

Examining the position and function of the daēnā- in Avesta and its connection with cistā-

Fahimeh Shafiei Mohamadabadi*, Zohreh Zarshenas**

Farzaneh Goshtasb***

Abstract:

The Avestan word daēnā- literally means “perception, vision, view, insight, self, conscience and even religion.” Yašt 16, Dēn yašt is named after daēnā māzdaiiasnī-, although in its content it is dedicated to cistā. cistā is a goddess of path. The epithets ascribed to her in the first verse of the Yašt 16 indicate her function as a guide. One of the functions of daēnā, both in Gāhān and New Avesta is her role as guide and spiritual leader. In the Sirōzag, cistā is worshipped in the day named in honor of daēnā. Yašt 10.126 makes cistā- the upamana- of the daēnā, that is to say something like her “alter ego”. Some researchers have translated upamana- as “alter ego” or “double”, therefore considered cistā as “alter ego” of daēnā. In this research, these two words will be examined from the etymological point of view. Then, through Avestan texts, each of them will be discussed in order to understand their similarities and resemblances. According to the available evidence, it does not seem that cistā is daēnā-'s “alter ego”. One should assume that the two deities overlap in functions.

Keywords: daēnā-, cistā-, Dēn yašt, Gāhān, New Avesta.

* Ph.D. Candidate of Ancient Culture and Languages, Institute for Humanities and Cultural Studies, fahimehshafiei88@gmail.com, (Corresponding Author),

** Professor of Ancient Culture and Languages, Institute for Humanities and Cultural Studies, zohreh.zarshenas1957@gmail.com,

*** Associate Professor of Ancient Culture and Languages, Institute for Humanities and Cultural Studies, goshtasbfarzaneh@gmail.com,

1. Introduction

daēnā- is a theological and philosophical term with a variety of meanings: “perception, vision, view, insight, self, conscience and even religion.” daēnā- is the existence of one's moral qualities. daēnā- with the function and capacity to distinguish between good and bad actions, it is the embodiment of moral conscience, which was given to humans as an

offering by Ahura Mazda. In the Old Avesta, this capacity is more perceived in a perceptual way, rather than having a real divine form. In the New Avesta, this capacity for moral purification appears in the form of a young and beautiful maiden before the soul of a pious person after his death. One of her characteristics in Avesta is her connection with the “path”, which is in line with her function in guiding the soul “uruuan-” to the transcendental world. This function makes her similar to the goddess cistā-, who is clearly the goddess of “path and travel” according to her Yašt, dēn yašt. This issue leads to the formation of a hypothesis that can we find other similarities and resemblance between daēnā- and cistā- in Avestan texts? Is it possible to go as far as to consider cistā- as the “other self” or an “alter ego” of daēnā-? This question will be answered in this article.

2. Materials and Methods

The method used in this article is descriptive-analytical, based on collecting information from library sources.

3. Discussion

In Old Avesta, daēnā- appears three times with “path”. Since one of the duties of daēnā- in New Avesta is to show the way and guide the soul “uruuan” to the transcendental world, it seems that the combination of “path” and daēnā- in Old Avesta also refers to this function. In Gāhān cistā- is used only in the compound noun pouru.cistā-. The last Gāhān, seems to be the wedding hymn of pouru.cistā-, Zoroaster's youngest daughter. Some scholars think that pouru.cistā- is the same as daēnā- in this Yasn. In New Avesta, Yašt 16th, emphasizes the role of the goddess cistā- in guidance and that is why she is called the goddess of “path and journey”. In the final part of the first stanza of Dēn Yašt, daēnā- māzdaiiasni- is described as equal and similar to cistā-. Based on this, many Avestan scholars have considered these two to be the same goddesses. In addition, Yašt 10.126 makes cistā- the upamana- of the daēnā, that is to say something like her “alter ego”. Some researchers have translated upamana- as “alter ego” or “double”, therefore considered cistā as “alter ego” of

daēnā. In New Avesta, both daēnā- and cistā- are associated with dawn light, therefore are closely related to the Vedic dawn goddess uṣāś-. Both are related to the verb of seeing, daēnā- sees, is seen and causes to be seen, like cistā-, whose name means “to be noticed and seen”. Due to these similarities, many scholars consider cistā- and daēnā- to be the same goddess.

4. Result

According to the Avestan texts, there are similarities between daēnā- and cistā-, but it is not possible to go as far as to consider cistā- as the "other self" or as the “alter ego” of daēnā-, one should assume that the two deities overlap in functions. Unlike cistā-, daēnā- in both Gāhān and New Avesta is associated with death and the guidance of the soul in the world after death. Since daēnā- is formed based on one's choices in life, so if he chooses evil, his daēnā- will also “lose the truth and the right path.” (Y.51/13) or in Hadoxt Nask 3 daēnā- the evil person becomes an ugly old woman who leads him to the “dangerous world”. But nowhere in the Avesta is cistā- a guide towards evils and ugliness. All that has been said emphasizes the close connection of daēnā- with cistā-. But the proofs and clues are not enough to think of them as “alter ego or other selves”. Interference and intermingling of functions and characteristics in some Avestan texts has caused them to be identified as the same.

Bibliography:

- Bartholomae, Christian. (1904), *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: Karl J. Trübner.
- Benveniste, Émile, and Louis Renou. (1934). “Vr̥tra et Vr̥θragna: Étude de mythologie indo-iranienne” *Cahiers de la société asiatique* 3. Paris: Imprimerie Nationale.
- Boyce, Mary (1996), *A History of Zoroastrianism*. Vol. I. Leiden: Brill.
- Boyce, Mary (1386), *Zoroastrianism, Its Antiquity and constant Vigour*. Tehran: Negah. [in Persian]
- Cantera, Alberto. (2013), “Talking with God: The Zoroastrian ham.paršti or Intercalation Ceremonies” *Journal Asiatique* 301: 85-138.

<https://doi.org/10.2143/JA.301.1.2994461>.

- Cantera, Alberto. (2016), "The Sacrifice (Yasna) to Mazdā: Its Antiquity and Variety". In Alan Williams, Sarah Stewart, and Almut Hintze, eds. *The Zoroastrian Flame: Exploring Religion, History and Tradition*. London: I.B. Tauris: 61-76
- Colpe, Carsten. (1981), "Daēnā, Lichtjungfrau, zweite Gestalt: Verbindungen und Unterschiede zwischen zarathustrischer und manichäischer Selbstanschauung". In *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions: Presented to Gilles Quispel on the Occasion of His 65th Birthday*, edited by R. van den Broek and M. J. Vermaseren, Leiden: E.J. Brill: 58-77.
- Gershevitch, Ilya. (1959), *The Avestan Hymn to Mithra*. London: Cambridge University Press.
- Hintze, Almut. (2007), *A Zoroastrian Liturgy: The Worship in Seven Chapters*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Humbach, Helmut. (1991), *The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan Texts*. Vol. I. Heidelberg: Carl Winter. Universitätsverlag.
- Kellens, Jean & Pirart, Eric. (1990), *Les Textes Vieil Avestiques*. Vol. II. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Kellens, Jean. (1994), "La Fonction Aurorale de Mithra et la Daēnā". In *Studies in Mithraism, Papers Associated with the Mithraic Panel Organized on the Occasion of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome 1990*, edited by John R. Hinnells, Rome: L'Erma di Bretschneider: 165–71.
- Kellens, Jean. (1995), "L'Ame entre le Cadavre et le Paradis". *Journal Asiatique* 283: 19-56.
- Kellens, Jean. (1386), *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*. trans. Ahmad Reza Qaemmaqami. Tehran: Nashr va Pazhuhesh Farzan Ruz. [in Persian]

- Kellens, Jean. (2013), “Le Jour se Lève à la Fin de la Gâthâ Ahunauuaiti”. *Journal Asiatique* 301: 53-84.
- Kreyenbroek, Philip. (1991), “On the Shaping of Zoroastrian Theology. Aši, Vərəθraϥna and the promotion of the Aməša Spəntas”. In: Paul Bernard/Frantz Grenet (Hrsg.): *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique: sources écrites et documents archéologiques; actes du colloque international du CNRS*: 137-45.
- Lankarany, Firouz-Thomas. (1985), *Daēnā im Avesta: Eine semantische Untersuchung*. Germany: Rheinbeck.
- Lincoln, Bruce. (2021), *Religion, Culture, and Politics in Pre-Islamic Iran*. Leiden, Boston: Brill.
- Mirfakhraie, Mahshid. (1386), *Hādōxt Nask*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Mirfakhraie, Mahshid. (1393), *Grammatical and Contextual Study of Vohuxšaθrā Gāθā*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Mirfakhraie, Mahshid. (1396), *Zaraθuštra and Gāθā, Grammatical and Contextual Study of Mainiiū (47 & 48) Avesta and Zand*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Pirart, Eric. (2008), “Les Épouses de Zoroastre et le Dēn Yašt”, *Journal Asiatique* 296.1: 59-91. <https://doi.org/10.2143/JA.296.1.2034493>
- Pirart, Eric. (2012), *Corps et Ames du Mazdéen: Le lexique zoroastrien de l'eschatologie individuelle*. Paris: L'Harmattan.
- Piras, Andrea. (2003), “Daēnā with White Arms”. In *Ātaš-e Dorun. The Fire Within: Jamshid Soroush Soroushian Memorial Volume*. Indiana: Bloomington: 345-351.

Rezania, Kianoosh. (2017), *Raumkonzeptionen im Früheren Zoroastrismus: Kosmische, kultische und soziale Räume*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Rezania, Kianoosh. (2020), "Religion in Late Antique Zoroastrianism and Manichaeism, Developing a Term in Counterpoint". In *Entangled Religions* 11.2: 1-32.
[https://doi.org/ 10.13154/er.11.2020.8556](https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8556)

Schwartz, Martin. (2010), "Pouruchista's Gathic Wedding and the Teleological Composition of the Gathas". In: *Exegisti Monumenta: Festschrift in honour of Nicolas Sims-Williams*, eds. 13 W. Sundermann, A. Hintze and F. de Blois, Wiesbaden. 429-447.

Zarshenas, Zohreh. (1382), *Encyclopedia of Iranian women*. Under the supervision of Dr. Mojtaba Ejtehad, Vol I, under the entry of Cistā, Tehran: Bonyad Daneshnameye Bozorg Farsi. [in Persian]

بررسی جایگاه و خویشکاری دثنا در اوستا و ارتباط آن با چیستا

فهیمة شفیع محمدآبادی*

زهره زرشناس**، فرزانه گشتاسب***

چکیده:

واژه اوستایی دثنا به معنای «ادراک، بینش، دیدگاه، خود درونی، وجدان و حتی دین» است. شانزدهمین یشت از اوستا، دین یشت، به نام دثنا نامگذاری شده است، گرچه در محتوای خود به چیستا اختصاص دارد. چیستا ایزدانوی «راه و سفر» است، این خویشکاری او از توصیفاتی که از او در نخستین بند از دین یشت شده هویدا است، که او را به عنوان «راهنما و هدایتگر» توصیف می کند. یکی از خویشکاری های دثنا نیز، هم در گاهان و هم در اوستای نو، نقش او به عنوان «راهنما و هدایتگر روان» است. در متن اوستایی سیروزه، چیستا در همان روزی که به نام دثناست ستوده می شود. در بند 126 مهریشت، چیستا -supamana-دثنا مزدیسناست. برخی از پژوهشگران -upamana- را «خود دیگر یا همزاد» ترجمه کرده اند و از این رو چیستا را «خود دیگر یا همزاد» دثنا دانسته اند. در این پژوهش نخست این دو واژه از منظر ریشه شناسختی بررسی خواهند شد و سپس از طریق متون اوستایی به خویشکاری های هر کدام پرداخته خواهد شد تا به شباهت ها و همانندی های آنها پی برده شود. با توجه به شواهد موجود، به نظر نمی رسد که چیستا «خود دیگر یا همزاد» دثنا باشد و تنها از نظر خویشکاری با هم همپوشانی دارند.

کلیدواژه ها: دثنا، چیستا، دین یشت، گاهان، اوستای نو.

*دانشجوی دکتری فرهنگ و زبانهای باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده

مسئول) fahimehshafiei@gmail.com

**استاد فرهنگ و زبانهای باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

zohreh.zarshenas1957@gmail.com.

***دانشیار فرهنگ و زبانهای باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

goshtasbfarzaneh@gmail.com

1. مقدمه:

daēnā اصطلاحی است که هم در اوستای قدیم به کار رفته است و هم در اوستای نو. این اصطلاح کلامی و فلسفی طیف گسترده‌ای از معانی را در بر می‌گیرد: «از خود درونی، وجدان، بینش، بصیرت، آگاهی و ادراک گرفته تا دین و دینداری». daēnā موجودیت ویژگی‌های اخلاقی فرد است. daēnā با کارکرد و ظرفیت تشخیص اعمال خوب از بد، تجسم وجدان اخلاقی است که به عنوان پیشکشی از طرف اهوره‌مزدا به انسان‌ها داده شده است. در اوستای قدیم این ظرفیت بیشتر به صورت ادراکی تصور می‌شود، تا اینکه صورت واقعی ایزدی داشته باشد. در اوستای نو، این ظرفیت برای تمیز اخلاقی به صورت دوشیزه‌ای جوان و زیبا در برابر روان فرد پرهیزکار پس از مرگش پدیدار می‌شود. ایزدانو daēnā māzdaiaian- در اوستای نو (یشت 16/17) دختر اهوره‌مزدا و آرمیتی است. شانزدهمین یشت اوستا، dēn yašt، به نام او نامگذاری شده است، اما در واقع به ایزد بانوی دیگری، cistā، که ارتباطش با daēnā نزدیک است، اما کاملاً واضح نیست اختصاص دارد. یکی از خویشکاری‌های daēnā در اوستا تشخیص اعمال خوب از بد است. daēnāی فرد توسط اندیشه، گفتار و کردارش شکل می‌گیرد تا جایی که daēnā تبدیل به بخشی از «خود درونی» فرد شده که اساساً با «اراده فرد» شکل گرفته است. بعد از مرگ این «خود درونی» فرد از او جدا شده و به شکل واقعی خود بر «روان» او پدیدار می‌شود. متون اوستای قدیم تأکید خاصی بر این موضوع دارند که daēnā هر فرد نقش تعیین کننده‌ای در سرنوشت او خواهد داشت. بر اساس متون اوستای قدیم انسان دارای اراده آزاد است و گزینش آزادانه بین دو اصل خیر و شر کاملاً به انسان واگذار شده است. daēnā در اصل به دیدگاه و نگرش ذهنی یک فرد نسبت به زندگی خود و جهان پیرامونش اشاره دارد. در اوستای قدیم به جز «تشخیص اعمال خوب از بد» daēnā خویشکاری‌های دیگری نیز دارد. در متون اوستای قدیم سه بار نام daēnā همراه با «راه» آمده است. یسن‌های 13/34، 13/51 و 2/53 یکی از خویشکاری‌های daēnā در اوستای نو نیز نشان دادن راه و هدایت و راهنمایی روان فرد در گذشته به جهان دیگر است. این خویشکاری daēnā، یعنی نقشی که در راهنمایی و هدایت

روان دارد، او را به ایزدبانو -cistā- نزدیک می‌کند که بر طبق یشتی که به ستایش او پرداخته، یعنی دین یشت، به وضوح ایزدبانوی «راه و سفر» است. این موضوع موجب شکل گرفتن فرضیه‌ای می‌شود که آیا می‌توان در متون اوستایی شباهت‌ها و همانندی‌های دیگری میان -daēnā- و -cistā- یافت؟ آیا می‌توان تا آنجا پیش رفت که -cistā- را «خود دیگر»^۱ و یا «همزاد» -daēnā- پنداشت؟ به منظور پاسخگویی به این پرسش باید بندهایی از اوستا که -daēnā- و -cistā- در آن به کار رفته را استخراج و با نگاهی موشکافانه ویژگی‌ها و خویشکاری‌های هر کدام را با دیگری مقایسه کرد تا بتوان شباهت‌ها و همانندی‌های این دو را در متون اوستای قدیم و نیز اوستای نو دریافت. از آنجایی که تا کنون پژوهش مستقل، درخور و شایسته‌ای به زبان فارسی درباره ویژگی‌ها و خویشکاری‌های مشترک -daēnā- و -cistā- از طریق بررسی متون اوستایی انجام نشده است، در این پژوهش تلاش خواهد شد بندهایی از اوستای قدیم و نیز اوستای نو که دربرگیرنده آنهاست به صورت دقیق بررسی شوند. برای این منظور نخست این دو واژه از منظر معنایی و ریشه‌شناسی تجزیه و تحلیل خواهند شد و سپس از طریق مقایسه خویشکاری‌های -daēnā- و -cistā- که با بررسی متون اوستایی به دست می‌آیند، شباهت‌ها و همانندی‌های این دو را خواهیم یافت. در پایان به این پرسش پاسخ خواهیم داد که آیا بر اساس شواهد موجود می‌توان ادعا کرد که -cistā- «خود دیگر» -daēnā- است؟ در این پژوهش ضمن بررسی، ترجمه و تحلیل متون اوستایی مرتبط با موضوع، از منابع کتابخانه‌ای موجود نیز استفاده خواهد شد.

2. پیشینه پژوهش:

نخستین کسانی که -cistā- را ایزدبانوی «راه و سفر» معرفی کرده‌اند بنونیست و رنو هستند. آنها در مقاله‌ای با نام «ورثرغنه و ورتره» "Vr̥tra et Vr̥tragna" به ارتباط -daēnā- با -cistā- در دین یشت اشاره می‌کنند. آنها با وجود همانندی‌های بسیاری که میان -cistā- و -daēnā- ذکر می‌کنند، این دو را ایزدبانویی یکسان نمی‌دانند و چهار واژه پایانی بند نخست دین‌یشت را به عنوان یکسان پنداری -daēnā- با -cistā- نمی‌پذیرند.

(Benveniste&Renou, 1934: 56-64)

پس از آنها گرشویچ در کتاب «سرود اوستایی برای میثرا» *The Avestan hymn to Mithra* که به بررسی و ترجمه «مهریشت» اختصاص دارد، با بررسی واژه upamana- در بندهای 68 و نیز 126 مهریشت و نیز چهار واژه پایانی بند نخست دین‌یشت، به این نتیجه رسیده است که -cistā می‌تواند «خود دیگر و یا همزاد و یا شبیه و همانند» -daēnā باشد. (Gershevitch, 1954: 166-167)

لنکرانی در پژوهش گسترده خود در کتابی با نام «دنا در اوستا: یک بررسی معنایی» *Daēnā im Avesta: eine semantische untersuchung* ضمن بررسی دقیق -daēnā در متون اوستای قدیم و نیز اوستای نو ارتباطی بین -daēnā و -cistā به دلیل خویشکاری‌های یکسان می‌بیند، اما این ارتباط را به گونه‌ای نمی‌بیند که آن دو را ایزدبانویی یکسان بدانیم. (Lankarany, 1985: 146)

کسی که بیشترین پژوهش را درباره ارتباط -cistā با -daēnā انجام داده است ژان کلنز می‌باشد. او با پیشنهاد دادن ریشه و معنایی نو برای -cistā به نتایجی رسیده است که این دو را هر چه بیشتر به یکدیگر نزدیک و همانند می‌کند. کلنز در مقاله‌ای با نام «عملکرد شفق قطبی میثرا و دنا» «La Fonction Aurorale de Miθra et la Daēnā» ضمن اشاره به ارتباط ایزد مهر با -daēnā و پیوستگی و رابطه‌ای که هر کدام با «سپیده‌دم» دارند، به این نتیجه می‌رسد که -daēnā با -ušās ودایی (الهه سپیده‌دم) اشتراکات فراوانی دارد و در فرایند اثبات این ادعای خویش -cistā را نیز با -daēnā بسیار نزدیک و همانند می‌یابد، تا جایی که او را «خود دیگر» و یا «نام کنایی» -daēnā می‌نامد. او در ادامه این مقاله -pouru.cistā را نیز همان -cistā معرفی می‌کند و بر اساس ادعای نخست خویش (-cistā=-daēnā) به این نتیجه می‌رسد که در یسن 53 نیز منظور از -pouru.cistā همان -daēnā است. (Kellens, 1994: 165-171) کلنز در مقاله دیگری با نام «روان میان جسم و بهشت» «L'ame entre le cadavre et le Paradis» دوباره این ادعا را مطرح می‌کند و نیز -daēnā را در هادخت نسک 2 دوشیزه جوان و زیبایی معرفی می‌کند که بنا به ویژگی‌های اغواگرانه‌اش به دنبال ازدواج با روان فرد درگذشته است. او با فرض یکی دانستن -pouru.cistā با -daēnā در یسن 53 شواهدی از فرضیه ازدواج روان با -daēnā خویش را در این یسن نیز قابل پیگیری می‌داند. (Kellens, 1995: 19-56)

آلبرتو کانترا نیز بر یکی پنداشتن -cistā با -daēnā تاکید دارد. او در مقاله‌ای با عنوان «گفتگو با خدا: همپرسگی زردشتی» "Talking with God: The Zoroastrian ham.paršti or Intercalation Ceremonies" بر نقش -daēnā در همپرسگی با اهوره‌مزدا تاکید کرده و بر اساس اسطوره هندواروپایی ازدواج خدای خورشید با دختر خود «سپیده‌دم» بن‌مایه یسن 53 را نیز بر پایه ازدواج اهوره‌مزدا با دختر خویش، -daēnā پایه‌گذاری می‌کند. (Cantera, 2013: 85-138) او در مقاله دیگری با عنوان «یزش برای مزدا، قدمت و تنوع آن» "The sacrifice (Yasna) to Mazdā its antiquity and variety" دوباره این فرضیه خود را تکرار می‌کند. او نیز همچون کلنر -pouru.cistā را در یسن 53 همان -daēnā می‌داند. (Cantera, 2016: 61-76)

زرشناس نیز در مقاله‌ای با عنوان «چیستا» با توجه به نخستین بند دین یشت، همانندی آخرین گاه‌گاهان و دین یشت و اینکه دو ایزدبانوی دنا و چیستا در اوستا بارها با هم ستوده شده‌اند، به این نتیجه رسیده است که میان این دو ایزدبانو ارتباطی وجود دارد. او در این مقاله به نظرات کلنر و گرشویچ و بنونیست هم اشاره کرده است. (زرشناس، 1382: ذیل مدخل «چیستا»)

3. ریشه‌شناسی و معنی -daēnā و -cistā:

به نظر می‌رسد که -daēnā از جمله واژه‌های اوستایی است که اوستاشناسان نتوانسته‌اند درباره معنی آن به اتفاق نظر برسند. زیرا که این واژه همانند بسیاری دیگر از واژه‌های اوستایی چند معنایی است. این امر نشان دهنده پیچیدگی معنایی این واژه است که رسیدن به یک تعریف واحد را دشوار می‌کند. بارتولومه در واژه‌نامه خود دو اسم مونث هم‌آوای -daēnā را در دو مدخل جداگانه قرار داده است. یکی -daēnā¹ به معنی «دین» و دیگری -daēnā² به معنی «وجود درونی، من معنوی، فردیت». (Bartholomae, 1904: 662-667) او درباره -daēnā² می‌گوید: «-daēnā² یک مفهوم کلامی و فلسفی است، مجموع خصوصیات ذهنی و دینی یک فرد که پس از مرگ او به عنوان موجودی مستقل به حیات خود ادامه می‌دهد و همانند آیینی‌ای بازتاب تصویر درونی فرد است که به صورت دختری زیبا یا زشت او را به بهشت یا دوزخ همراهی می‌کند.» (Ibid: 666)

پژوهش‌های جدیدتر نیز از نظر بارتولومه مبنی بر وجود دو معنای متفاوت برای واژه *daēnā*، به ویژه در متن‌های اوستای قدیم، پشتیبانی می‌کند. لنکرانی به دو جنبه «ذهنی» و «عینی» در حوزه معنایی *daēnā* در اوستای قدیم اشاره دارد. مفهوم «ذهنی» مربوط به انسان و حوزه ذهنی اوست، که به معنی «بینش، دیدگاه، معرفت، ادراک، خود درونی، نفس، طبیعت، منش، وجدان، روح، حس و نگرش» است. (Lankarany, 1985: 20) مفهوم «عینی» در مقابل به حوزه اجتماعی-فرهنگی بیرون از حریم ذهنی انسان اشاره دارد. به عنوان مثال، قانون، تعلیم، آموزه و مهمتر از همه دین. (Ibid: 51) لنکرانی همچنین *daēnā* در اوستای نو را تنها با اصطلاح تخصصی «دین» مرتبط می‌داند. (Ibid: 151)

لینکلن نیز با تایید نظر لنکرانی مبنی بر اینکه یک دالّ اوستایی بر دو مدلول دلالت دارد تعریف تازه‌ای برای اصطلاح «دین» و معنای آن در متون اوستای قدیم ارائه می‌دهد. از نظر او «دین» در اوستای قدیم چهار حوزه «گفتمان، عمل، جامعه و نهاد» را شامل می‌شود و اگر در متون اوستایی به مفومی خارج از این حوزه برخورد شود که با «دین» متفاوت باشد در حوزه معنایی *daēnā*² بارتولومه یعنی «وجود درونی، خود معنوی و فردیت» قرار می‌گیرد. (Lincoln, 2021: 72-74)

تفاوت دیدگاه درباره معنی *daēnā* از گذشته تا کنون وجود داشته است و به دلیل خویشکاری‌ها و نقش‌های مختلف *daēnā* به ویژه در متون اوستای قدیم نمی‌توان با قاطعیت درباره معنی نام او به یک توافق همه‌جانبه و دقیق رسید. برای مثال هیئتسه نظر بارتولومه را درباره دو *daēnā* با دو معنای جداگانه نمی‌پذیرد و نظرات گلدنر و نیبرگ را مبنی بر وجود یک *daēnā* با معنی مشخص «بینش، ادراک» در اوستا متقاعد کننده‌تر می‌داند. (Hintze, 2007: 59) هیئتسه *daēnā* را بر طبق تحلیل ریخت‌شناسی نارتن «اسم معنی از ریشه فعلی» می‌داند که از ریشه بالانده *dī* همراه با پسوند اسم مونث ساز *-anā* ساخته شده و معنی اصلی آن «بینش و ادراک» است. او همچنین معتقد است که در گاهان این واژه از لحاظ وزنی سه هجایی است و می‌توان معادل واژه را در زبان هندوایرانی آغازین به صورت **d^haiH-ánā* بازسازی کرد. با این حال مطمئن نیست که چنین واژه‌ای در هند و ایرانی آغازین وجود داشته است یا

خیر، زیرا که *daēnā*- هیچ معادل ودایی ندارد و بنا به دلایل ریخت‌شناسی و معنایی *daēnā*- اوستایی نمی‌تواند با *dhēnā*- ودایی به معنی «جریان شیر» که دو هجایی است برابر باشد. (Ibid: 58)

کلنز و پیرار *daēnā*- را اسم مونث و از ریشه *dī* می‌دانند. به جز یسن‌های 11/45، 4/48، 4/49، 21/51 و 2/53 که معنی «آگاهی، فهم» را برای این واژه پذیرفته‌اند در بقیه بخش‌های اوستای قدیم *daēnā*- را به معنی «عقیده مذهبی» می‌دانند. (Kellens & Pirart 1990, II: 252) کلنز دامنه معنایی *daēnā*- را به سه حوزه معلوم، مجهول و سببی تقسیم می‌کند: *daēnā*- «می‌بیند، دیده می‌شود و سبب دیده شدن می‌شود». (Kellens 1995: 51)

cistā- نیز واژه‌ای است که پژوهشگران درباره معنی آن اتفاق نظر ندارند. به صورت سنتی *cistā*- را ایزدبانوی «علم و دانش» می‌دانند، اما توصیفاتی که از او در دین یشت شده است به وضوح او را ایزدبانوی «راه و سفر» معرفی می‌کند. بارتولومه *cistā*- را «دانش، بینش» و از ریشه *kaēθ* «آموزش دادن» می‌دانند. (Bartholomae, 1904: 599) او همچنین *cisti*¹- را «فکر، دانش، بینش» *cisti*²- را «آموزه، آموزه دینی» معنی می‌کند که هر دو اسم مونث هستند. (Ibid: 598) به نظر می‌رسد این واژه با *cistā*- ارتباط دارد، زیرا در بخش‌هایی از اوستای نو در کنار هم ستوده می‌شوند. (برای مثال وندیداد 39/19، یشت 16/11) کلنز *cistā*- را صفت مفعولی مونث از ریشه *cit* «توجه کردن، نشان دادن» و پسوند *-ta* و در مجموع به معنای «مورد توجه» می‌داند. او با رد ریشه‌شناسی و معنای پیشنهادی قبلی که *cistā*- را «شهود، آگاهی» معنی می‌کند، می‌گوید که از آنجایی که *-ta* پسوندی ثانویه است که هرگز برای مشتقات اولیه استفاده نشده، *cistā*- نمی‌تواند مشتق کم و بیش برابر با *cisti*- «ایده، شهود» باشد. تنها راهی که می‌توان این تعبیر قدیمی را توجیه کرد این است که فرض کنیم واژه‌ای به صورت فرضی **cisti-tā* وجود داشته که با حذف هجای میانی به *cistā*- تبدیل شده است، همانگونه که *amərətā-tāt* با حذف هجای میانی به *amərətāt* تقلیل یافته است. (Kellens, 1994: 169) شوارتز *cistā*- را «بینش و ادراک» ترجمه کرده است. او معتقد است اسم ساده و غیر مرکب و مونث *cistā*- به راحتی همتای اسم بسیار رایج و خنثی ودایی *cittā*- «فکر، تصور، ادراک» است. (Schwartz, 2010: 434) همچنین او به این نکته اشاره می‌کند که *cistā*- و شکل‌های

متناظر آن یعنی ci9/cit ممکن است از وراثت‌های متقابل یسن 29 باشند، برای مثال pairī ci9ī و aipī
ci9ī در بند 4 این یسن. (Ibid: 430)

بارتولومه -pouru.cistā را «دارنده دانش بسیار» معنی کرده است. (Bartholomae, 1904: 899) کلنز و پیرار
-pouru.cistā را «کسی که بسیاری به او توجه دارند» معنی می‌کنند. (Kellens&Pirart, 1990, II: 268) کلنز
با این نظر که تا کنون این نام را ترکیبی دارندگی دانسته‌اند مرکب از -pouru «بسیار» و -cisti «شهود،
ایده» و در مجموع به معنی «کسی که دارای قوه شهود بسیار است» مخالف است. همانگونه که پیش از
این نیز گفته شد، او -cistā را صفت مفعولی مونث از ریشه cit «توجه کردن» و پسوند -ta می‌داند و
بنابراین -pouru.cistā یک ترکیب بسیار معمول وابسته (tatpuruṣa) است که جز اولش در حالت بایی است
و وابسته است به جز دوم که خود صفت مفعولی گذشته است به معنای «او که مورد توجه بسیاری
(خدایان) است». (کلنز، 1386: 116) پیرار -pouru.cistā را «او که توسط بسیاری شناخته شده» معنی
می‌کند و معتقد است بدون شک او به نمایندگی از ایزدبانو -daēnā آنجاست، یک زن جوان زیبا که به
ایزدان پیشکش می‌شود، گویی پیشگوی پیوند این دو بخش جاودانه فرد، روان و -daēnā در راه به سوی
بینهایت است. (Pirart, 2008: 70) شوارتز معتقد است نام ترکیبی -pouru.cistā به طور سنتی به عنوان
«دارای بینش زیاد» در نظر گرفته شده است. ترجمه‌های قدیمی‌تر، جدای از ریخت‌شناسی -cistā، به
دلیل این واقعیت است که همه ترکیب‌های دیگر با -pouru حالت مالکیت دارند، «دارای بسیاری/بسیار»،
مطابق با نام هندواروپایی -polHu* «بسیار». (مقایسه کنید با -pouru.jīra «بسیار باهوش»). اما این موضوع
مستلزم آن است که -cistā یک اسم (یا صفت) باشد و نه (به قول کلنز) صفت مفعولی. مشکل ضمنی
این است که در این مورد انتظار -pourucisti*، با -cisti «بصیرت، ادراک» می‌رود. شوارتز به نقل از
مایرهوفر -cistā را جایگزینی غیرعادی برای -cisti می‌داند و آن را «با بینش بسیار، بسیار با بصیرت»
ترجمه می‌کند و سعی می‌کند با مراجعه به آرا واکرناگل/دبرونر که با ذکر فرم‌های هندی باستان مانند
-daśāṅgulā «دارای 10 طول انگشت» و -pūrṇadarvā «دارای یک قاشق پر»، که در آنها بخش دوم نشان
دهنده -i-stem است، مشکل را برطرف کند، اگرچه هیچ مثالی برای -ti-stems ذکر نشده است. شوارتز

همچنین از نقل قول شفاهی پروفیسور هانس پیتر اشمیت استفاده می‌کند که -trivitastá «شامل سه -vítasti» (طول یک وجب دست) ودایی را به‌عنوان نمونه ارائه می‌دهد. (Schwartz, 2010: 434)

جدا از دیدگاه‌های کلنز، بررسی معنایی و ریشه‌شناختی دو واژه -daēnā و -cistā ما را به نتیجه روشن و واضحی درباره ارتباط آنها با هم نمی‌رساند. تنها می‌توان قرابتی میان آن دو یافت که کمک زیادی به یافتن ارتباط مرموز و پیچیده این دو نمی‌کند. اما آنچه کلنز درباره معنی -cistā و -daēnā گفته است درخور توجه می‌باشد. -cistā با حوزه معنایی مجهول -daēnā در ارتباط است. همانگونه که -daēnā «دیده می‌شود»، -cistā نیز «مورد توجه قرار می‌گیرد» و یا «نشان داده می‌شود». اما آنچه بیش از همه به نزدیکی و ارتباط -daēnā و -cistā اشاره دارد خویشکاری و نقشی است که این دو در اوستا برعهده دارند.

4. -daēnā و -cistā در متون گاهانی:

-daēnā در گاهان خویشکاری‌های بسیاری برعهده دارد. همانگونه که پیش‌تر نیز بدان اشاره شد بندهایی در گاهان وجود دارد که -daēnā در آنها با چهار حوزه «گفتمان، عمل، جامعه و نهاد (سازمان)» ارتباط تنگاتنگ دارد، بر این اساس -daēnā در آنها با حوزه معنایی «دین» در ارتباط است. برای مثال در یسن‌های 10/44، 11/44 سخن از دینی است که در میان دیگر دین‌ها بهترین است و در این بندها به حوزه‌های اجتماعی و نهاد دین اشاره شده است. در یسن 1/53 سخن از دینی است که از مرحله فردیت گذشته، صاحب نهاد شده، و در جامعه آموزش داده می‌شود. و با توجه به هنجارهای دین زردشتی صاحب صفت «نیک» شده است:

vahištā īštiš srāuuī # zaraθuštrahē

spitāmahiī yezī hōi # dāt āiiaptā

ašāt hacā ahurō # mazdā yauuōi vīspāi.ā # huuaṇhəuuīm

yaēcā hōi dabən sašəncā # daēnaiī vānhuiīā # uxδā šīiaoθanācā (Y.53/1)

«بهترین نیروی زردشت شنیده خواهد شد، اگر اهوره مزدا مطابق با اشته آیفِت بهترین هستی را برای همیشه به او بدهد. به او و به آنانی که عمل می‌کنند و آموزش می‌دهند سخنان و کارهای دین نیک او را.»

به نظر می‌رسد رابطه‌ای دو سویه میان مفهوم «دین» و یکی از خویشکاری‌های daēnā- و نیز cistā- در متون اوستایی، یعنی ارتباط با «راه» وجود دارد. «دین» مجموعه‌ای از اخلاقیات، باورها و جهان‌بینی‌ها است که راه سعادت و خوشبختی جاودانه را به انسان نشان می‌دهد. به نظر پیرار ایزدبانو daēnā- یا «آگاهی دینی» راه را ترسیم می‌کند، راه را نشان می‌دهد و روان را بر روی پلی که از این جهان به جهان دیگر می‌رود هدایت می‌کند. او هم ارزی دین با راه را یک استعاره جهانی و بسیار رایج می‌داند. (Pirart, 2012: 127)

daēnā- همچنین با سه گانه اخلاقی زردشتی، اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک ارتباط نزدیک دارد:

yā dāt manō # vahiiō mazdā aśiiascā
huuō daēnām # šiiioθanācā vacaṇhācā
ahiiā zaošōng # uštiš varēnōng hacaitē
θβahmī xratā # apōmōm nanā aṇhaṭ (Y.48/4)

«کسی که اندیشه بهتر و بدتر را ارائه می‌کند، ای مزدا! او daēnā- [خود را] با کردار و گفتار [ارائه می‌کند]، او خواست‌ها و آرزوها، انتخاب‌هایش را دنبال می‌کند، در پایان، اینجا و آنجا در خرد تو خواهد بود.» (میرفخرایی، 1396: 54)

اگر انسان افکار و اعمال خود را بهبود بخشد، daēnā- او نیز بهبود می‌یابد، درحالی که daēnā- فردی که افکار و کردارش برخلاف آموزه‌های زردشت است، بدخواهانه خواهد بود. کولپه daēnā- را در گاهان نوعی شاخص برای قضاوت اعمال انسان و نیز تعیین کننده واقعی سرنوشت آینده او می‌داند. از این جهت می‌توان گفت که مردم را به سوی عدالت یا محکومیت سوق می‌دهد. daēnā- به هیچ وجه خود قاضی نیست، این کار تنها مخصوص اهوره مزداست. (Colpe, 1981: 67)

متون گاهانی به غیر از *daēnā* «روح» دیگری را نیز به انسان نسبت می‌دهند: *uruuan* «روان».^۲ در گاهان روان و *daēnā* ارتباط و پیوند تنگاتنگی با یکدیگر دارند. بر اساس این متون، به نظر می‌رسد هدف از مراسم یزش، رویارویی موبدان با ایزدان و به ویژه دیدار اهوره‌مزدا در گروتمان باشد. بر این اساس، موبدان نه تنها نیایش‌ها و پیشکش‌ها و هدایا بلکه «روان» خود را نیز به آنجا می‌فرستند و «روان» مسئول حمل سرودها و پیشکش‌ها به نزد ایزدان است. در این میان، خویشکاری *daēnā* هدایت و راهنمایی «روان» در طول این سفر است. اگر «روان» از راه راست منحرف شود، به «خانهٔ دروغ» هدایت می‌شود (یسن 11/46 و 11/49) و بنابراین هیچ دیداری با ایزدان نخواهد داشت. اما روان پرهیزکاران که از راه راست منحرف نشده‌اند با راهنمایی *daēnā* هدایت شده و سپس به تنهایی و بدون همراهی *daēnā* به نزد اهوره‌مزدا رسیده و در خانهٔ او ساکن می‌شود. (یسن 10/49)

به طور خلاصه، آنگونه که رضایا می‌گوید آیین اوستای قدیم را می‌توان به عنوان ارتباطی دو سویه بین موبدان و ایزدان تصور کرد. منطقهٔ ارتباطی راهی دو سویه است. در یک سر موبدان و در سوی دیگر ایزدان قرار دارند. از یک سو ایزدان به محل برگزاری مراسم می‌آیند و موهبات خود را برای موبدان می‌فرستند و در سوی دیگر *daēnā* و روان‌های موبدان هدایا، نیایش‌ها و پیشکش‌های خود را به ایزدان تقدیم می‌کنند. *daēnā* به عنوان مسئول انتقال سرودها و نیایش‌ها به ایزدان و همچنین انتقال روان به مقصد معرفی شده است. (Rezania, 2017: 241)

اما مهمترین ویژگی *daēnā* در گاهان که او را تا اندازه‌ای شبیه *cistā* می‌کند ارتباطی است که با «راه» دارد. رایج‌ترین واژه برای «راه و مسیر» در اوستای قدیم، اسم *paθ* است. پس از آن واژهٔ *aduan* «راه» بیانگر مسیر آیینی میان نیاشگران و ایزدان است. در متون اوستای قدیم سه بار نام *daēnā* همراه با «راه» آمده است: یسن‌های 13/34، 13/51 و 2/53. از آنجایی که یکی از خویشکاری‌های *daēnā* در اوستای نو نشان دادن راه و هدایت و راهنمایی روان به جهان متعالی است، به نظر می‌رسد که با هم‌آیی «راه» و *daēnā* در اوستای قدیم هم به این خویشکاری او اشاره دارد. در یسن 13/34 آمده است:

tām aduānəm ahurā # yām mōi mraoš vanhōuš mananḥō

daēnā saōšiantəm # yā hū.karētā ašācīt uruuāxšaṭ (Y.34/13)

«[نشان بده به ما] آن راه را، ای اهوره! که به من گفتی از آن اندیشه نیک است، [راه] نیک ساخته، که در امتداد آن daēnā-های سوشیانت‌ها همراه با اشه رهسپار می‌شوند.» (Humbach, 1991, I: 142)

از این بند گاهانی می‌توان استنباط کرد که daēnā- ثابت و بی‌حرکت نیست، بلکه پویاست و در حرکت بدین معنی که با ویژگی مهم -cistā که حرکت و پویایی و راهنمایی و هدایت است در یک راستاست. در یسن 13/34 سخن از daēnā- سوشیانت است که همراه با اشه از راه نیک ساخته اندیشه نیک به سوی جهان متعالی رهسپار می‌شوند.

tā drəguuatō marədaitī # daēnā ərəzāuš hai9īm
yehiia uruuā xraodaitī # cinuuatō pərətā ākā
x'āiš šīiao9anāiš hizuuascā # ašahiiā našuuā pa9ō (Y.51/13)

«بدین ترتیب daēnā- دروند حقیقت [راه] راست را از دست خواهد داد. روانش در برابر پل چینود هراسان خواهد شد. زیرا به سبب کارهایش و [سخنان] زبانش، از راه راستی منحرف شده است.» (میرفخرایی، 1393: 48)

daēnā- هر فرد به اندیشه‌ها، گفتار و کردار او بستگی دارد، اگر خوب را برگزیند -daēnā- او نیز خوب خواهد بود، اما اگر شر را برگزیند، -daēnā- او نیز بد خواهد شد و او را از راه راست منحرف می‌کند. تنها در هنگام رسیدن به پل چینود است که روان هر فرد شکل واقعی -daēnā- خود را خواهد دید.^۳ پس -daēnā- هر فرد وابسته به گزینش‌های فرد در طول زندگی اوست و می‌تواند او را از راه «نیک ساخته اندیشه نیک» به بیراهه رهنمون شود:

aṭcā.hōi scaṇtū mananḥā # uxδāiš šīiao9anāišcā
xšnūm mazdā vahnāi ā # fraorəṭ yasnaścā
kauuacā vīštāspō # zara9uštriš spitāmō # fərašaōstrascā
dāṇhō ərəzūš pa9ō # yəm daēnaṃ ahurō # saōšiantō dadāt (Y.53/2)

«بگذار کوی ویشناسپ، سپیتمه زردشتی و فرشوشتر، خود را با اندیشه، گفتار و کردار وقف خشنودی و فداکاری مزدا برای ستایش او کنند. [دنبال کن] راه‌های راست پیشکش را، [پیروی کن] از daēnā که اهوره از آن سوشیانت قرار داد.» (Humbach, 1991, I: 192)

و سرانجام این daēnā سوشیانت است که فرد را وادار می‌کند راه درست پیشکش را دنبال کند، اهوره مزدا را «ستایش» کند و او را «خشنود» سازد.

در گاهان cistā- تنها در نام ترکیبی -pouru.cistā به کار رفته است. آخرین گاه، وهیشتویشتی گاه، به نظر می‌رسد که سرود ازدواج -pouru.cistā کوچکترین دختر زردشت است. نام او به جز یسن 53 در یشت 139/13 نیز آمده است. -daēnā به جز بند 3 در بندهای 1، 2، 4 و 5 یسن 53 تکرار شده است. کلنز معتقد است که واژه -daēnā تمایل به تشکیل «منطقه» دارد. این واژه در یسن 4/49، 6، 9 و 11، یسن 13/51، 17، 19 و 21 و یسن 1/53، 2، 4 و 5 تکرار شده است. (Kellens, 2013: 73) بر این اساس او به این نتیجه رسیده است که در بند سوم یسن 53 نیز منظور از -pouru.cistā همان -daēnā است نه چیز دیگر. (Ibid: 79)

در بند سوم یسن 53 آمده است:

tāmca tū pourucistā # haēcaṭaspānā
spitāmī yeziuuī dugədrām # zaraθuštrahē
vaṇhōuš patiiāstēm manəṇhō # ašahiiā mazdāscā # taibiiō dāt sarəm
aṇā hēm fəraṣuuā θβā xraθβā # spəništā āmatōiš # hudānuuarəṣuuā (Y.53/3)

«اینچنین [نیکوکاری (دامادی)] را، تو ای pouru.cistā هئچت اسپانه سپیتمی، جوانترین در میان دختران زردشت، [زردشت] مطابق با اندیشه نیک، اشه و مزدا قرار داد برای تو [چون] سرپناهی. پس با خرد خود مشورت کن (همپرسگی کن)، انتخاب کن با [همسر] بخشنده، [او که] سپندترین [است] مطابق با آرمیتی.» (Humbach, 1991, I: 192)

همانگونه که اشاره شد، آخرین یسن گاهان سرود ازدواج است، ازدواج کوچکترین دختر زردشت با دامادی که نامش در این یسن نیامده است. یافتن روابط معنادار در یسن 53 به دلیل دشواری‌های نحوی بسیار سخت است. آنگونه که کلنز معتقد است نام قهرمان یسن 53، -pouru.cistā، تنها نام خاص گاهانی است که به وضوح از خویشکاری کسی که آن نام منسوب به اوست الگوبرداری شده است: «او که محل توجه بسیار کسان است.» (Kellens, 2013: 79) بنابراین -cistā با توجه به نامش «مورد توجه بسیاری از ایزدان است» و با در نظر گرفتن این نکته که کلنز -cistā را «خود دیگر» -daēnā می‌داند، بنابراین در این یسن -daēnā نامی دارد که به قدرت اغواگری او اشاره دارد.^۵ در یسن 5/53 سراینده از دختران در آستانه ازدواج می‌خواهد که هر کدام از آنها در «راستی» از دیگری پیشی گیرد، که این برای آنها سودمند خواهد بود و از آنها می‌خواهد که این را به ذهن بسپارند و با -daēnāهای خود بپذیرید.

کلنز همچنین با توجه به توصیفات کم و بیش اغواگرانه بند هفتم یسن 53 به این نتیجه رسیده است که در بند پنجم دختران جوان حلقه گاهانی، که همچون پیشکش جنسی به ایزدان ارائه می‌شوند، نماد -daēnāهای پرستندگان در مراسم پرستش می‌باشند. (Kellens, 1995: 39) او این یسن را که بنا به نظر او تنها متن اوستای قدیم است که در آن توصیفات اغواگرانه به کار رفته است «ازدواج آیینی» می‌داند. شوهران در این مراسم ایزدان مذکرند که برای آمیزش با دوشیزگان حلقه گاهان فرا خوانده شده‌اند و دوشیزگان تجسم مفاهیم انتزاعی و آیینی و یا -daēnāهای پرستندگان هستند. نمونه اصلی این دوشیزگان در این متن -pouru.cistā است. (Kellens, 1994: 170) در ادامه او با توجه به معنایی که برای نام -pouru.cistā ارائه می‌دهد، «آنکه محل توجه بسیاری [ایزدان] است»، به این نتیجه می‌رسد که بیهوده نیست که عروس یک ازدواج آیینی نامی دارد که بر قدرت اغواگری او دلالت دارد و نام او بواسطه خویشکاری او برایش انتخاب شده است. (Ibid: 171)

بویس سخت با این دیدگاه کلنز مخالف است و آن را «تعجب‌آور»، «غیر عادی» و «حاصل خیالبافی‌های» کلنز می‌داند و این مطالب را به طنز و شوخی بیشتر شبیه می‌داند تا مطلبی جدی. (بویس، 1386: 180-181) با وجود اینکه نظریه کلنز مخالفان سرسختی دارد، اما در این میان هستند پژوهشگرانی که نظریه

او را قابل دفاع می‌دانند.^۶ کلنز در هیچ کدوم از مکتوبات خود که در آنها این دیدگاه را مطرح می‌کند به این پرسش پاسخ نداده است که چگونه زنان جوان قبیله که نماینده *daēnā* پرستندگان هستند با ایزدان پیوند نمادین برقرار می‌کنند؟ یسن 53 در این باره چیزی به ما نمی‌گوید. به نظر می‌رسد کلنز در کنار معنی تازه‌ای که برای *-pouru.cistā* پیشنهاد داده و بنا به برداشتی که از نقش و خویشکاری *-daēnā* در هادخت نسک 2 در ذهن پرورانده است بر ویژگی‌های اغواگرانه^۷ او تاکید می‌کند. او *-pouru.cistā* را همان *-daēnā* می‌داند و *-daēnā* در هادخت نسک 2 دوشیزه جوان و زیبایی است که از نظر او ویژگی‌های اغواگرانه دارد و به دنبال ازدواج با روان فرد در گذشته است. اما اگر بپذیریم زردشت سراینده گاهان است، شاید او خواسته است با پایانی خوش که همانا «پیوند زناشویی» کوچک‌ترین دخترش، *-pouru.cistā* است سرایش گاهان را به پایان رساند و نه چیز دیگر.

کانترا نیز پیوند جنسی روان موبد ستایشگر در طول مراسم پرستش را گونه‌ای زردشتی از افسانه هندواروپایی ازدواج «آسمان» با دخترش «سپیده‌دم» می‌داند، که روزی نور را به ارمغان می‌آورد. در یسن 53، این ازدواج میان اهوره‌مزدا با دخترش *-daēnā* است، که ویژگی‌های مرتبط با «سپیده‌دم» آن [*daēnā*] سالها پیش توسط کلنز آشکار شده است.^۸ زردشت با بر عهده گرفتن نقش اهوره‌مزدا در مراسم پرستش، با دختر خود *-pouru.cistā* «خود دیگر» *-daēnā* ازدواج می‌کند و بدین ترتیب به جهان ایزدان دسترسی پیدا می‌کند. از این رو، هر موبدی که مراسم پرستش را برگزار می‌کند، مانند زردشت عمل می‌کند و روان او در هنگام خواندن یسن 53 با *-daēnā* متحد می‌شود و به [همپرسگی] اهوره‌مزدا می‌رسد. (Cantera, 2016: 71)

اما به این فرضیه کانترا نیز ایراداتی وارد است. نخست اینکه ادعای کانترا بر اساس این نظریه شکل گرفته است که در اسطوره‌های هندواروپایی ازدواج «سپیده‌دم» با «خدای خورشید» مرسوم است. کانترا دو موضوع کاملاً متفاوت را با هم مقایسه کرده است، او اهوره‌مزدا را با خدای خورشید در اسطوره‌های هندواروپایی یکسان می‌پندارد که این قیاس به هیچ روی درست نیست. حتی اگر فرضیه کلنز مبنی بر ارتباط *-daēnā* با «سپیده‌دم» را بپذیریم و *-cistā* را «خود دیگر» *-daēnā* بدانیم، باز هم این مقایسه نادرست

است، زیرا دو موضوع متفاوت با هم مورد قیاس قرار گرفته‌اند. ایراد دوم این است که در یسن 3/53 اشاره‌ای به نقش -daēnā در همپرسگی با اهوره‌مزدا نشده است. به نظر می‌رسد که کانترا در ترجمه خود از این بند از یسن 53 به اشتباه افتاده و به جای همپرسگی با «خرد» که در این بند بدان اشاره شده، همپرسگی با -daēnā را جایگزین کرده است. در هیچ کدام از بندهای دیگر یسن 53 نیز به همپرسگی با -daēnā اشاره نشده است.⁹

5. -Daēnā و -cistā در اوستای نو:

در اوستای نو اهوره‌مزدا پدر و آرمیتی مادر -daēnā است. آرمیتی مادر اشی، سروش، رشن و مهر نیز می‌باشد. (یشت 16/17) بنابراین اشی خواهر -daēnā است و سروش، مهر و رشن برادران او هستند. روز بیست و چهارم هر ماه به او و ایزد بانو -cistā اختصاص دارد. (سیروزه 24/1 و 24/2) صفتی که بیشترین بار برای توصیف -daēnā در اوستای نو به کار رفته، صفت -māzdaiiasni است، یعنی -daēnā شخصی که یسنه یا عبادت آیینی او به مزدا اختصاص دارد. یشت شانزدهم اوستا، دین یشت، یادآور نام -daēnā است، اما به ستایش و پرستش -cistā اختصاص دارد. پیوار دلیل این ناهنجاری را در متن سیروزه می‌داند که در آن بر اساس الگوهای سی روز ماه، -daēnā و -cistā در کنار هم به روز بیست و چهارم ماه اختصاص دارند. (Pirart, 2006: 44) برخلاف بیشتر پژوهشگران بویس معتقد است -daēnā در اوستا جای -cistā را به عنوان راهنمای اخلاقی مردمان گرفته تا جایی که یشتی که به او اختصاص دارد «دین یشت» نامیده شده است. (Boyce, 1996, I: 62) بویس هیچ دلیلی برای این ادعای خود ارائه نداده و مشخص نکرده که از چه زمانی و به چه صورت واگذاری خویشکاری‌های -cistā به -daēnā صورت پذیرفته است.

مهمترین خویشکاری -daēnā در اوستای نو نقش او در دنیای پس از مرگ و هدایت روان فرد در گذشته به جهان دیگر است. متن‌هایی که در اوستای نو به توصیف -daēnā و نقش او در هدایت و راهنمایی روان فرد در گذشته می‌پردازند فصل دوم هادخت نسک، وندیداد 19 بندهای 27-32 و فرگرد هشتم

ویشتاسپ یشت بندهای 53-65 می‌باشند. در هادخت نسک 3 نیز به جای daēnā که دوشیزه‌ای است جوان و زیبا و خوشبو، سخن از عجوزه‌ای است زشت و گندبو که نمایانگر daēnā فرد بدکردار است.

در اوستای نو به جز دین یشت، cistā- در مهریشت بند 126، سروش یشت بند 16، وندیداد 39/19، یسن‌های 24/22 و 5/25، نیایش‌های 8/1 و 8/2 و سیروزه‌های 24/1 و 24/2 آمده است. مهمترین صفتی که در اوستای نو برای توصیف cistā- به کار رفته است razištā- «راست‌ترین» است که صفت ایزد رشن نیز هست. صفت razištā- «راست‌ترین» با خویشکاری cistā- نیز سازگار است؛ در انجمن او می‌توان بدون اینکه از «راه راست» منحرف شد به مقصد رسید. در همه شواهدی که از cistā- در اوستای نو ذکر شد، daēnā- māzdaiiasnī- نیز در کنار cistā- ستوده می‌شود.

در نخستین بند از dēn yašt، cistā- با صفاتی توصیف شده که به روشنی خویشکاری او را بیان کرده است:

razištām cistām mazdaōātām ašaonīm yazamaide
hupaθmainiiām huiβitacinām
nimarəzištām barat zaoθrām
ašaonīm hunarauuaitīm frsrūtām
āsu.kairiiām mošu.kairiiām
huuāiiaonām huuāiiaozdām
yām vañuhīm daēnām māzdaiiasnīm (Yt.16/1)

«چیزها راست‌ترین مزدا آفریده پاک را می‌ستاییم. نشان دهنده راه نیک را، نشان دهنده گذرگاه نیک را، بهترین عمل را، آورنده زوهر را، پاک، کارآمد، نامدار، تند کردار، تند کنش، به مقصد نیک رساننده را، نیک مبارزه کننده را، دثنا نیک مزدیسنا را.»

نخستین بند از یشت شانزدهم بر نقش ایزدبانو cistā- در هدایت و راهنمایی از طریق نشان «نشان دادن راه نیک و گذرگاه نیک» تاکید می‌کند و به همین دلیل است که او را ایزدبانوی «راه و سفر» می‌خوانند.

در بندهای بعدی این یشت نیز *cistā* با ویژگی‌هایی توصیف می‌شود که هر چه بیشتر بر این خویشکاری او تاکید می‌کند. معنای ریشه‌شناختی نام او «توجه کردن، نشان دادن»^{۱۰} نیز باید با خویشکاری او مرتبط است، زیرا در نهایت کسانی که او را ستایش می‌کنند باید از رهبران پیروی کنند، به همین دلیل است که باید به آنها توجه زیادی داشته باشند. (یشت 2/16-3) علاوه بر این از *cistā* موهباتی درخواست می‌شود که مسافر به آنها نیاز دارد؛ قدرت راه رفتن، شنوایی و بینایی به ویژه در شرایط سخت آب و هوایی. (یشت 9/16) بنا به آنچه در «دین یشت» آمده است، این راهنمایی و هدایت تنها به مناسبت‌های دنیوی و مادی اشاره دارد و با خویشکاری *daēnā* در اوستای قدیم و اوستای نو که *daēnā* در آنها نقش برجسته‌ای در هدایت و راهنمایی روان به دنیای دیگر دارد متفاوت است. اما بنویست و رنو با توجه به یشت اختصاص یافته به *cistā* و اینکه این یشت با نام «دین یشت» نامیده می‌شود به این نتیجه رسیده‌اند که *cistā*، به مناسبت نام این یشت، مؤمنان را در مسیر ایمانشان راهنمایی می‌کند، که این استدلال نمی‌تواند درست باشد.^{۱۱} (Benveniste & Renou, 1934: 63)

اما بخش پایانی بند نخست دین یشت حاوی نکته مهم دیگری نیز هست، به دنبال توصیفاتی که از ایزدبانو *cistā* می‌شود عبارت: “*yam vanjuhīm daēnām māzdaīiasnīm*” «-*daēnā* نیک مزدیسنا» آمده است. درست مانند اینکه این عبارت پایانی تفسیر توصیفات پیشین است و *daēnā* و *cistā* هم‌تراز و همانند پنداشته شده‌اند و همه توصیفات که برای *cistā* آورده شده است در حقیقت به توصیف *daēnā* پرداخته‌اند. اما بنویست و رنو با وجود اینکه بارها به ارتباط *daēnā* با *cistā* اشاره می‌کنند اما چهار واژه آخری یشت 1/16 را به عنوان تاویل و تفسیری برای یکی دانستن *daēnā* و *cistā* نمی‌پذیرند. (Ibid)

نکته دیگری که بر همانندی *cistā* و *daēnā* اشاره دارد، این است که هر دو در حلقه یاران ایزد مهر قرار دارند. بر پایه یشت 16/17 ایزد مهر برادر *daēnā* نیز هست. نام *daēnā* در بندهای 2، 64، 68، 92 و 117 مهر یشت و *cistā* تنها در بند 126 مهر یشت آمده است. در بند 68 مهر یشت آمده است که اشی نیک گردونه ایزد مهر را می‌راند و *daēnā* راه‌هایش را برای خوب رفتن هموار می‌کند:

...yejhe vašəm hangrəβnāiti

ašiš vaŋuhi yā bərəzaiti
 yeŋhe daēna māzdaiiasniš
 xʷite paθō rāḍaiti (Yt.10/68)

«...آنکه [مهر که] دثنا مزدیسنا راه‌هایش را برای خوب رفتن هموار می‌کند.»

در اینجا خویشکاری -daēnā- با -cistā- همانند است. او نیز همانند -cistā- در دین یشت، «راه‌ها» را برای گذر نیک هموار می‌کند. در بند 126 مهریشت، ایزدبانو -cistā- در سمت چپ گردونه ایزد مهر می‌تازد:

...āaṭ hē hāuuōiia arōde
 vazaitē razištām cistām
 baraṭ. zaoθraṃ ašāonīm
 spaēta vastrā vaŋhaiti
 spaēta daēnaiiā māzdaiiasnōiš upamanəm (Yt.10/126)

«... در سمت چپ او چیستا راست‌ترین، آورنده زوهر، مقدس، سپید، پوشیده در جامه سپید، اویمنه دثنا مزدیسنا.»

در بخش پایانی بند 126 مهریشت، -cistā- به‌عنوان -upamana- برای -daēnā māzdaiiasnī- مشخص شده است. حال این پرسش پیش می‌آید که معنی -upamana- چیست؟ گرشویچ daēnaiiā māzdaiiasnōiš upamanəm را همانند (شبیهِ) -daēnā- مزدیسنا معنی کرده است. با این استدلال که در بخش آخر نخستین بند از یشت شانزدهم “daēnaṃ māzdaiiasnīm” بدل “razištām cistām” است. از نظر گرشویچ با مقایسه یشت 1/16 (daēnā=cistā) و یشت 126/10 (-cistā=daēnaiiā upamana-) می‌توان به این نتیجه رسید که -upamana- می‌تواند به معنی «همزاد، خود دیگر» می‌باشد. در عبارت daēnaiiā upamanəm «کسی که شبیه daēnā است» -upamana- اسم مذکر از اسم خنثی -upamana* «شباهت» است، همانطور که ویندشمان پیش از این حدس زده بود، معادل این واژه در سنسکریت upamāna است که ā در اوستایی پیش از n کوتاه شده است همانند واژه‌های -uštana- paitištana- dāmana- و غیره. (Gershevitch, 1959: 167)

با وجود تلاش گرشویچ برای یافتن معنای مناسب برای واژه upamana هنوز هم نمی‌توان با اطمینان درباره معنای این واژه نظر قاطعی بیان داشت. شواهد اوستایی کافی برای یافتن معنای مناسب برای این واژه وجود ندارد و آنچه گفته شده است بر اساس حدس و گمان است.^{۱۲}

در هادخت نسک 2، وندیداد 19 بندهای 27-32 و فرگرد هشتم ویشتاسپ یشت بندهای 53-65 daēnā- ایزدبانویی تجسم یافته است که مسئول هدایت روان فرد در گذشته پرهیزکار به جهان متعالی است. در بند 9 هادخت نسک 2 و نیز بند 30 وندیداد 19 به زیبایی ظاهری daēnā- اشاره شده است و او را دوشیزه‌ای زیبا و جوان معرفی می‌کند. در اوستا به غیر از دو صفتی که در بند 126 مهریشت آمده است، یعنی spaēta «سپید» و vastrā vanhaiti spaēta «پوشیده در جامه سپید»، از خصوصیات ظاهری cistā- سخنی در میان نیست. اشاره به «سپیدی» و «پوشیده بودن در جامه سپید» چهره‌ای روشن و درخشان به او می‌دهد که او را به «سپیده‌دم» شبیه و مانند می‌کند. یکی از صفاتی که daēnā- با آن توصیف شده است aurūša.bāzu- «سفید بازو، دارای بازوی سفید» می‌باشد. (هادخت نسک 9/2) اشاره به «سپیدی بازو» daēnā- و «پوشیده بودن cistā- در جامه سپید» نشان از ارتباط این دو با سپیده‌دم و نور و روشنایی دارد. daēnā- همزمان با سپیده‌دم بر روان فرد پرهیزکار پدیدار می‌شود.

پیراس با توجه به ارتباط daēnā- با ایزد مهر و اینکه او همراه با cistā- (همزاد daēnā-) در حلقه یاران مهر قرار دارند، بازوهای سفید او را بر اساس این جنبه ایزد مهر که با خورشید و بخشنده‌گی خورشید ارتباط دارد، اینگونه تفسیر می‌کند که پدیداری daēnā- در هادخت نسک 9/2 مصادف است با ظهور زیبایی خیره‌کننده او در سومین سپیده‌دم پس از مرگ، هنگامی که روان پرهیزکار دوشیزه سفید بازو و زیبا را همچون آئینه روان می‌بیند که منعکس‌کننده رفتار زمینی اوست. (Piras, 2003: 347) پیراس همچنین از گرشویچ نقل کرده است که در فرهنگ زردشتی، زیبایی اصیل با نخستین پرتوهای نور سپیده‌دم برابر است. (Piras, 2003: 345)

daēnā- در سپیده‌دم سومین شب پس از مرگ بر روان فرد پرهیزکار در گذشته پدیدار می‌شود:

θritiia xšapō θraošta viiusā saḍaiieiti

yō narš ašaonō uruua uruuarāhuca paiti

baoiðišca vīdiðārēmnō saðaiieiti

ā dim vātō upa.vāuuō saðaiieiti

rapiṣṭarāt haca naēmāt

rapiṣṭaraēibiiō haca naēmaēibiiō

hubaoiðiš hubaoiðitarō aniiāēibiiō vātaēibiiō (HN.2/7)

«زمانی که سومین شب روشن شود، روان مرد پرهیزکار احساس روشن شدن می‌کند و احساس می‌کند که از میان گلها و بوی‌های خوش گذرانده می‌شود. به نظرش می‌رسد که بادی از نیمه جنوبی، از جنوبی‌ترین نیمه، بر او وزان است، خوشبو، خوشبوتر از دیگر بادهای» (میرفخرایی، 1386: 62)

در وندیداد 28/19 نیز daēnā در «سپیده‌دم سومین شب، در همان هنگام که [ایزد] مهر از کوه‌ها بالا می‌رود، بر روان پدیدار می‌گردد.» هم daēnā و هم cistā ویژگی‌هایی دارند که این دو را به «الهه سپیده‌دم یا شفق قطبی» ودایی نزدیک می‌کند. پیراس با توجه به حضور او در گروه ایزدان سپیده‌دم مهر که با همراهان مهر در سفر پیروزمندانه روزانه او از قله‌های کوه هرا، از شرق به غرب شروع می‌شود، نماد «شفق قطبی» daēnā را یک واقعیت اثبات شده می‌داند. (Piras, 2003: 345)

اما کلنز معتقد است ظاهر صبحگاهی تنها ویژگی daēnā نیست که او را با ušās ودایی همانند می‌کند. تشابهات واضح و قابل توجهی در اصطلاحات و تصویرسازی daēnā و ušās وجود دارد. او معتقد است هم ušās ودایی و هم daēnā اوستایی با «راه» ارتباط دارند. این جنبه جزء آشکار خویشکاری daēnā است. همچنین ریشه cit «توجه کردن» را ایفاگر نقش اساسی در سرودهای سپیده‌دم [ودایی] می‌داند. او در پایان به این موضوع اشاره می‌کند که شفق قطبی ودایی و daēnā هر دو به صورت دختران جوان، با جذابیت‌های اغواگرانه نشان داده می‌شوند.¹³ (Kellens, 1994: 168-170)

همانگونه که پیش‌تر نیز گفته شد، هم daēnā و هم cistā همانند ušās ودایی با «راه» ارتباط دارند. کلنز در بخش دوم فرضیه خود به استدلال رنو استناد می‌کند که بنا به نظر او ریشه cit «توجه کردن» نقش

اساسی در سرودهای «سپیده‌دم» ودایی دارد. کلنز با در نظر گرفتن این همانندی و اینکه -cistā را از ریشهٔ cit «توجه کردن، توجه نشان دادن» و پسوند -ta- و در مجموع به معنی «کسی که مورد توجه است» می‌داند، نتیجه می‌گیرد که رابطهٔ احتمالی -ušās- ودایی و -cistā- اوستایی با واقعیت «دیدن» به راحتی قابل توجیه است. کلنز همچنین -cistā- را «نام کنایی^۴» برای -daēnā- می‌داند، تمثیلی که توانایی او را برای دیدن و دیده شدن نشان می‌دهد. (Kellens, 1994: 169) او با توجه به ویژگی «نشان دادن و دیده شدن» -ušās- ودایی به این نتیجه می‌رسد که -daēnā- نیز به همین ترتیب، نه تنها با نام خود به عنوان ظرفیتی برای «روشن بینی» تعریف می‌شود، بلکه یک رابطهٔ عمیق و چند جانبه و همزمان معلوم، مجهول و سببی، با فعل «دیدن» حفظ می‌کند. (Kellens, 1995: 51)

طبق هادخت نسک 7/2 روان فرد در گذشته کم کم نیروهای از دست رفتهٔ خود را باز می‌یابد، ادراک حسی او یعنی baoōah بازگشته و او توانایی استشمام دارد و مهمترین نیروی او یعنی توانایی دیدن به سبب سر زدن سپیده‌دم آهسته آهسته به او باز می‌گردد. در هادخت نسک 10/2 روان مرد پرهیزکار -daēnā- خود را می‌بیند. در بند پانزدهم او با راهنمایی و هدایت -daēnā- به روشنی‌های بی‌آغاز می‌رسد. -daēnā- می‌بیند، دیده می‌شود و سبب دیده شدن می‌شود. او اولین و تنها چیزی است که روان فرد در گذشته از جهان پیرامون خود می‌بیند. -daēnā- راه را نشان می‌دهد و سبب می‌شود روانی که هدایت می‌کند، راه را ببیند و با زیبایی چشمگیرش شایستگی روانی که قرار است به دیدار اهوره‌مزدا برسد را نشان می‌دهد.

6. نتیجه‌گیری:

با توجه با آنچه بدان پرداخته شد، تنها می‌توان بخش نخست فرضیهٔ این پژوهش را پذیرفت. بر اساس متون اوستایی شباهت‌ها و همانندی‌هایی میان -daēnā- و -cistā- وجود دارد اما نمی‌توان تا آنجا پیش رفت که -cistā- را «خود دیگر» و یا «همزاد» -daēnā- پنداشت، تنها این دو از نظر خویشکاری‌ها با هم همپوشانی دارند. یکی از خویشکارهای -daēnā- در گاهان ارتباطی است که با «دین» دارد. رابطه‌ای دو سویه میان

مفهوم «دین» و یکی از خویشکاری‌های daēnā- و نیز cistā- در متون اوستایی، یعنی ارتباط با «راه» وجود دارد. متون گاهانی هدف از مراسم یزش را رویارویی موبدان با ایزدان و به ویژه دیدار اهوره‌مزدا در گرودمان می‌دانند. بر این اساس، موبدان نه تنها نیایش‌ها و پیشکش‌ها و هدایا بلکه «روان» خود را نیز به آنجا می‌فرستند و «روان» مسئول حمل سرودها و آنها به نزد ایزدان است. در این میان، خویشکاری daēnā- هدایت و راهنمایی «روان» در طول این سفر است. در دین یشت نیز cistā- مسئول هدایت و راهنمایی مسافران است. اما در اوستا، شاهدی مبنی بر نقش رهبری و هدایت cistā- در مسائل دینی وجود ندارد.

بر خلاف daēnā-، cistā- هم در گاهان و هم در اوستای نو با مرگ و راهنمایی روان در جهان پس از مرگ ارتباط دارد. daēnā- همچنین با سه‌گانه اخلاقی زردشتی، اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک در ارتباط است. اگر انسان افکار و اعمال خود را بهبود بخشد، daēnā- او نیز بهبود می‌یابد، درحالی‌که daēnā-ی فردی که افکار و کردارش برخلاف آموزه‌های زردشت است، بدخواهانه خواهد بود. اما cistā- نقشی در مسائل اخلاقی انسان ندارد. از آنجایی‌که daēnā- بر اساس گزینش‌های فرد در زندگی شکل می‌گیرد، بنابراین اگر او شر را انتخاب کند، daēnā- او نیز «حقیقت و راه راست را از دست خواهد داد.» (یسن 13/51) یا در هادخت نسک 3-daēnā- فرد بدکار تبدیل به عجزه‌ای زشت می‌شود که او را به سوی «جهان پرخطر» سوق می‌دهد. اما در هیچ کجای اوستا cistā- راهنما و هدایتگری به سوی بدی‌ها و زشتی‌ها نیست.

با وجود تلاش گرشویچ برای یافتن معنای مناسب برای واژه upamana- هنوز هم نمی‌توان با اطمینان درباره معنی این واژه نظر قاطعی بیان داشت. گرشویچ معانی همچون «شبیهِ، مانند، همزاد و خود دیگر» را برای این واژه پیشنهاد کرده است که بر این اساس بند 126 مهر یشت را به نقطه عطف همانندی و شباهت daēnā- و cistā- تبدیل کرده است.

هم *daēnā* و هم *cistā* با *uṣāś* ودایی همانندی‌هایی دارند. این همانندی بیشتر در ارتباطی است که هر سه آنها با راه و نشان دادن راه دارند. در متن هادخت نسک 2 تصویری با جزئیات دقیق از *daēnā* داده شده است که بر زیبایی او تاکید دارد. در متون ودایی نیز بر جذابیت و زیبایی الهه سپیده دم تاکید شده است. اما در اوستا به غیر از دو صفتی که در بند 126 مهریشت آمده است، یعنی *spaēta* «سپید» و *vastrā* *vanhaiti spaēta* «پوشیده در جامه سپید»، از خصوصیات ظاهری *cistā* سخنی در میان نیست. این دو واژه تا اندازه‌ای بر ارتباط *cistā* با سپیده دم تاکید دارد. *daēnā* و *cistā* هر دو در حلقه یاران مهر قرار دارند و با سپیده دم ارتباط تنگاتنگی دارند. در هادخت نسک 9/2 *daēnā* سپید بازو با ظهور سپیده دم بر روان فرد در گذشته پدیدار می‌شود.

همه آنچه گفته شد بر ارتباط نزدیک *daēnā* با *cistā* تاکید دارد. اما شواهد و قرائن به اندازه‌های نیست که آنها را «همزاد یا خود دیگر» بپنداریم. تداخل و درهم آمیختگی خویشکاری‌ها و مسئولیت‌ها و نیز با هم آیی آنها در برخی از متون اوستای نو باعث یکسان پنداری آنها شده است.

پی‌نوشت‌ها:

¹ Alter ego

2. برای مثال یسن‌های 2/45، 11/46، 11/49 و 13/51

3. *daēnā* در این بند با مرگ و راهنمایی روان در جهان پس از مرگ ارتباط دارد. یسن‌های 20/31، 11/46، 11/49 نیز نشان دهنده ارتباط *daēnā* با جهان پس از مرگ هستند.

⁴ *daēnā zone*

5. به بخش ریشه‌شناسی و معنی *daēnā* و *cistā* و نظرات کلنز در رابطه با این دو واژه مراجعه شود.

6. برای آگاهی بیشتر بنگرید به (Cantera, 2016:71)، (Pirart, 2012: 127-129)، (Rezania, 2020: 6)

7. کلنز همچنین به همانندی‌های *cistā* و نیز *daēnā* با *uṣāś* ودایی تاکید دارد که در بخش *daēnā* و *cistā* در متون اوستای نو به تفصیل از آن سخن رفته است.

8. برای آگاهی بیشتر بنگرید به بخش ارتباط *uṣāś* ودایی با *daēnā* و *cistā*.

9. برای آگاهی بیشتر بنگرید به (Cantera, 2013: 114)

10. با توجه به استدلال کلنز درباره معنی و ریشه‌شناسی واژه *cistā* این دیدگاه بیان شده است.
11. بویس نیز معتقد است که *cistā* هم راهنمای راه‌های گیتی است و هم راهنمای باورمندان در اعتقادات مذهبی. (Boyce 1996, I: 62)
12. برای آگاهی بیشتر بنگرید به (Kereyenbroek, 1991: 139)
13. برای پی بردن به مشترکات *daēnā* و *cistā* با *ušās* ودایی به این بندهای ریگ‌ودا مراجعه شود. (RV.1.113.5), (RV.1.113.7), (RV.5.80.2), (RV.6.64.4)
- ¹⁴ metonymic designation.

کتاب‌نامه:

- بویس، مری. (1386)، *آیین زردشت کهن روزگار و قدرت ماندگارش*. ترجمه ابوالحسن تهامی. تهران: موسسه انتشارات نگاه.
- زرشناس، زهره. (1382)، *دائرة المعارف زن/ ایرانی*. به سرپرستی دکتر مجتبی اجتهادی، ج 1، ذیل مدخل چیستا، تهران: بنیاد دانشنامه بزرگ فارسی.
- کلنز، ژان. (1386)، *مقالاتی درباره زردشت و دین زردشتی*. ترجمه احمد رضا قائم مقامی. تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- میرفخرایی، مهشید. (1386)، *هادخت نسک*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- میرفخرایی، مهشید. (1393)، *بررسی دستوری و محتوایی گاه 51 «وهوخشتره گاه»*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- میرفخرایی، مهشید. (1396)، *زردشت و گاهان، بررسی دستوری و محتوایی دو فصل 47 و 48 سینتامنیوگاه (اوستا و زند)*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Bartholomae, Christian. (1904), *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: Karl J. Trübner.

Benveniste, Émile, and Louis Renou. (1934). "Vr̥ta et Vr̥θragna: Étude de mythologie indo-iranienne" *Cahiers de la société asiatique* 3. Paris: Imprimerie Nationale.

Boyce, Mary (1996), *A History of Zoroastrianism*. Vol. I. Leiden: Brill.

- Cantera, Alberto. (2013), "Talking with God: The Zoroastrian ham.paršti or Intercalation Ceremonies" *Journal Asiatique* 301: 85-138.
<https://doi.org/10.2143/JA.301.1.2994461>.
- Cantera, Alberto. (2016), "The Sacrifice (Yasna) to Mazdā: Its Antiquity and Variety". In Alan Williams, Sarah Stewart, and Almut Hintze, eds. *The Zoroastrian Flame: Exploring Religion, History and Tradition*. London: I.B. Tauris: 61-76
- Colpe, Carsten. (1981), "Daēnā, Lichtjungfrau, zweite Gestalt: Verbindungen und Unterschiede zwischen zarathustrischer und manichäischer Selbstanschauung". In *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions: Presented to Gilles Quispel on the Occasion of His 65th Birthday*, edited by R. van den Broek and M. J. Vermaseren, Leiden: E.J. Brill: 58-77.
- Gershevitch, Ilya. (1959), *The Avestan Hymn to Mithra*. London: Cambridge University Press.
- Hintze, Almut. (2007), *A Zoroastrian Liturgy: The Worship in Seven Chapters*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Humbach, Helmut. (1991), *The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan Texts*. Vol. I. Heidelberg: Carl Winter. Universitätsverlag.
- Kellens, Jean & Pirart, Eric. (1990), *Les Textes Vieil Avestiques*. Vol. II. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Kellens, Jean. (1994), "La Fonction Aurorale de Mithra et la Daēnā". In *Studies in Mithraism, Papers Associated with the Mithraic Panel Organized on the Occasion of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome 1990*, edited by John R. Hinnells, Rome: L'Erma di Bretschneider: 165–71.
- Kellens, Jean. (1995), "L'Âme entre le Cadavre et le Paradis", *Journal Asiatique* 283: 19-56.
- Kellens, Jean. (2013), "Le Jour se Lève à la Fin de la Gāthā Ahunauvairi", *Journal Asiatique* 301: 53-84.
- Kreyenbroek, Philip. (1991), "On the shaping of Zoroastrian theology. Aši, Vərəθraγna and the promotion of the Aməša Spəntas". In: Paul Bernard/Frantz Grenet (Hrsg.): *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique: sources écrites et documents archéologiques; actes du colloque international du CNRS*: 137-45.

- Lankarany, Firouz-Thomas. (1985), *Daēnā im Avesta: Eine semantische Untersuchung*. Germany: Rheinbeck.
- Lincoln, Bruce. (2021), *Religion, Culture, and Politics in Pre-Islamic Iran*. Leiden, Boston: Brill.
- Pirart, Eric. (2006), *L'Aphrodite Iranienne*. Paris: Association Kubaba.
- Pirart, Eric. (2008), "Les Épouses de Zoroastre et le Dēn Yašt", *Journal Asiatique* 296.1: 59-91.
<https://doi.org/10.2143/JA.296.1.2034493>
- Pirart, Eric. (2012), *Corps et Ames du Mazdéen: Le lexique zoroastrien de l'eschatologie individuelle*. Paris: L'Harmattan.
- Piras, Andrea. (2003), "Daēnā with White Arms". In *Ātaš-e Dorun. The Fire Within: Jamshid Soroush Soroushian Memorial Volume*. Indiana: Bloomington: 345-351.
- Rezania, Kianoosh. (2017), *Raumkonzeptionen im Früheren Zoroastrismus: Kosmische, kultische und soziale Räume*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rezania, Kianoosh. (2020), "Religion in Late Antique Zoroastrianism and Manichaeism, Developing a Term in Counterpoint". In *Entangled Religions* 11.2: 1-32. <https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8556>
- Schwartz, Martin. (2010), "Pouruchista's Gathic Wedding and the Teleological Composition of the Gathas". In: *Exegisti Monumenta: Festschrift in honour of Nicolas Sims-Williams*, eds. 13 W. Sundermann, A. Hintze and F. de Blois, Wiesbaden. 429-447.