی ترسیم شده که بر تختی تکیه زده است. این مجسمه یونانی غالباً مجسمه آرتیمس کماندار است که بنا بر کتیبه پهلوی بانو اناهید نام دارد (تصویر ۷).^{۲۱} پس از اصلاحات شمایل‌ستیزانه اردشیر، چنین تصویری از دیدگاه هنر رسمی داخل ایران مشکل می‌توانست پذیرفتنی باشد.

تصویر ۷.
هرمز دوم،
کوشانشاه (تقریباً
۳۳۰-۳۴۰ م) در
برابر مجسمه
بانو اناهید در
شمایل آرتیمس،
با حلقه‌ای در
دست. سکه طلا،
مجموعه هیرایاما.
اهدایی جو
کریب.

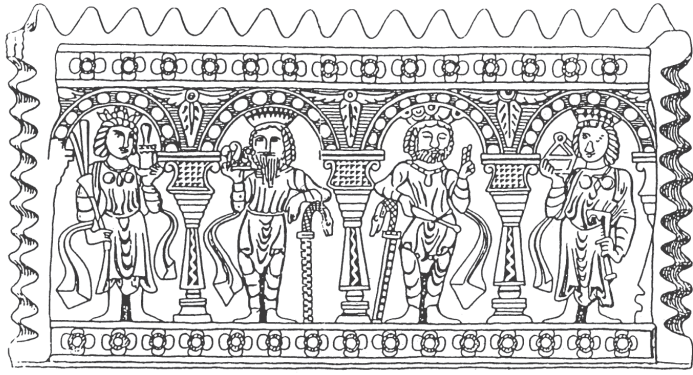
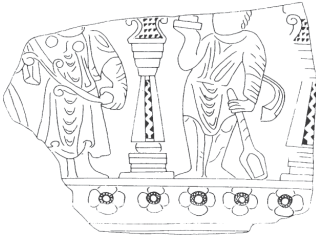


مری بویس با اشتیاق تمام پیگیر پژوهش‌هایی بود که من و بوریس مارشاک (Boris Marshak) درباره تصویرپردازی دینی فوق‌العاده غنی سغدیان انجام می‌دادیم. به نظر می‌رسد که مردم سغد بین قرون ششم و هشتم مجموعه تصویری نسبتاً کاملی از خدایان تقویمی فراهم آورند که از میراث یونانی بهره‌اندکی داشت، ولی به میزان قابل توجهی وامدار هند بود.^{۲۲} در خصوص دو عدد از این تصاویر، اولی ایزد وای (Vayu) با ظاهری شبیه به شیوای سه‌سر و دیگری آپام نپات (Apam Napāt)، که مارشاک در نقاشی یافته‌شده در پنجکنت تاجیکستان شناسایی کرده است که هر دو را رو به روی هم نشان می‌دهد (تصویر ۸)، بویس، در یکی از آخرین مقاله‌هایش،^{۲۳} به درستی اشاره می‌کند که "کل تمثال، در سمت چپ، چهره‌ای را ترسیم می‌کند که به طرز شگفتی شبیه آپام نپات است که در وداها چنین ترسیم شده است: روشن و جوان، با عزت شاهانه آسورایی، درخشنده در میان آب‌هایی که او را احاطه کرده‌اند."^{۲۴} چیزی که اینجا به چشم می‌خورد همان عقیده بحث‌برانگیزی است که بویس سخت بدان پایبند بود و بر اساس آن، آپام نپات اوستایی کسی نیست جز ورونای (Varuna) هندوایرانی، ایزد آب‌ها، که در برخی از پس‌زمینه‌های ایرانی مقام پیشین خود را به عنوان ایزد اصلی حفظ کرده بود.

تصویر ۸.
طرحی از یک
نقاشی دیواری در
پنجکنت، نیمه اول
قرن هشتم میلادی.
اهدایی بوریس
مارشاک.



یکی دیگر از فرضیه‌های قدیمی بویس که به نظر خودش شمایل‌نگاری سغدی تا حدی آن را تأیید می‌کرد برمی‌گردد به اهمیت بی‌اندازه آنچه معمولاً هفتگانه الهی می‌نامیدش، یعنی اهورامزدا و شش امشاسپند. بویس مدام تأکید می‌کند که این ساختار هفتگانه در قلب نظام زرتشت بوده و شخص زرتشت بنیان رابطه بین هر یک از



تصویر ۹. طرحی از استودان بیانیمن، ترکیبی از انواع ۵ و ۱، تقریباً قرن هفتم میلادی. ف. گرنه.

بازنماینده سه امشاسپند مذکر (بهمن، اردیبهشت و شهریور) و سه امشاسپند مؤنث (اسپندارمد، خرداد و امرداد) است.^{۲۷} البته بعدها مری بویس دست کم شفاهاً اقرار کرد که دیگر به این تفسیر بسیار پیچیده اعتقادی ندارد.

در این اثنا، من توانستم شواهدی از شمایل‌نگاری امشاسپندان فراهم کنم که نسبت به نمونه‌های قبلی کمتر بحث‌برانگیز بودند. منظورم چهره‌های ترسیم‌شده بر مجموعه استودان‌های گلی کشف شده در سغد است که حدوداً به سده هفتم میلادی برمی‌گردند (تصویر ۹).^{۲۸}

اعتقاد من، که پس از انتقادهای اولیه امروز تا حد زیادی پذیرفته شده است،^{۲۹} این بود که در مجموعه مذکور می‌توان سه امشاسپند مذکر و سه مؤنث را شناسایی کرد که به ظاهر منزلتی یکسان دارند و با تاج و وسایلی مشخص درست همان‌گونه به تصویر کشیده شده‌اند که ایزدان زرتشتی در هنر سغدی، منتها با این فرق که دیگر اینجا از مشخصه‌های هندی که گاهی به این ایزدان اضافه می‌شد نشانی نیست. نمونه‌ای که در بخش کوچک‌تر تصویر می‌بینیم، امرداد نگهبان گیاهان را نشان می‌دهد و اردیبهشت نگهبان آتش را که آفرینگان و چمچه آتش در دست دارد. در بخش بزرگ‌تر، از چپ به راست خرداد، نگهبان آب‌ها، را می‌بینیم که برای پالایش آنها هاون و شاخه‌های هوم در دست دارد. سپس شهریور،

اعضای هفتگانه و تک‌تک اقلیم‌های متفاوت آفرینش مادی را نهاده است. همچنین، اصرار داشت که زرتشت تقویم آیینی را بر مبنای شش‌گانه‌ها تنظیم کرده بود تا پیروانش آموزه‌های او را همواره به یاد داشته باشند. حقیقت این است که یوهانا نارتن (Johanna Narten)

قدمت این نظام را خیلی زود و در ۱۹۸۲ در کتابش، امشاسپندان در اوستا، به چالش کشید.^{۳۰} لیکن بویس به من می‌گفت کتاب نارتن "فقط برخی از شواهد را باطل کرده و نه همه را."^{۳۱} امروزه عموماً پذیرفته است که در گاهان از نظام هفتگانه خبری نیست، مگر احتمالاً در یک بند (یسنا ۴۷، بند ۱) و فقط در هفت‌ها است که این نظام به چنین شکلی درآمده و اهمیت آیینی آن هم مرهون اختراع تقویم زرتشتی در زمان خشایارشا است. هر چند بویس به این نکته وقوف یافته بود، اما هیچ‌وقت حاضر نشد از نقش محوری نظام هفتگانه دست بکشد، بلکه سعی می‌کرد تا در شمایل‌نگاری برای نظریه خود پشتوانه‌ای بیابد و به همین سبب در ابتدا از پیشنهاد عبدالله شهبازی بسیار استقبال کرد. بنا بر این پیشنهاد، چهره‌های سران شش خانواده پارس که روی نقش برجسته مقبره داریوش و گرداگرد شاه حک شده‌اند، به شش امشاسپندی اشاره دارد که طبق توصیف بندهشن اهورامزدا را احاطه کرده‌اند. در این مورد خاص، استدلال اصلی از این قرار بود که که از این سران سه تن مسلح‌اند و سه دیگر بدون سلاح که این امر

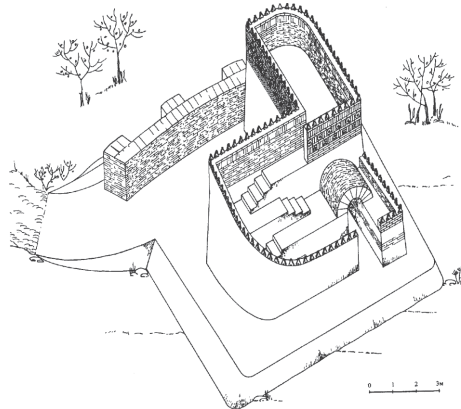
نگهبان فلزات، کوه‌ها را نشان می‌دهد که در زمان فرشگرد ذوب خواهند شد؛ در نسخه‌ای دیگر، او زره به تن دارد که نشانه رابطه‌اش با ارتشداران است. پس از او نوبت به بهمن امشاسپند می‌رسد که با انگشت علامت برکت را نشان می‌دهد و رابطه‌اش با ماه و ستوران به وسیله تاج هلال‌دار و قاشق نذر برای ریختن روغن حیوانی به تصویر کشیده شده است. نفر آخر سپندارمد نگهبان زمین است که استودانی را بر روی شانه می‌کشد، زیرا به هنگام فرشگرد اوست که استخوان‌های مردگان را به اهورامزدا باز می‌گرداند. نحوه انتخاب اشیای خاص هر امشاسپند، علاوه بر این که در تک‌تک موارد یادآور رابطه هر امشاسپند با یک یا چند عنصر طبیعت است، نشان‌دهنده مفهومی آیینی نیز هست: اشاره به پالایش فرجامین جهان در مراسم یسنا که در فرشگرد توسط اهورامزدا و شش امشاسپند برگزار خواهد شد. مری بویس فوراً این نظر را پذیرفت و در نامه‌ای ابراز خرسندی کرد که امشاسپندان نه فقط به متون دینی و افکار موبدان محدود نمی‌شوند، بلکه دست‌کم در سغد برای عموم و روی استودان‌هایی که متعلق به اقشار متوسط بود به نمایش گذاشته می‌شده‌اند، بی‌آنکه ماهیت الهی خود را از دست داده باشند. سپس، وقتی برای انتشار کتاب بی‌ظنیر بافته‌ای زرتشتی با فیروزه گدرج و فیروزه مستری همکاری می‌کرد،^{۳۰} از من خواست که درباره استودان‌های سغد فصلی بنویسم تا این شواهد برای خوانندگان زرتشتی در دسترس باشد.

ایراد کرد که نسخه تکمیل‌شده آنها دو سال بعد در قالب کتاب دژ ایرانی دین زرتشتی منتشر شد.^{۳۱} با اینکه بویس ادعا نداشت انسان‌شناسی حرفه‌ای باشد، انسان‌شناسان در کل کتابش را تأیید کردند. البته انتقاداتی هم شده بود، از جمله راجع به فقدان اطلاعات درباره پس‌زمینه جمعیتی و اقتصادی، اعتماد وافر به اطلاعاتی که رؤسای انجمن‌های محلی در اختیارش گذاشته بودند، گرایش به کم‌رنگ نشان دادن اختلافات در جامعه زرتشتی و همین‌طور تأثیرات اسلام.^{۳۲} شخصاً در مقامی نیستم که بتوانم این ملاحظات را، جز در چند مورد خاص، ارزیابی کنم،^{۳۳} متنها این را می‌توانم بگویم که کتاب بویس به دلایل متعدد همچنان برای باستان‌شناسان اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. اولاً، توصیف دقیقی که از دخمه‌ها و بناهای جانبی متأخر یا نسبتاً متأخر ارائه می‌دهد با آنچه از گذشته بر جای مانده هم‌خوانی دارد. دوماً، با مشاهده زیارتگاه‌های محلی توانست توصیف زنده‌ای از زیارتگاه‌های زرتشتی پیش از اسلام به دست دهد. سوماً، او تنها کسی بود که آیین سدره‌پوشی را، که می‌توان در تصاویر سغدی مشاهده کرد، با جزئیات ثبت کرد. حال بیایم این دستاوردهای جانبی پژوهش‌های انسان‌شناختی بویس را یک‌به‌یک بررسی کنیم.

تجربه مری بویس از دین زرتشتی معاصر و تأثیر آن بر رویکردش به باستان‌شناسی حال جا دارد که به یگانه تجربه میدانی بویس بپردازم، تجربه‌ای که برمی‌گردد به سال‌های ۱۹۶۳-۱۹۶۴ و اقامت او در شهرستان یزد، مخصوصاً در روستای شریف‌آباد که آن روزها پرجمعیت‌ترین و محافظه‌کارترین جامعه زرتشتی غیرشهری را در خود جای داده بود. در سال‌های پس از این دوره، او چندین مقاله درباره مشاهداتش به چاپ رسانید و در ۱۹۷۵ شش سخنرانی در همین زمینه (Ratanbai Katrak Lectures) در آکسفورد

در مقاله‌ای با عنوان "دخمه در یک روستای کهن ایرانی،"^{۳۴} که پیش از کتابش منتشر شد،^{۳۵} بویس می‌نویسد پیش از آنکه در نیمه دوم قرن نوزدهم یک پارسی خیر با نام منکجی هاتاریا (Manekji Hataria) باعث یکدست شدن شکل دخمه بشود "زرتشتیان ایران دو نوع دخمه داشتند. یک نوع، که هنوز نمونه‌هایی از آن در کرمان و یزد دیده می‌شود ولی دیگر استفاده‌ای از آنها نمی‌شود، عبارت است از دامنه کوهی کم‌ارتفاع و یا سکویی صخره‌ای که با دیواری آجری محصور شده... نوع دیگر دخمه به شکل مألوف یک برج و در مجاورت محل سکونای زرتشتیان در دشت‌ها ساخته می‌شد... این دخمه‌های ساخته بشر مدور و مستحکم و ترجیحاً از سنگ ساخته شده بودند و گاهی برای قرار دادن اجساد، دور

از پلکان بزرگ ساختمان برپاست، مسلماً بخشی از یک ساگری (sāgri) است، یعنی اتاقی که در ورودی آن آتشی دائم روشن بوده تا دیوهای اطراف اجساد را بتاراند. داخل دخمه اجساد در پایوی‌ها (pāvi) قرار داده می‌شدند که منظور جدول‌بندی‌هایی است که دور تا دور و در ردیف‌های هم‌مرکز ایجاد شده‌اند. در گزارش حفاری، این ردیف‌ها با دیوارهای حائلی که کارشان تحکیم پی بنا بوده است اشتباه گرفته شده‌اند، در صورتی که باریک‌تر و کم‌فاصله‌تر از آن‌اند که بتوانند جوابگوی چنین نیازی باشند. حال اگر دوباره به مقاله بویس نگاهی بیندازیم، خواهیم دید که او هم ساگری و هم پایوی را جزو ساختارهایی می‌دانسته که از همان اول وجه مشخصه دخمه پارسیان هند بوده‌اند و نه زرتشتیان ایران. هم‌نشینی این دو مشخصه در دخمه چیل‌پیک، که ظاهراً بین قرن‌های چهارم و هشتم از آن استفاده می‌شد، نشان می‌دهد که هر دو پیش‌تر در شرق ایران، که البته زیستگاه اولین مهاجران پارسی به هند بوده‌اند، وجود داشته‌اند.



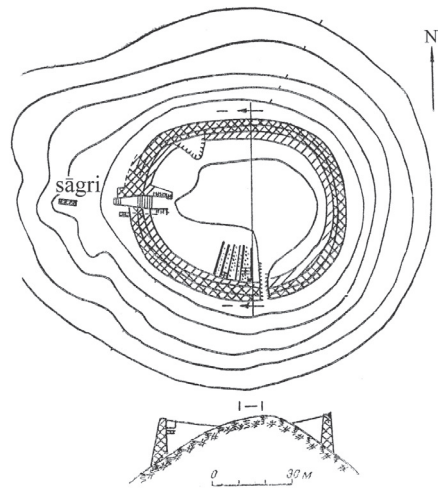
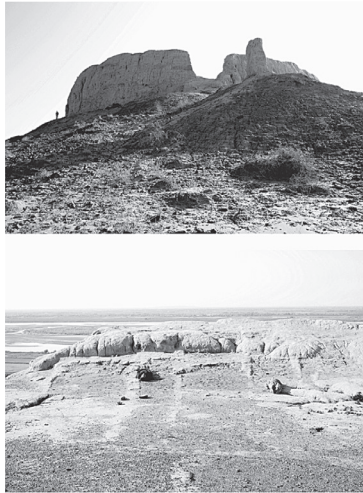
تصویر ۱۰. بازسازی دخمه دورمن تپه، مرحله اول، قرن هفتم. برگرفته از کوریکه، ۲۰۰۵، تصویر ۳.

E. A. Kurkina, "Rekonstruktsiia dakhmy Durmena-Isbisketa", *Material'naia kul'tura Vostoka*, 4, 59-65, fig. 3.

جنبه دیگری از زندگی آیینی جمعی زرتشتیان ایران که بویس بدان توجه ویژه‌ای داشت، زیارت بود. در کویرهای یزد، زندگی جمعی به میزان زیادی حول بازدید از زیارتگاه‌های شش کوه آن ناحیه شکل می‌گرفت.^{۳۸} طبق توصیف بویس از این مراسم، در آن زمان بخش قابل توجهی از جمعیت زرتشتی یزد و

سکوی داخلی دیواره بلندی کشیده می‌شد و چاهی در مرکز حفر می‌شد که عمق آن تا سطح زمین می‌رسید و استخوان‌های خشک‌شده را در آن می‌انداختند. "چیزی که مری بویس در آن زمان نمی‌توانست بداند این بود که شواهد باستان‌شناختی مربوط به مجموعه کوچکی از دخمه‌های آسیای میانه در پیش از اسلام عیناً وجود همین دو نوع دخمه را تأیید کرده‌اند. نوع دوم دخمه‌ها که همان برج مستقل با دخمه‌ای خشتی باشد، در دورمن تپه (Durmen-tepe)، نزدیک سمرقند و در محوطه‌ای که ظاهراً به شهر قدیمی ایسبیسکت (Isbisket) تعلق دارد، مشاهده شده است (تصویر ۱۰).^{۳۹} تفاوت با دخمه امروزی منحصرأ در وجود پلکان به جای نردبان و فقدان چاه مرکزی برای استخوان‌هاست. البته آن زمان که این دخمه در ایسبیسکت مورد استفاده بوده، زرتشتیان سغد نگران توهین به مقدسات نبوده‌اند و به رسم آسیای میانه استخوان‌های هر مرده را بعداً جمع می‌کردند و در استودان‌های قابل جابجایی نگه می‌داشتند. این سنت ظاهراً در هیچ دوره‌ای در ایران وجود یا دست‌کم رواج نداشته است. در این دخمه احتمالاً استودان‌ها در اتاق‌هایی کوچک با طاقی گنبدی انبار می‌شده‌اند که در کنار محل ورود به پلکان قرار داشت؛ هرچند به علت بازسازی‌های بعدی اثری از آنها یافت نشده است. نوع دیگر دخمه که بویس آن را توصیف می‌کند، صخره طبیعی با دیوار آجری، کاملاً با دخمه عظیم چیل‌پیک (Chil'pyk) در خوارزم، که قطر آن بیش از هشتاد متر است، تطابق دارد (تصویر ۱۱).^{۴۰} این دخمه که در دوردست‌های خوارزم به چشم می‌خورد و احتمالاً جملگی روستاهای جنوب خوارزم از آن استفاده می‌کرده‌اند، به سبب موقعیتش در کنار آمودریا به راحتی از طریق رودخانه در دسترس بوده است. نتایج حفاری این بنا تا امروز کاملاً منتشر نشده است و در بازدیدی که در سپتامبر ۲۰۰۹ از محل داشتم متوجه شدم که دو مورد مهم یا اصلاً ثبت نشده‌اند یا تلقی اشتباهی درباره‌شان صورت گرفته است: دیوار بلندی که هنوز در سمت غرب و با کمی فاصله

تصویر ۱۱.
دخمه جیل بیک، تقریباً
قرون چهارم تا هشتم
میلادی. بالا سمت
چپ: دورنمای کلی؛
آثار ساگری در مقابل
در ورودی دیده
می شود. پایین سمت
چپ: پوی‌ها. عکس
از ف. گرنه. مقیاس‌ها
تقریبی‌اند. راست:
برگرفته از
Manylov, "Novye
dannye," fig. 2.



آیا با استناد به متون می توان چنین توصیف
زنده‌ای را توجیه کرد؟ پاسخ البته منفی است،
زیرا متون پهلوی هیچ حرفی دربارهٔ زیارتگاه‌ها
نمی‌زنند و منابع عربی و فارسی فقط هنگامی
بدانها اشاره می‌کنند که شاه و درباریان از معابد
دیدن می‌کنند. برای سه زیارتگاه مهم که به احتمال
قوی از مسافت‌های دور زائران را به خود جذب
می‌کرده‌اند و هر سه در مناطق مرزی ایران واقع
شده بودند، شواهدی باستان‌شناختی یافت شده
است: معبد هلنیستی و کوشانی رودخانهٔ آمودریا
(آکسوس) در تخت سنگین افغانستان، واقع در
مرز میان بلخ و سغد؛ کوه خواجه در سیستان
که احتمالاً معبدی پارتی و ساسانی بوده و با
کوه اوشی درنه (Ušidarəna) اوستا، محل ظهور
سوشیانت در آخر زمان یکی دانسته شده؛ و معبد
آذرگشسپ در آذربایجان، آتشکدهٔ مهم منسوب
به ارتشداران در زمان ساسانی که پیش‌تر از آن
یاد کردیم. بویس به هر سه در جلد سوم تاریخ
کیش زرتشت اشاره می‌کند.^{۳۹} در هر سه مورد،
چه از طریق منابع مکتوب و چه از طریق تصاویر
هدیه‌دهندگان، شواهدی از بازدید شاهان از این
زیارتگاه‌ها یافت شده است، ولی دربارهٔ روش
برگزاری زیارت و برنامه‌ای که زائران بنا بر آن
مناسک را به جا می‌آوردند هیچ چیزی نمی‌دانیم.
احتمال می‌رود که در کوه خواجه، محل اسکان
زائران پشت حصار خارجی بوده باشد، در حالی
که در محوطهٔ محصور داخلی ردیف‌های اتاقک‌ها

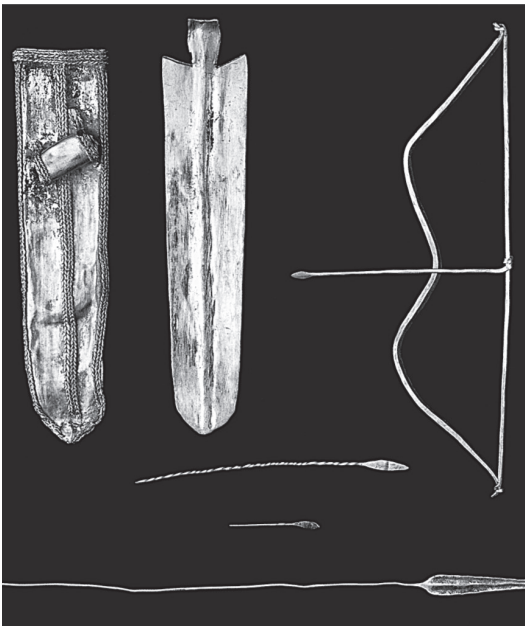
روستاهای اطراف در این مراسم شرکت می‌جستند و
حتا گاهی زرتشتیانی از تهران و بمبئی نیز بدانها می-
پیوستند. زیارت‌ها معمولاً پنج روزه بودند و در این
مدت از زائران در تالارهای عمومی که در روستاها
بنا شده بود پذیرایی می‌شد. در این مراسم بازارهای
کوچکی شکل می‌گرفت و گاهی نیز از این فرصت
برای برگزاری جشن ازدواج استفاده می‌شد. موسیقی
و پایکوبی و همچنین قربانی حیوانات بر شادی
فضا می‌افزود. هر چند مهمانان پارسی هند که به
گرایش‌های اصلاح طلبانه تن داده بودند از دیدن این
صحنه‌ها انگشت حیرت به دهان می‌گزیدند، مری
بویس تأکید می‌کرد که این سنت‌ها همگی کهن و
یادآور شرح مشهور و همدلانهٔ هرودوت از دین اولیهٔ
هخامنشیان‌اند: مذهبی که جز طبیعت معبدی ندارد و
در آن اهورامزدا برفراز بلندی‌ها پذیرای نماز و قربانی
مغان است. بدون شک وقتی مری بویس دربارهٔ
زیارت آتش‌های بزرگ در ایران ساسانی می‌نوشت،
مراسم یزد را در خاطر داشت: "شواهد نشان
می‌دهند که زیارتگاه‌های بزرگ زرتشتی، به مانند
زیارتگاه‌هایی که در قلمرو مسیحیت می‌بینیم، مراکز
پرستش عمومی بوده‌اند که در آنها مقامات دینی با
یکدیگر بر سر ترویج افسانه‌هایی که بر سر آتش‌های
هر کدام‌شان ساخته شده بود و به تبع آن، بالا بردن
تقدس آتشکده‌هایشان رقابت می‌کردند. در ایران
کاروان‌های بی‌شمار زائران در بهار و پاییز بی‌شک
همان قدر متنوع و رنگارنگ بودند که کاروان‌های
اروپای قرون وسطا."^{۳۹}



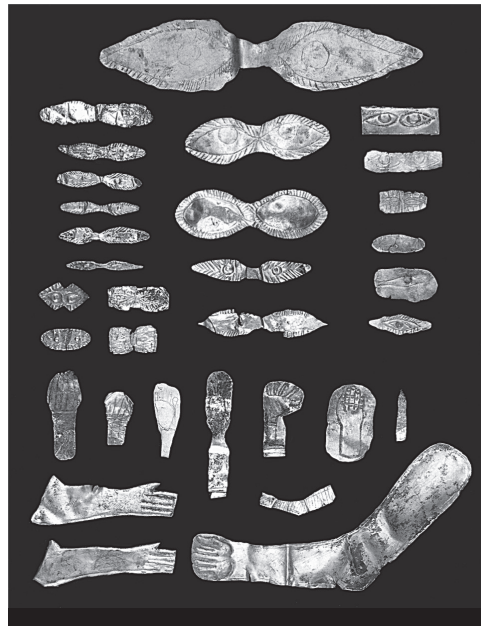
تصویر ۱۲: چپ: برگه‌های نذری از میر زکه، دورهٔ هخامنشی. عکس برگرفته از موزهٔ میهو و نیز تصاویر ۱۳-۱۶. راست: دخیل‌های بسته‌شده در معبد امروزی، نزدیک معبد آمودریا. عکس برگرفته از ف. گرنه، ۲۰۰۲.



تصویر ۱۳. برگه‌های نذری از میر زکه: پرستندگان.



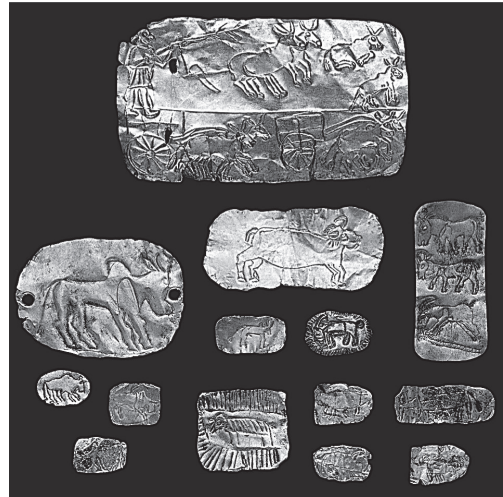
تصویر ۱۵. برگه‌های نذری از میر زکه: اسلحه‌هایی در اندازه‌های کوچک.



تصویر ۱۴. برگه‌های نذری از میر زکه: اعضای بدن.



تصویر ۱۷. صفحه‌ای از مقبره موزه میهو با صحنه تشییع جنازه (تقریباً ۸۷۰-۵۸۰م) و جزئیات آن با زنی ایستاده مقابل ورودی چینود پل که سدره را می‌آورد. برگرفته از ف. گرنه.



تصویر ۱۶. برگه‌های نذری از میر زکه: حیوانات اهلی، شخم‌زنی.

را اکنون برخی از باستان‌شناسان چونان مدرسه دینی زرتشتی یا همان هیریدستان شناسایی کرده‌اند.^{۴۱} همان‌گونه که دیدیم، در آذرگشسپ مجموعه بناهای غربی احتمالاً به منظور اسکان ملازمان پادشاه در نظر گرفته شده بودند، در حالی که غرفه‌های داخل دیوار پیرامونی فقط برای استقرار مهمانان برجسته ساخته شده بودند.

واقعیت این است که برای پی بردن به تعداد تقریبی زائران فقط یک شاهد در دست است: برگه‌های طلا که برای حاجت گرفتن استفاده می‌شدند و تعداد اندکی از آنها در آذرگشسپ و در معبد شماره ۱ در پنجکنت (سغد) یافت شده و تعداد بیشتری در معبد آکسوس، به‌ویژه در گنجینه آمودریا که یک قرن پیش از آغاز حفاری به صورت غیرقانونی کشف شده بود. از دوره هخامنشی و هلنیستی، مقادیر بیشتری از برگه‌های مشابه و متعلق به معبدی نامکشوف، در ۱۹۹۲ و در میان گنجینه‌ای در میر زکه، واقع در شرق افغانستان، پیدا شده و اکنون در موزه میهو (Miho) ژاپن نگهداری می‌شود.^{۴۲}

برخی از این برگه‌های نذر زبانه پیچ‌خورده‌ای دارند (تصویر ۱۲) که ثابت می‌کند همانند دخیل آنها را به شاخه درخت می‌بسته‌اند. روی شماری از این برگه‌های طلا تصویر یک زائر نقش بسته که معمولاً هدیه یا شاخه برسم به دست دارد (تصویر ۱۳) و تصویر روی برخی دیگر به نوع حاجت صاحب برگه اشاره دارد: درمان بیماری بخشی از بدن (تصویر ۱۴) یا کامیابی در جنگ یا شکار (تصویر ۱۵). تصاویر حیوانات اهلی می‌تواند بر دعا برای ازدیاد نعمت دلالت کند (تصویر ۱۶)، مگر اینکه بدلی از یک قربانی محسوب شوند. هیچ‌کدام از حیواناتی که از دیدگاه متون زرتشتی اهریمنی شناخته شده‌اند به تصویر کشیده نشده‌اند. عمر مری بویس کفایت نکرد تا کاملاً با این یافته‌ها آشنایی پیدا کند،^{۴۳} اما او حتماً از اینکه زائران ایرانی محبوبش از این طریق احیا شده‌اند خوشنود می‌شد.

می‌خواهم این مقاله را با یک نمونه خاص به پایان برسانم که ثابت می‌کند تا چه اندازه کار مری بویس هنوز در روشن کردن جزئیات شمایل‌نگاری مفید است.^{۴۴} دو تصویر سغدی که جز تعلقشان به مراسم تشییع جنازه وجه اشتراک دیگری ندارند، افرادی را نشان می‌دهند که پارچه بدون دوختی در دست دارند، لیکن معلوم نیست این پارچه به چه چیزی اشاره دارد. یکی از این تصاویر (تصویر ۱۷) نقش برجسته‌ای است که روی سنگ تابوت یکی از اعیان جامعه سغدی حک شده که به سال ۵۷۰ میلادی در چین درگذشته است.

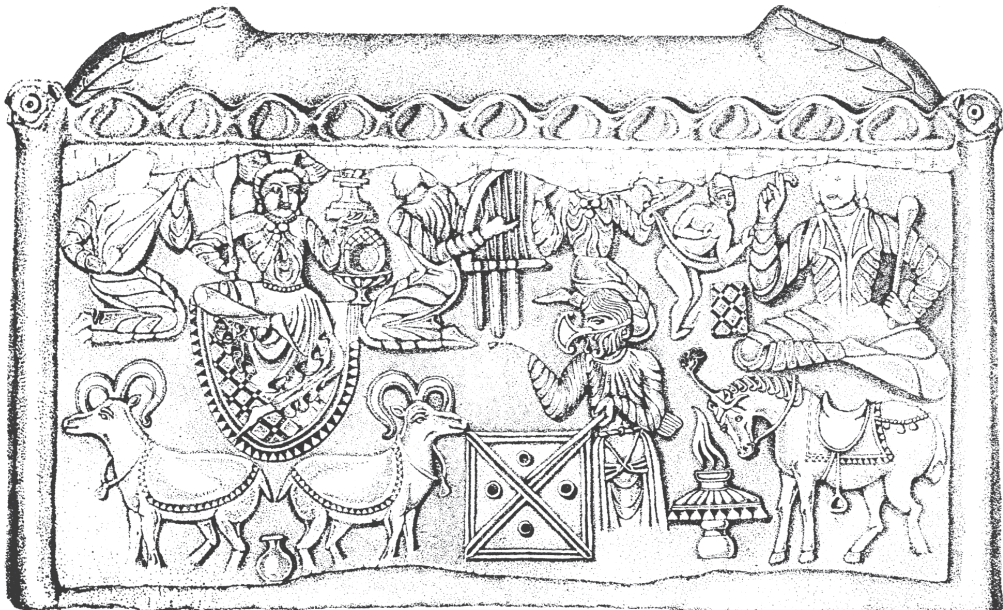
می‌خواهم این مقاله را با یک نمونه خاص به پایان برسانم که ثابت می‌کند تا چه اندازه کار مری بویس هنوز در روشن کردن جزئیات شمایل‌نگاری مفید است.^{۴۴} دو تصویر سغدی که جز تعلقشان به مراسم تشییع جنازه وجه اشتراک دیگری ندارند، افرادی را نشان می‌دهند که پارچه بدون دوختی در دست دارند، لیکن معلوم نیست این پارچه به چه چیزی اشاره دارد. یکی از این تصاویر (تصویر ۱۷) نقش برجسته‌ای است که روی سنگ تابوت یکی از اعیان جامعه سغدی حک شده که به سال ۵۷۰ میلادی در چین درگذشته است.

”خانه آوازهای خوش آمدگویی“^{۶۵} خوانده شده است. در سمت راست او، ایزد دیگری همراه با یک نفر دیگر، که ظاهراً زن است، تکه پارچه‌ای را گرفته‌اند و آن را دور تن برهنه‌ای که انگار روان متوفی باشد می‌پیچند.

هر دوی این صحنه‌ها به معما می‌مانستند تا این که من توصیف مری بویس از مراسم تشییع جنازه در شریف‌آباد یزد را دوباره خواندم. چند جای توصیف او را نقل می‌کنم: ”در واپسین پاس روز سوم، معمولاً ساعت یک یا دوی صبح مراسم دیگری در خانه برپا می‌شد به نام ’یشت شبگیره‘. در طول این مراسم، بر تکه پارچه‌ای که در شریف‌آباد ’سدره‘ می‌نامیدند دعا خوانده می‌شد تا در آن دنیا برای روان جامه معنوی باشد. این پارچه می‌بایست از نخ کتان رنگ‌نشده که در خانه ریسیده و بافته می‌شد تهیه شده باشد... درست پیش از طلوع خورشید در روز چهارم، سوگواران دوباره برای ’یشت چهارم‘ در خانه جمع می‌شدند.“^{۶۶}

این توصیف و شرح هر دو تصویر را به نوعی توضیح می‌دهد. سنگ‌نگاره چینی زنی از خانواده متوفی را ترسیم می‌کند که سدره‌ای را

کل صحنه‌ای که به تصویر درآمده شرح موفقی از مراحل گوناگون مراسم تشییع جنازه زرتشتی ارائه می‌دهد: پایین، اعضای خانواده متوفی در چشم‌اندازی پر از صخره سر در گریبان فرو برده‌اند، احتمالاً همان جایی که جسد در معرض حیوانات وحشی رها شده بود. بالای صحنه، باز خانواده را می‌بینیم همراه سوگواران و موبدی که به واسطه پدام روی دهانش قابل شناسایی است و مشغول اجرای مراسم چهارم، در بامداد چهارمین روز پس از مرگ، هنگامی که روان می‌بایست از پل چینود گذشته و راهی بهشت یا دوزخ شود، است. نکته مبهم زنده‌ای است که دور شترها در گوشه راست بالای صحنه به چشم می‌خورد و در برابر آن دو زن ایستاده‌اند که یکی شان پارچه‌ای تا شده به دست دارد. تصویر دوم استودانی است که از سیوز، نزدیک شهر سبز در سغد، به دست آمده است (تصویر ۱۸). اینجا هم باز مراسم چهارم در حال اجراست، اما آنچه در قسمت فوقانی نشان داده شده در بهشت می‌گذرد: در سمت چپ اردیبهشت، نگهبان آتش، با همان چهره‌ای که در استودان‌های دیگر دیدیم ظاهر شده است. از طرف دیگر، حضور نوازندگان موسیقی به نقش خاص او به عنوان مرشد بهشت اشاره دارد که در اوستا



تصویر ۱۸. استودان سیوز، تقریباً قرن هفتم میلادی، نقاشی ترکیبی. برگرفته از ف. گرنه.

³M. Boyce, "On the Zoroastrian temple cult of fire," *Journal of African and Oriental Studies*, 95 (1975), 454-65.

⁴K. Schippmann, *Die iranischen Feuerheiligtümer* (Berlin – New York: de Gruyter, 1971).

⁵بنگرید به مری بویس، تاریخ کیش زرتشتی (لایدن - کلن، ۱۹۸۲)، جلد ۲، ۱۹۶-۱۹۷، ۲۰۳-۲۰۴، ۲۱۷-۲۱۸.

⁶P. Callieri, *L'archéologie du Fārs à l'époque hellénistique* (Paris: Editions de Boccard, 2007), 51-66.

⁷R. Besenval et Ph. Marquis, "Les travaux de la Délégation archéologique française en Afghanistan (DAFA): résultats des campagnes de l'automne 2007 – printemps 2008 en Bactriane et à Kaboul," *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (2008 [2010]), 973-995, quote on 987-988.

در می ۲۰۱۱ و به دعوت دافا توانستم از محوطه باستان-شناسی چشمه شفا بازدید کنم. آتشگاه درون قطعه سنگی آهکی کنده شده بود که از معدن مشرف به آنجا غلتانده شده بود. ارتفاع سنگ دو متر و ده سانتی متر است و با ارتفاع بستر معدن تناسب دارد. با اینکه به علت جنس نامرغوب سنگ کنده کاری به صورت سطحی انجام شده است، واضح است که هدف تقلید از نیمه بالایی آتشگاهی بوده که روی مهرهای هخامنشی می بینیم. در این مهرها که مراسم عبادت در مقابل آتش بر آنها ترسیم شده است، آتشگاه بالایی حاوی سه پله است که از کوچک به بزرگ چیده شده اند. سطح مستطیلی فوقانی با مساحت ۲,۷۰ در ۱,۵۵ متر در مرکز خود یک تورفتگی به قطر ۳۰ سانتی متر دارد؛ یعنی به خلاف سنگی که در تپه نوش جان دیده می شود، این آتشگاه کم عمق نیست و به سبب همین عمق کم بود که مری بویس سنگ تپه نوش جان را آتشگاه نمی دانست. درون حفره هیچ اثری از سوختگی یافت نشده است، منتها این قسمت تا زمان کشف سنگ روباز مانده بود. در عوض، آثاری از دوده روی بدنه دیده می شود. تا همین اندازه که سنگ از خاک بیرون کشیده شده، یعنی تا قاعده، معلوم است که ارتفاع آتشگاه بلندتر از آن بوده است که بی نردبان قابل استفاده باشد. لیکن اگر قسمت تحتانی، که به خلاف قسمت فوقانی شکل خاصی بدان داده نشده است، در زمین فرو برده شده باشد، نیازی به نردبان نبوده است. از آنجا که پیش از حضور دافا، جویندگان گنج ترتیب و تداوم لایه های زمین را تخریب کرده بودند، نمی شود در این مورد خاص اطمینان حاصل کرد.

⁸برای نقشه های موضعی بنگرید به

F. Grenet and C. Rapin, "Formationsnnye etapyy Sogdiiskoi kul'tury," in P. Lurje and A. Torgoev (eds.) *Sogdians, Their Precursors, Contemporaries and Heirs* (St. Petersburg, forthcoming).

نسخه نهایی با نام مطلب خازانوف و کلود راپین منتشر خواهد شد.

⁹بنگرید به تصویر ۱، با همکاری ویکتور مکربردوف باستان شناس، در

L. M. Sverchkov and N. Boroffka, "Arkheologicheskie raboty v Bandykhane v 2006-

عرضه می کند. نرده های که مقابل اوست چیزی نیست جز ابتدای پل چنود، همان طور که نقش برجسته سغدی دیگری از چین نشان می دهد که در آن متوفی با همسرش از روی پل عبور می کنند و کاروانی از حیوانات گوناگون به دنبال شان است.^۷ استودان سیوز برای مراحل بعدی این ماجرا شواهدی به دست می دهد: روان در سدره پیچیده می شود، همان اسطوره ای که در بند ۱ و ۲ نسخه پهلوی سی روزه به اختصار بدان اشاره شده است. همان گونه که در این متن نیز آمده است، ایزدی که مسئولیت این کار را بر عهده دارد بهمن است و کمک کار او ایزد دین است یا به احتمال قوی تر همان بیوه زنی که سدره را به او عرضه می کند. راه حل این معمای شمایل نگارانه را باید به راستی یکی از کمک های پس از مرگ مری بویس به باستان شناسی به شمار آورد.

او شش سال پیش ما را تنها گذاشت. آثارش قطعاً بیش از پیش و بی مهاباتر به نقد کشیده خواهند شد. این مرحله پالایشی هم اجتناب ناپذیر است و هم البته مطلوب؛ فرقی نمی کند در عرصه هنر باشد یا در عرصه تحقیقات. هیچ بعید نیست که زبان شناسان، مورخان و انسان شناسان چیزهای بیشتری را از این میان مردود بدانند، لیکن در مقام یک باستان شناس با اطمینان خاطر می توانم بگویم که همکاران باستان شناسم کمتر نکته ای را خواهند یافت که قابل ابطال باشد. مری بویس هنوز حقا به گردن ما دارد.

¹F. Grenet, "Mary Boyce's Legacy for the Archaeologists," *Bulletin of the Asia Institute*, 22 (2008 [2012]), 29-46

ارجاعات این مقاله مکرراً به جلد های دوم و سوم اثر عظیم مری بویس، تاریخ کیش زرتشتی، جلد ۲

M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. 2, *Under the Achaemenians* (Leiden – Köln: E. J. Brill, 1982).

M. Boyce and F. Grenet, *A History of Zoroastrianism*, vol. 3, *Zoroastrianism under*

scientifique, 1991), 147-151 and pls. LVIII-LX.

ممکن است ساراپیس ایزد، که مستقلاً روی بعضی از سکه‌های کوشانی نقش بسته است، نیز بر این نوع شمایل‌نگاری تأثیر گذاشته باشد.

²⁰Boyce, "On the Zoroastrian temple cult of fire," 83.

²¹F. Grenet et B. Marshak, "Le mythe de Nana dans l'art de la Sogdiane," *Arts Asiatiques*, 53 (1998), 5-18. ^{۱۲}خاصه بنگرید به

B. I. Marshak and V.I. Raspopova, "Worshippers from the Northern Shrine of Temple II, Panjikent," *Bulletin of the Asia Institute* 8 (1994 [1996]), 187-207; F. Grenet, "Cosa sappiamo dei pellegrinaggi nel mondo iranico preislamico?" in A. Barbero and S. Piano (eds.), *La bisaccia del pellegrino: fra evocazione e memoria* (Ponzano Monferrato: ATLAS, Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi Devozionali Europei, 2010), 167-181.

²³M. Boyce, "Mithra the King and Varuna the Master," in M. G. Schmidt und W. Bisang (eds.), *Philologica et Linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001* (Trier, 2001), 239-57.

²⁴Boyce, "Mithra the King and Varuna the Master," 254-255; B. Marshak, "Les fouilles de Pendjikent," *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1990), 286-313; F. Grenet, "Iranian Gods in Hindu Garb: the Zoroastrian Pantheon of the Bactrians and Sogdians, Second-Eighth Centuries," *Bulletin of the Asia Institute*, 20 (2006 [2010]), 87-99.

²⁵J. Narten, *Die Amaša Spəntas im Avesta* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1982); J. Kellens, *Le panthéon de l'Avesta ancien* (Wiesbaden: L. Reichert, 1994).

^{۱۶}نیز بنگرید به

M. Boyce, Review of J. Narten, "Die Amaša Spəntas im Avesta," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47 (1984), 158-161.

²⁷Sh. Shahbazi, *Persepolis Illustrated*, Institute of Achaemenid Research Publications IV (Persepolis: Institute of Achaemenid Research, 1976), 73.

تصدیق‌شده در تاریخ کیش زرتشتی، جلد ۲، ۹۳-۹۴.

²⁸F. Grenet, "L'art zoroastrien en Sogdiane. Études d'iconographie funéraire," *Mesopotamia*, 21 (1984), 97-131 and figs. 35-48

^{۱۹}به‌ویژه بنگرید به

B. I. Marshak, "On the iconography of ossuaries from Biya-Nayman," *Silk Road Art and Archaeology*, 4 (1995/1996), 299-321.

که اکثر تشخیص‌ها را صحیح می‌داند. اما امکان اضافه کردن یک ایزد یا شخصیت اساطیری دیگر (سروش، باد، اریامان و سوشیانت‌ها) را نیز در نظر می‌گیرد. هیچ‌کدام از این پیشنهادها از نظر من پذیرفتنی نیستند و گمان می‌کنم

2007 gg.," in *Arkheologicheskie issledovaniia v Uzbekistane 2006-2007 goda* (Tashkent, 2009), 224-34.

بازسازی معماری را بوروفکا در

N. Boroffka, "Siedlungsgeschichte in Nordbaktrien – Bandichan zwischen Spätbronzezeit und Frühmittelalter," in S. Hansen and A. Wiczorek und M. Tellenbach (eds.), *Alexander der Grosse und die Öffnung der Welt* (Mannheim: Schnell & Steiner, 2009), 134-143.

پیشنهاد داده و برداشت آزادی است از اطلاعات باستان-شناختی.

^{۱۰}چون به جای نه گودال فقط هشت گودال وجود دارد و نیز به سبب نزدیکی شان به گودال آتش، این محل نمی‌تواند همان برش‌نوم‌گاه باشد.

^{۱۱}با این همه، هیچ شاهد قانع‌کننده‌ای دال بر این نداریم که دو اتاق آتش در بخش جلویی معبد هلنیستی کهن ایزد آکسوس در تخت سنگین از همان اول برای این منظور استفاده می‌شده‌اند. بنگرید به نظر محتاطانه بویس در

Boyce and Grenet, *A History of Zoroastrianism*, vol. 3, 173-181.

و انتقاد بنیادی به آن از طرف برنار در

P. Bernard, "Le temple du dieu Oxus à Takht-i Sangin en Bactriane: temple du feu ou pas?" *Studia Iranica*, 23 (1994), 81-121.

^{۱۲}Boyce, "On the Zoroastrian temple cult of fire," 464-465.

^{۱۳}D. Huff, "Recherches archéologiques à Takht-i Suleiman, centre religieux royal sassanide," *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1978), 774-789; B. Kaïm, "Un temple du feu sassanide découvert à Mele Hairam, Turkménistan méridional," *Studia Iranica*, 31 (2002), 215-230.

^{۱۴}Boyce, "On the Zoroastrian temple cult of fire," 463.

^{۱۵}B. Ia. Staviskii (ed.), *Buddiiskii kul'tovy trentn Kara-tepe v Starom Termeze. Osnovnye itogi rabot 1965-1971 gg. [= Kara-tepe III]* (Moscow: Nauka, 1972), 26-27.

^{۱۶}M. Boyce, "Iconoclasm among the Zoroastrians," in J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty* (Leiden: Brill, 1975), IV, 93-111.

^{۱۷}هرودت، تاریخ، جلد ۱، ۱۳۱-۱۳۲.

^{۱۸}تا انتشار نهایی این مدارک به همت شائول شاکد و ژوزف ناوله در آینده نزدیک، بنگرید به سند C1 در

Sh. Shaked, *Le satrape de Bactriane et son gouverneur. Documents araméens du IVe s. avant notre ère provenant de Bactriane* (Paris: Editions de Boccard, 2003), 45-46.

^{۱۹}F. Grenet, "Mithra au temple principal d'Al Khanoum?" in P. Bernard et F. Grenet (eds.), *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique* (Paris: Editions du Centre national de la recherche

³⁷Iu. P. Manylov, "Novye dannye o pogrebal'nom obriade Khorezma pervykh vekov nashei èry," in K. Kosymbetov and V. N. Iagodin (eds.), *Arkheologicheskie issledovaniia v Karakalpakii*, (Tashkent: Fan, 1981), I, 50-64, figs. 1-3; F. Grenet, *Les pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire de la conquête grecque à l'islamisation* (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1984), 123 & 324-325, fig. XVa.

³⁸Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, 240-270.

³⁹M. Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge, 2001), 125.

در خصوص معبد آکسوس بنگرید به

Boyce and Grenet, *A History of Zoroastrianism*, vol. 3, 173-181.

در خصوص کوه خواجه بنگرید به

Boyce and Grenet, *A History of Zoroastrianism*, vol. 3, 149-151 & 451-453.

در خصوص آذرگشسپ بنگرید به

Boyce and Grenet, *A History of Zoroastrianism*, vol. 3, 75-81.

⁴¹S. Ghanimati, "New Perspectives on the Chronological and Functional Horizons of Kuh-e Khwaja in Sistan," *Iran*, 38 (2000), 137-150, footnote 125.

⁴²گنجینه‌های بلخ باستان با مقالاتی از آ. گرین، ه. ایناگاکي و ای. ر. پیچیکیان

H. Inagaki and A. Green (eds.), *Treasures of ancient Bactria* (Miho, Japan: The Miho Museum, 2002); F. Grenet, "Cosa sappiamo dei pellegrinaggi nel mondo iranico preislamico?" 174-181.

⁴³با این همه بنگرید به شرح هوشمندانه‌ای از نذرهای گنجینه‌های آمودریا در تاریخ کیش زرتشتی، جلد ۲، ۳۹، ۱۴۷-۱۴۸، ۲۷۶-۲۷۸.

⁴⁴بنگرید به

F. Grenet, "Le rituel funéraire zoroastrien du sedra dans l'imagerie sogdienne," in Ph. Gignoux, Ch. Jullien et F. Jullien (eds), *Trésors d'Orient*.

Mélanges offerts à Rika Gyselen (Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 2009), 107-115.

⁴⁵garō damāna

⁴⁶Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, 154-155.

مراسم سدره پوشی در میان پارسیان هند با نام شیوا و رواج داشته است و احتمالاً هنوز هم رایج است.

⁴⁷تقیر سرور سغدی (ساباو) با نام ویرکک (به چینی: شی جون)، بنگرید به

F. Grenet, "Le rituel funéraire zoroastrien du sedra dans l'imagerie sogdienne," fig. 3.

که تصویر گروهی امشاسپندان در حال برگزاری واپسین یسنا نظامی بسته است که یا باید مجموع آن را پذیرفت و یا هیچ چیز را. از سوی دیگر، گ. پوگاچنکوا قطعه‌ای را همراه با شرح منتشر کرده است که به مثابه مکمل تصویری (از نوع بیانایمن ۲) معرفی شده است که من بازنمایی شهریور تشخیص داده بودم. در این تصویر امشاسپند بر تختی نشسته که روی گرده دو اسب نهاده شده است، به همان نحوی که در شمایل‌نگاری سغدی در مورد ایزد میترا مشاهده می‌شود. پوگاچنکوا او را فریدون می‌داند. واریسی دقیق‌تر این اثر ثابت کرده است که به مجموعه پیشین تعلق ندارد. بنگرید به

G. A. Pugachenkova, "Interpretatsiia odnogo iz personazhei na Biianaimanskom ossuarii," *Istoriia material'noi kul'tury Uzbekistana*, 27, 41-52.

³⁰Ph. J. Godrej and F. P. Mistree (eds.), *A Zoroastrian Tapestry. Art, Religion and Culture*. (Ahmedabad: Mapin, 2002).

³¹M. Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism* (Oxford: Clarendon Press, 1977).

³²M. Fischer, Review of M. Boyce, "A Persian Stronghold of Zoroastrianism," *Iranian Studies*, 10 (1977), 294-99; R. Langer, "From Private Shrine to Pilgrimage Centre: the Spectrum of Zoroastrian Shrines in Iran," in M. Stausberg (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context* (Leiden: Brill, 2004), 563-592

که تاریخ برخی از زیارتگاه‌های زرتشتی را به پرسش می‌گیرند که مری بویس متعلق به دوره پیش از اسلام می‌داند. ³³مثلاً گمان می‌کنم که عقیده او دربارهٔ مجسمه‌های کوچکی که به شکل ستاره، ماه، انسان، حیوانات اهلی، پرندگان و وسائل خانگی یا خمیر و گل رس ساخته می‌شدند و آخر سال در درگاه خانه‌ها قرار می‌گرفتند و "نشانه پایان پیروزمندانۀ جملگی کش‌های آفرینش" (بویس، ۱۹۷۷، ۴۹) دانسته می‌شدند، برآمده از تصور خود اوست و نه اقوال زرتشتیان.

³⁴M. Boyce, "An old village dakhma in Iran," in Ph. Gignoux et A. Tafazzoli (eds.), *Mémorial Jean de Menasce* (Louvain: Impr. orientaliste, 1974), 3-9.

³⁵Boyce, "An old village dakhma in Iran."

برای جزئیات بیشتر بنگرید به

M. Boyce, "Some Points of Traditional Observance and of Change Among the Zoroastrians of Kerman," in C. Cereti and F. Vajifdar (eds.), *Ātaš-e dorun. The Fire Within. Jamshid Soroush Soroushian Memorial Volume* (Bloomington: 1st Books Library, 2003), vol. 2, 43-56.

³⁶G. V. Shishkina, "Sooruzhenie u sten Isbisketa," in E. V. Antonova and T. K. Mkrttychev (eds.), *Tsentrāl'naia Aziia. Istochniki, istoriia, kul'tura* [Festschrift E. A. Davidovich and B. A. Litvinskii] (Moscow: Vostochnaia literatura RAN, 2005), 755-775; E. A. Kurkina, "Rekonstruktsiia dakhmy Durmena-Isbisketa," in *Material'naia kul'tura Vostoka*, 4 (Moscow, 2005), 59-65.